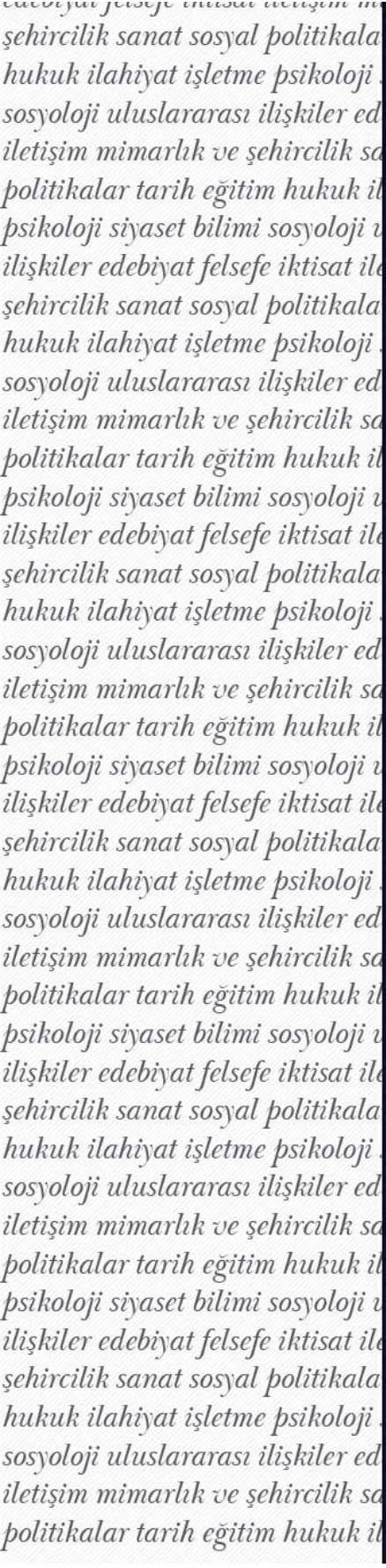


9. TÜRKİYE LİSANSÜSTÜ ÇALIŞMALAR KONGRESİ

KOCAELİ

Bildiriler Kitabı - III

(İlahiyat, Mimarlık ve Şehircilik,
Psikoloji, Sanat,
Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler)

ilem
ilmi etüdler derneği

KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ 1992

KOCAELİ BÜYÜKŞEHİR BELEDİYESİ
ÇALIŞINCA OLUYOR

9. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi
Bildiriler Kitabı - III

(İlahiyat - Mimarlık ve Şehircilik - Psikoloji -

Sanat - Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler)

İstanbul, 2021

ilem
ilmi etüdler derneği

Destekleyen

KOCAELİ BÜYÜKŞEHİR BELEDİYESİ
ÇALIŞINCA OLUYOR

İLMİ ETÜDLER DERNEĞİ (İLEM)
Adres: Aziz Mahmut Hüdayi Mah., Türbe Kapısı Sok., No:13, 34672 Üsküdar, İstanbul/Türkiye
Telefon: +90 (216) 310 43 18 • **Fax:** +90 (216) 310 43 18 • **E-Posta:** bilgi@ilem.org.tr

Editörler
Burak Yuvalı
Latif Karagöz
Taha Eğri

Tashih
Meryem Beyza Gümüşsoy
Sümeyye Cinisli

Tasarım ve Uygulama
Beyza Nur Onurcan
Mert Demirci
Zehra Elif Demirci

ISBN: 978-605-7824-19-6 **TAKIM NO:** 978-605-7824-17-2 (Tk)

Düzenleyen Kurumlar
İlmi Etüdler Derneği | Kocaeli Üniversitesi

Destekleyen Kurumlar
Kocaeli Büyükşehir Belediyesi

Onur Kurulu
Abdulkadir Macit, Doç. Dr., İlmi Etüdler Derneği (İLEM) Yönetim Kurulu Başkanı
Saadettin Hülagü, Prof. Dr., Kocaeli Üniversitesi Rektörü
Tahir Büyükakın, Doç. Dr., Kocaeli Büyükşehir Belediyesi Başkanı

Düzenleme Kurulu*
Taha Eğri, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi (Başkan) | Abdulkadir Macit, Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi **| Ahmet Köroğlu, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi |** Burak Yuvalı, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi **| İbrahim Halil Üçer, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi |**Latif Karagöz, Ar. Gör. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi**| Rahile Kızılkaya Yılmaz, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi |** Yunus Çolak, Ar. Gör., Kırklareli Üniversitesi

*İsme göre alfabetik sırada

Bilim Kurulu*

A. Celil Çakıcı, Prof. Dr., Mersin Üniversitesi | Abdulkadir Baharçiçek, Prof. Dr., İnönü Üniversitesi | **Abdulkadir Macit, Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi** | Abdullah Karaman, Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi | **Abdullah Torun, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi** | Abdülkadir Yıldız, Dr. Öğr. Üyesi, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Abdürrahim Fahimi Aydın, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi** | Adem Bölükbaşı, Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi | **Adem Levent, Dr. Öğr. Üyesi, Uludağ Üniversitesi** | Ahmet Ayhan Koyuncu, Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi | **Ahmet İğdi, Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi** | Ahmet Karadağ, Prof. Dr., İnönü Üniversitesi | **Ahmet Küçük, Prof. Dr., İnönü Üniversitesi** | Ahmet Saban, Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Ahmet Şimşek, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi** | Ahmet Türkan, Doç. Dr., Dumlupınar Üniversitesi | **Akif Pamuk, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi** | Alev Erkilet, Doç. Dr., İstinye Üniversitesi | **Ali Aktan, Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi** | Ali Cançelik, Dr. Öğr. Üyesi, Kocaeli Üniversitesi | **Ali Meydan, Prof. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi** | Ali Osman Karaoğlu, Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi | **Alparslan Nas, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi** | Alpay Doğan Yıldız, Prof. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi | **Alper Aslan, Prof. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi** | Arif Bilgin, Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi | **Arif Sarıçoban, Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi** | Ayhan Ak, Doç. Dr., Samsun 19 Mayıs Üniversitesi | **Azmi Yalçın, Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi** | Banu Gürer, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi | **Bekir Buluç, Prof. Dr., Gazi Üniversitesi** | Berat Açıl, Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Betül Sinan Nizam, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Şehir Üniversitesi** | Bilal Kemikli, Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi | **Bilgehan Atsız, Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi** | Bilgin Güngör, Dr, Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi | **Birol Bulut, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi** | Bünyamin Bezci, Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi | **Canan Özge Eğri, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi** | Cemil Osmanoğlu, Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi | **Cemil Öztürk, Prof. Dr., Marmara Üniversitesi** | Cengiz Dönmez, Prof. Dr., Gazi Üniversitesi | **Emin Çelebi, Prof. Dr., İnönü Üniversitesi** | Ender Akyol, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi | **Eyüp İzci, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi** | Ercan Alkan, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi | **Ercan Şen, Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi** | Erdoğan Gavcar, Prof. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi | **Eren Yürüdür, Prof. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi** | Erhan Tecim, Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Erol Yıldırım, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medipol Üniversitesi** | Ertan Özensel, Prof. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi | **Ertuğrul Ökten, Doç. Dr., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi** | Faruk Taşçı, Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi | **Faruk Yaslıçimen, Dr. Öğr. Üyesi, İbn Haldun Üniversitesi** | Fatih Savaşan, Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi | **Fatih Yiğit, Dr. Öğr. Üyesi, Medeniyet Üniversitesi** | Ferruh Ağca, Prof. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi | **Furkan Yıldız, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi** | Gökhan Bozbaş, Dr. Öğr. Üyesi, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Gökhan Tuncel, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi** | H. Asena Demirer, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Gelişim Üniversitesi | **Hakan Hemşinli, Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi** | Hakan Özdemir, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi | **Haluk Alkan, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi** | Haluk Songur, Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi | **Hamdi Çilingir, Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi** | Handan Deveci, Prof. Dr., Anadolu Üniversitesi | **Harun Bekiroğlu, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi** | Hasan Bahar, Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi | **Hasan Topbaş, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi** | Hasan Yılmaz, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi | **Hayrettin Nebi Güdekli, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi** | Hikmet Zelyurt, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi | **İbrahim Aksu, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi** | İbrahim Halil Üçer, Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **İbrahim Tüzer, Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi** | İhsan Fazlıoğlu, Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **İlhan Erdem, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi** | İsa Korkmaz, Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi | **İsmail Aydoğuş, Prof. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi** | İsmail Taş, Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi | **Kadir Ulusoy, Prof. Dr., Mersin Üniversitesi** | Kamuran Gökdağ, Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi | **Levent Çıtak, Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi** | Lütfi Sunar, Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Mahmut Bilen, Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi** | Mahmut Hakkı Akın, Prof. Dr., Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Mehmet Alıcı, Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi** | Mehmet Cüneyt Kaya, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi | **Mehmet Güneş, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi** | Mehmet Karagöz, Prof. Dr., İnönü Üniversitesi | **Mehmet Özturan, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi** | Mehmet Selim Ayday, Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi | **Mehmet Ulukütük, Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep Üniversitesi** | Mesut Aytekin, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi | **Metin Kırımhan, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi** | **Mevlüt Türk, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi**Muhammed Göçgün, Dr. Öğr. Üyesi, İbn Haldun Üniversitesi | **Muhammed Hüseyin Mercan, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi** | Muhammed Veysel Bilici, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi | **Muhsin Kar, Prof. Dr., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi** | Murat Çemrek, Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Murat Kacıroğlu, Prof. Dr., Erzurum Teknik Üniversitesi** | Murat Sezik, Dr. Öğr. Üyesi, Adıyaman Üniversitesi | **Musa Öztürk, Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi** | Mustafa Arslan, Prof. Dr., İnönü Üniversitesi | **Mustafa Cüneyt Özşahin, Dr. Öğr. Üyesi, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi** | Mustafa Deste, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi | **Mustafa Ercan Kılıç, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi** | Mustafa Kömürcüoğlu, Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi | **Mustafa Tekin, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi** | Nazmi Özerol, Doç. Dr., Adıyaman Üniversitesi | **Necati Anaz, Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi** | Necmettin Kızılkaya, Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi | **Nihat Akbıyık, Doç. Dr. İnönü Üniversitesi** | Nihat Erdoğmuş, Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi | **Oğuzhan Göktolga, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi** | Osman Çalışkan, Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi | **Osman Samancı, Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi** | Osman Yılmaz, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi | **Ömer Türker, Prof. Dr., Marmara Üniversitesi** | Rahim Acar, Prof.Dr., Marmara Üniversitesi | **Rahile Kızılkaya Yılmaz, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi** | Ramazan Turgut, Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi | **Recep Karabulut, Prof. Dr., İnönü Üniversitesi** | Selahaddin Bakan, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi | **Serhan Afacan, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi** | Serhat Anıktar, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi | **Serkan Demir, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi** | Süleyman Ekici, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi | **Süleyman Güder, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi** | Şahin Efil, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi | **Şefika Gülin Beyhan, Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi** | Taha Eğri, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi | **Turgut Akyüz, Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Üniversitesi** | Ümran Ay, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi | **Vehbi Bayhan, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi** | Yahya Başkan, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi | **Yunus Kaplan, Doç. Dr., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi** | Yunus Kaya, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi | **Yusuf Alpaydın, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi** | Yusuf Sayın, Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Yusuf Ziya Gökçek, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi** | Yüksel Göğebakan, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi | **Ziya Polat, Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi**

*İsme göre alfabetik sırada

Organizasyon ve yayın sürecinde yardım ve destekleri için
Meryem Beyza Gümüşsoy, Sümeyye Cinisli, Rümeysa Altındiş ve Zeynep Tanrıkulu'na teşekkür ederiz.

İlmi Etüdler Derneği (İLEM)

2002 yılında kurulan İlmi Etüdler Derneği, geleneğin birikiminden yeni bir düşüncenin inşasına fikrini paylaşan ilim insanlarının yetişmesine zemin oluşturacak ve insanlığın sorunlarına çözüm üretecek çalışmalar gerçekleştirme gayretindedir.

İLEM, düşünce dünyamızda müspet gelişmelere yol açabilmesi için akademik çalışmanın mahiyet ve gayesi üzerine yeniden düşünmenin gerekliliğine inanmakta ve ilmi çalışmalarını bu yönde şekillendirmektedir. Bu kapsamda kurulduğu günden bugüne lisans ve lisansüstü düzeyde çalışmalar yürüten araştırmacılara yönelik akademik çalışmalar gerçekleştirilmektedir. Lisans düzeyindeki katılımcılara medeniyetimizin kadim birikimi ve düşünce mirası yanında çağdaş dünyayı da tanımalarını sağlayan ve onlara bu yönde perspektif katan üç kademeden müteşekkil İLEM Eğitim Programı uygulanmaktadır. Bu eğitimle gençlere düşünme, analiz etme ve yöntem becerileri kazandırılarak ilmi üretkenlikleri artırılmakta ve akademik hayata hazırlanmaktadırlar. Bu programın yanında lisansüstü düzeydeki araştırmacıların istifade ettiği ve kendi çalışma alanlarında derinleşmelerine imkân sunan; bünyesinde çeşitli seminer, okuma grupları, sunum ve atölye çalışmalarını barındıran İLEM İhtisas Programı yürütülmektedir. Bilgiye ulaşma, bilgiyi bir değerler sistemi etrafında üretme ve paylaşma gibi temel kaygılar programın temel çerçevesini belirlemektedir. İhtisas programı ile özellikle sosyal bilimler alanındaki konuların kuşatıcı, külli bir perspektif ve özgün alternatifler sunacak şekilde çalışılması hedeflenmektedir. Yine lisansüstü düzeyde verilen akademik eğitimlerle katılımcıların bilimsel araştırma yöntemlerine vakıf olmaları ve akademik disiplini özümseyerek düşünce üretmelerine imkân sağlanmaktadır. İLEM, akademik/disipliner hususların yanında çeşitli toplumsal meselelere özgün bir yaklaşımla bakmak ve bu istikamette alternatif çözümler üretmek gayesiyle çeşitli konu başlıkları altında ulusal ve uluslararası kongreler, yaz okulları, konferanslar, paneller, anma toplantıları ve seminerler düzenleyerek kamuoyunun istifadesine sunmaktadır. Bu çerçevede, yürüttüğü çeşitli düzeydeki faaliyetlerin çıktılarını ve diğer akademik çalışmalarını yayına (kitap, dergi, rapor vs.) dönüştürmektedir. Bu kapsamda hakemli akademik dergiler olan ve ESCI başta olmak üzere uluslararası indekslerce taranan "İnsan ve Toplum" ve "Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi" yayımlanmaktadır. Bunların yanı sıra "İslam Ahlak Projesi", "İslam Düşünce Atlası", "İslamcı Dergiler Projesi" ve "İslam Siyaset Düşüncesi Katalog Projesi" gibi araştırma ve yayın projeleriyle ilmi geleneğimizi anlamaya yardımcı, geçmişimize ışık tutarak günümüzü anlamlandıracak ve böylelikle geleceğimize şekil verecek çalışmalarına da devam etmektedir.

SUNUŞ

Lisansüstü eğitim düzeyi, üniversiteler aracılığıyla bilgiye ulaşma yetisinin kazanıldığı ve bilgi üretim süreçlerine katılımın başlangıç adımı olarak görülen lisans düzeyini daha da ileri taşıyarak, bilginin eleştirisi ve yeniden üretiminin de gerçekleştirebileceği bir süreç olarak görülmektedir. Sosyal bilimlerdeki farklı disiplinler arasında yaşanan irtibat sorunların çözüme kavuşturularak yeni bir zemin oluşturulması ciddi bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmaktadır. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi (TLÇK), Sosyal Bilimler alanında disiplinler arası çalışmaları teşvik etmek, nitelikli ve özgün akademik üretime katkı sağlamak amacıyla düzenlenen ulusal bir kongredir. TLÇK, genç akademisyenlere çok yönlü iletişim ve tecrübe aktarımı imkânı sunarak lisansüstü çalışmaların niteliğini artırmayı ve bilim dünyasına kazandırılmasını amaçlamaktadır. Türkiye'de yaşanan özgün akademik üretim sorununu aşmak için disiplinler arası yaklaşımları teşvik ederek ortak dil ve yöntem geliştirilmesine imkân sağlamaktadır. Dokuzuncusu düzenlenen TLÇK, "Genç Akademisyenler Buluşması" adıyla 2007-2012 yılları arasında gerçekleşen akademik gayretin mirasını devralmıştır. Türkiye'nin farklı üniversitelerinden genç akademisyenleri yılda bir kez bir araya getiren kongrenin ilki 2012 yılında Konya'da olmak üzere sırasıyla Bursa, Sakarya, Kütahya, Isparta, Muş, Burdur, Malatya illerinde düzenlendi. 9. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi, 15-17 Nisan 2021 tarihleri arasında Kocaeli Büyükşehir Belediyesi'nin destekleriyle İlmi Etüdler Derneği, Kocaeli Üniversitesi iş birliğinde gerçekleşmesi planlandı. O dönemde ortaya çıkan küresel salgın nedeniyle kongre yüz yüze gerçekleştirilemedi. Katılımcılar tarafından ortaya konulan emeğin kalıcı hale dönüşmesi amacıyla bu kitap yayınlanmıştır. Kongrede, 120'nin üstünde farklı üniversite ve kurumdan yapılan 650 başvuru içerisinden bilim kurulu tarafından seçilen bildiriler bu kitaba dahil edildi. Edebiyat, Eğitim, Felsefe, Hukuk, İktisat, İlahiyat, İletişim, İşletme, Mimarlık & Şehircilik, Psikoloji, Sanat, Siyaset Bilimi, Sosyal Politikalar, Sosyoloji, Tarih ve Uluslararası İlişkiler disiplinlerinde bildiriler yer almaktadır. 9. TLÇK Bildiriler Kitabı, kongreye kabul edilen tebliğlerden hazırlanmış kapsamlı bir derlemedir. Kongre'ye kabul edilen 117 bildiri kongre sonrasında hakemlik ve editörlük süreçlerinden geçirilerek 4 ciltlik bir kitapta toplanmıştır. Elinizdeki bu cilt, kongre kapsamında İla-

hiyat, Mimarlık ve Şehircilik, Psikoloji, Sanat, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler alanlarında sunulan 35 bildiriden oluşmaktadır.

9. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi'nin gerçekleştirilmesi için başından beri yoğun çaba sarf eden başta Kocaeli Üniversitesi Rektörü olmak üzere kurumun tüm çalışanlarına ve İLEM'in kıymetli mensuplarına içtenlikle teşekkür ederiz. Ayrıca, bildirilerin kabul ve değerlendirme sürecinde katkılarını bizden esirgemeyen bilim kurulu üyelerine müteşekkiriz. Kuşkusuz, en büyük teşekkür çalışmalarıyla kongreye ve bu kitaba katkı veren genç akademisyenleredir. Kongre sonuçlarının yer aldığı bu çalışmanın akademik camiaya özgün katkılar sunmasını, lisans ve lisansüstü çalışmalarına kaynak teşkil etmesini temenni ediyoruz.

Burak Yuvalı & Latif Karagöz & Taha Eğri
9. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı Editörleri

İÇİNDEKİLER

İLAHİYAT

Ali Satılmış
Kuantum Teorisi, Felsefesi ve İspât-ı Vâcip: İmkânlar ve Sınırlılıklar 15

Ayşegül Toprak
Buhârî'nin Es-Sahîh'inde Temrîz Sîgası Kullanımı ve Muhaddislerin Bu Hususta Değerlendirmeleri 37

Furkan Ramazan Öge
Mâtürîdî'den Hareketle Nübüvvetin ve Ona Duyulan İhtiyacın Delilleri 49

Gülbahar Peynirci
İslam Hukuku-Tıp Mukayesesinde Ölümün Tanımlanması ve Organ Nakli Yaklaşımlarına Etkisi 63

Hande Alparslan
Üç Mescid Hadisi: Hadisin Metin İncelemesi ve Mescid-i Aksâ Üzerine bir Değerlendirme 77

Hüseyin Yürekli
Şîa ve Ehl-i Sünnet Hadis Kaynaklarında Hz. Fâtıma'nın Faziletine Dâir Bazı Rivâyetlerin Genel Mukâyesesi 91

İskender Cüre
Tekke ve Zaviyelerin Kapatılmasından Sonra Türkiye'de Tarikatlar: Cumhuriyet Döneminde Cerrahilik 103

Kevser Demir Bektaş
Son Dönem Mutezilesi'nde Keramet 117

Mahmud Emini
Fârâbî'nin Âdil Savaş Kavramı ile Fıkıh Literatüründeki Cihad Kavramının Karşılaştırılması ve Değerlendirilmesi 135

Merve Öztürk
Hicaz'da Sindli Bir Hadis Âlimi: Muhammed Âbid Es-Sindî 153

Mustafa Özgür
İslam Ceza Hukukunda İnfazda Hata ve Kastı Aşma 167

Ömer Tarık Kara
Yuhannâ Ed-Dımaşkî'nin Kelam Tartışmalarına Etkisi 179

Sümeyra Hatice Sandıkçı
İtâb Ayetleri Çerçevesinde *Keşşâf'ta* Peygamberlerin İsmeti 203

MİMARLIK VE ŞEHİRCİLİK

Gülay Kurt
Kapalı Çarşı Anıt Eser Yönetim Kriterleri 225

Kamile Manav
Mesken Türleri ve Bu Meskenleri Yaşanır Kılan (Hayat Veren) Mimarlık Kavramlarının Farklı Disiplinlere Göre Niteliksel Bir Değerlendirmesi 241

Kübra Uslu
Ahmed Vefik Paşa ve Bursa'nın Modernleşmesi Üzerine Bir İnceleme 263

PSİKOLOJİ

Aysun Akyürek & Mehmet Kaya
Meslek Eğitim Kurslarına Katılan İşsiz Bireylerin Kariyer Streslerinin Ölçülmesi 291

Merve Bilgiç
Yalnız ve Lider Ortaokul Öğrencilerinin Akademik Başarılarının İncelenmesi 307

Muhammed Mustafa Solmaz
Kültürel Bir Din Psikolojisinin İmkânı ve Gerekliliği 321

SANAT

Bahargül Ataş
19. Yüzyıl Osmanlı Sanatında Bürokrasi ve Devlet Protokolünün Mimari Bir Temsili: Yıldız Cami 335

Emel Başaran
Ayvacık Osmanlı Dönemi Mezar Taşı Kitabeleri 349

Melike Temiz
Nâme-i Hümâyûnların Tezyinat Özellikleri ve Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki II. Mahmud'a Gönderilen Bazı Nâmelerin İncelenmesi 367

Muhlisahon Rustamova
Erken Dönem Orta Asya Mihrapları ve Bezemeleri 399

Ülkü Türkoğlu
Tell Halaf Seramik Kültüründe Estetik 417

SİYASET VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER

Ahmet Müdderisoğlu
İkinci Dünya Savaşı Sonrası Türkiye Cumhuriyeti'nin Batı Bloku'na Yakınlaşma Süreci 435

Ayşe Şener
Yeni İpek Yolu Projesi Kapsamında Çin'in Orta Asya Politikası 447

Fatih Yoncalık
İran-ABD İlişkileri Bağlamında İran'ın Nükleer Programının Değerlendirilmesi 463

Gizem Bolat
Toplumsal Güvenlik ve Güvenlikleştirme: Almanya'daki Alternative Für Deutschland (AfD) Partisi Örneği 473

Ayşenur Aydın & Gözde Mortepe
Modern İpek Yolunun Çin ve Türkiye'ye Etkileri 489

Hamza Yurteri
Amerikan Grand Stratejisi'ndeki Dönüşümün Orta Doğu'ya Yansımaları 503

Kamile Üstün Özden & Melisa Doğan
Neoliberalizm Karşıtı Toplumsal Hareketler: Sarı Yelekliler Hareketi 523

Oğuzhan Manioğlu
Realite ve İdealizmin Çatışması: Siyaset ve Ahlâk 535

Orhan Yıldırım
Post-modern Dönemde Bir Siyaset İmkânı Olarak Radikal Demokrasi 547

Serkan Dere
11 Eylül Sonrası Vasat 'tan Radikalizm'e: İslami Silahlı Mücadele 561

Yunus Emre Selvi
Siber Güvenlik Bağlamında Stuxnet Saldırısı 577

İLAHİYAT

Kuantum Teorisi, Felsefesi ve İspât-ı Vâcip: İmkânlar ve Sınırlılıklar

Ali Satılmış*

Öz: Modern fiziğin günümüzdeki en çarpıcı keşfi kuşkusuz kuantum teorisinin ortaya atılmasıdır. XIX. yüzyılın başından itibaren şekillenmeye başlayan kuantum teorisinin ilk adımını, 1900 yılında Max Planck tarafından gerçekleştirilen 'kara cisim ışıması' deneyi sonucu radyasyonun paketçikler (kuanta) halinde yayıldığının keşfi teşkil eder. Ardından Albert Einstein'in foto-elektrik olayına dair deneyleri ve meşhur çift yarık deneyi gibi kuantum teorisinin farklı yönleri birbirinden bağımsız pek çok teste tabi tutulmuş ve günümüzde atom-altı gerçekliğin neredeyse tartışmasız bir açıklaması haline gelmiştir. Bu tebliğde, kuantum teorisinin fizikî yönünden ziyade gerçekliğe dair tasavvurumuzu etkileyen felsefî yönüne mercek tutulmak suretiyle kelâm ilminin en temel esası olan ispât-ı vâcip meselesine getirebileceği yeni açılımların imkân ve sınırlılık zemini değerlendirilmiştir. Kelâmcıların ispât-ı vâcip konusunda kullandığı 'hudûs delili' ya da 'kozmolojik argüman'ın dayandığı fiziksel paradigmanın sürekli değiştiği göz önünde bulundurulunca, kuantum teorisinin değerlendirilmesi hususunun kelâm ilminin dinamizmi açısından ehemmiyeti haiz olduğu anlaşılmaktadır. Bu suretle tebliğin esas amacı kuantum teorisinin kendi mahiyeti itibariyle tahlili değil, kelâm ilmine sağlayabileceği potansiyellerdir. Öncelikle kuantum fiziğinin gelişim süreci kısa bir şekilde tasvir edilerek, teorinin kelâm ilmi ve Tanrı'nın varlığını ispat sadedinde önemli olabileceği düşünülen gözlemcinin rolü, belirsizlik ilkesi, yerel olmama gibi fenomenleri barındıran Kopenhag yorumu üzerinden bir değerlendirmesi yapılmıştır. Söz konusu değerlendirmeler genel olarak; kuantum belirsizliklerini belirlemede Tanrı'nın rolü, kuantum boşlukları ve Tanrısal etkinlik, kuantum fenomenleri ve mucizelerin imkânı, kötülük problemi ve kuantum alanı gibi teolojik alana taalluku olan hususlar üzerinden ilerlemiştir. Süreksiz bir doğa ve indeterminist bir yapıyı öngören kuantum teorisinin kelâmın hudûs-i âlem, hüsün-kubuh, halku ef'âli'l-'ibâd gibi temel meselelerinde yeni ufuklar açacağını düşünüyoruz.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Fizik, İspât-ı Vâcip, Kuantum Teorisi, Hudûs Delili/Kozmolojik Argüman

* Arş. Gör., Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi; İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri/Kelâm, Yüksek Lisans Programı.
İletişim: alisatilmis42@gmail.com.

Giriş

Genel anlamda varlığa dair yargılarımız iki kaynaktan neşet eder: "Kutsal" teolojik kaynak ve "*profan*" bilimsel kaynak. Kabaca ifade etmek gerekirse din ile bilim bu iki kaynaktan elde edilen bilgilerin kurumsallaşmış halleridir. Tarih boyunca bu iki alanın birbirine göre konumu tartışılmış ve din-bilim ilişkisi hakkında pek çok görüş belirtilmiştir. Kesin bir ayrılığı benimseyenler olduğu gibi tam bir eşitliği savunanlar ve kısmî bir ilişkiden yana olanlar da olmuştur (Peterson, Hasker, Reichenbach, & Basinger, 2017). Kelâm ilminin din-bilim ilişkisine bakışı ise mezheplere göre farklılık arz etmektedir. Fakat genel itibariyle kelâmcılar, bilimsel verileri kullanmışlar ve gaibe taalluk eden hususlarda bile bilimsel bilgiyi bir ölçüt olarak kullanmaktan çekinmemişlerdir. Bununla birlikte akılla kavranamayan salt şer'î konularda -Mu'tezile dahil- dinin önceliğini teslim etmekten de geri durmamışlardır (Çelebi, 2006).

Bilimsel bilgiler sürekli değişse de varlığı -en azından unsurlarını- anlamamız açısından oldukça önemli bir kaynaktır. Bu bağlamda bilimsel verilerin naslarla doğrudan çatışması mümkün görünmemektedir. Nitekim nasların tabiatı varlığa dair teknik-bilimsel bilgiler vermekten ziyade varlığa bakış açısını tayin etme noktasında tezahür etmektedir. Kaldı ki nasların salt şer'î konular dışında açık lafızlarla konuştuğu hususlarda dahi tevil imkânı her zaman önümüzde durmaktadır. Kelâm ilmi çerçevesinde bu imkânın oldukça verimli bir şekilde kullanıldığını müşahede etmekteyiz.[1]

Felsefî mirasın İslâm dünyasına intikali sonucunda kelâm ilminin kurucuları olan Mu'tezile alimleri bu mirası tetkik edip kelâmın belirli meselelerini açıklığa kavuşturma konusunda yararlanmışlardır. Belirtmek gerekir ki bilimsel mirasın kelâm ilmine dahil olması genellikle dakîk konular dahilinde gerçekleşmiş, celîl konularında ise bilimsel bilgiden ziyade nasların yorumlanması ön planda olmuştur.[2]

Fiziksel veriler; kelâmın, varlığın değişime konu olmasını kanıtlama yolunda kullandığı en önemli kaynakların başında gelmektedir. Hareket ve hareketin tabiatı, arazlar hatta irade gibi konularda bile fizik/tabiat bilgisi kelâmcıların baş kaynağı olmuştur. Örneğin, kelâm ilminin Tanrı'nın varlığına dair kullandığı birincil kanıt, Batı'da *Kalām Cosmological Argument* şeklinde tabir edilen hudûs delilidir. Hudûs delili, temelde âlemin cevher ve arazlardan oluşması şeklindeki fiziksel bir bilgiden hareketle onun değişime konu olması dolayısıyla başlangıçlı ve sonlu olması/hâdis olması gerektiği öncülüne götürür. İşbu öncül ise tümdengelimli kıyasın ikinci öncülü kılınarak, âlemin bir yaratıcısının olması gerektiği sonucuna ulaşılır. Bununla birlikte söz konusu kıyasta kullanılan her bir öncül yine başka bir kıyasın

1 Ehl-i Hadis ve Selefiyye haricinde tevil, genellikle kelâmcıların kullandığı en önemli metotlardan biridir.

2 Kelâm ilminin celîl ve dakik konularına dair bir tahlil için bkz.; (Fude, 2015).

sonucudur. Böylelikle detaylı bir aklî ve tabii delil örgüsü elde edilmiş olur. Hudûs delilini detaylıca şöyle formüle edebiliriz:

1. Her hâdisin bir muhdisi vardır.
    a. Değişime konu olan her şey hâdistir.
    b. Hâdislerden hâli olmayan her şey hâdistir.
        - Âlem, cevher ve arazlardan meydana gelmiştir.
        - *Arazların değişime konu olduğu müşahede ile sabittir.*
        - *Cevherler arazlardan hâli olamaz.*
        - *O halde cevherler de değişime konu olmaktadır.*
    c. Cevher ve arazlar değişime konu olmaktadır.
        - halde âlem de değişime konu olmaktadır.
    d. Âlem değişime konu olmaktadır ve hâdislerden hâli değildir.
    e. O halde âlem de hâdistir.
2. Âlem hâdistir.
3. O halde âlemin de bir muhdisi vardır.

Ana kıyasın birinci öncülü olan "her hâdisin bir muhdisi vardır" önermesi, teselsül ve devrin aklen batıl oluşundan hareketle bedîhî olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla kelâmcılar kıyasın ikinci öncülü olan "âlem hâdistir" önermesi üzerinde durmuşlardır. Âlemin hudûsünü ise büyük ölçüde fiziksel görüye (müşahede) dayalı olan cevher ve arazların tabiatı üzerinden ispatlamaya çalışmışlardır. Cevher, sözlükte "kendi başına bulunan, değişmeyen öz varlık" anlamına gelmektedir. Cevherin üç boyut açısından da bölünemeyenine kelâmcılar *cevher-i ferd* ya da *cüz-ü lâ yetecezzâ* demişlerdir (Topaloğlu & Çelebi, 2010, s. 62). Araz ise "sonradan ortaya çıkan, varlığı devamlı olmayan" şeklinde tanımlanmıştır (Topaloğlu & Çelebi, s. 31). Cevher ve araz kavramlarının kelâm ilminde tartışılmasına sebep olan atomculuk görüşünün ilk olarak Ebû'l-Huzeyl el-Allâf tarafından benimsendiği hususunda genel bir kanaat vardır (Gardet & Anawati, 2017, s. 99). Ebû'l-Huzeyl'in atomculuk fikrinin ise Demokritos ve Epiküros kaynaklı olduğuna dair görüşler mevcuttur (Wolfson, 2016, s. 357). Atomculuk, hudûs delili için kilit olsa da bu fikre karşı çıkanlar da olmuştur. Nazzâm başta olmak üzere Cüveynî ve Gazzâlî'nin atomculuk fikrine dair eleştirileri olduğu kaydedilmektedir (Bulğen, 2017). Özellikle Nazzâm'ın Ebû'l-Huzeyl ile yaptığı tartışmalar konumuz açısından da önemi haizdir. Nitekim kuantum fiziğinin, Nazzâm'ın *tafra* ve *kümûn-zuhûr* teorilerini destekleyici nitelikte fenomenleri barındırdığını göreceğiz. Bununla birlikte kuantum fiziği-

nin atomculuk fikrini dışlamadığını da belirtmemiz gerekir. Çünkü nihai tahlilde kuantum fiziği, parçacık fiziğinden doğmuştur.

Kuantum fiziği, 20. yüzyılda ışık ve parçacık araştırmaları sonucu elde edilen verilerle ortaya çıkan, fiziğin alışılmadık bir yorumudur. Temelde atom-altı dünya ile ilgilenen kuantum fiziği, gerçekliğe bakış açımızı değiştiren fenomenleriyle bilim dünyasında büyük yankı uyandırmış ve bazı yönleri halen tartışılan bir teoriler yumağıdır. Kuantum teorisinin kelâm ilmiyle ilgisine gelince; üstte zikrettiğimiz hudûs delili için açtığı bazı imkânlar, bu teorinin kelâm ilmi açısından değerini artırmış ve hudûs delilinin güncellenmesi açısından da dikkate alınmasını gerektirmiştir. Teori, delil örgüsünün tümüyle değil, ikinci öncül olan âlemin cevher ve arazlardan müteşekkil olmasıyla alakalıdır. Kuantum teorisinin süreksiz bir dünya ve indeterminist bir yapıyı önermesinin ve ayrıca mikro yasaların; maddenin yapısını dolayısıyla evrenin kumaşını yönetmesinin, kelâm ilminde cevher ve arazlardan oluşan âlemin hâdis oluşunu ispat sadedinde yeni bir bakış açısı getirdiği kanaatindeyiz.

Cevher ve Arazların Kuantum Fiziğindeki Konumu Nedir?

Genellikle karıştırılan bir hususu açıklığa kavuşturmakta fayda görüyoruz: Kelâm terminolojisinde kullanılan "cevher-i ferd" modern fizikteki "atom" anlamına gelmemektedir. Hatta diyebiliriz ki cevher ve arazlar çoğu zaman felsefî ve teorik zeminde tartışılmıştır. Çünkü kelâmcılar fizikçi değildir. Fakat fiziksel verileri kullanmaktan da geri durmamışlardır. Dolayısıyla cevher-i ferdi teorik olarak bölünemeyen parça olarak anlamamız gerekir. Parçacık fiziğinde şu ana kadar tespit edilebilen en küçük/temel parçacıklar ise kuarklardır (Bulğen, 2015, s. 428). Kuarklar kendinden daha küçük parçacıklara -şimdilik- bölünemeyen ve aynı zamanda hiçbir zaman yalnız başına bulunamayan temel parçacıklardır. Atomun parçalanmasından sonra temel parçacıkların keşfedilmesine dair yürütülen en büyük proje, İsviçre'deki CERN laboratuvarında gerçekleştirilmektedir. Şu ana kadar kuarklar, leptonlar ve bozonlar gibi onlarca atom-altı temel parçacık keşfedilmiş ve buna dair deneyler halen devam etmektedir. Bu bağlamda cevher-i ferdin günümüz fiziğinde hangi parçacığa tekabül ettiğini söylemek mümkün görünmemektedir.

Zikredilen bilgiler ışığında atomun unsurları düşünüldüğü zaman kelâm terminolojisinde atom için *cisim* tabiri daha yerinde olacaktır. Peki, arazların konumu nedir? Esasında arazlar, kelâmcılar nezdinde dahi ihtilaflı bir konudur. Bazıları arazları reddederken[3] bazıları yalnızca arazları kabul etmiş, bazıları ise onların nesnel gerçekliğinin olmadığına kail olmuştur (En-Nesefî, 1993)[4]. Fakat arazların cevherlerde kaim olan ve onların vasıflarının

3 Nazzâm, hareket hariç diğer arazların varlığını reddeder (el-Eş'arî, 1963, s. 191).

4 Nesefî'nin aktardığına göre Saîd el-Kattân (yani İbn Küllâb el-Basrî), arazların hisse konu olamayacağını düşünür. Ona göre örneğin bir mütekellim konuştuğunda muhatabın duyduğu şey "kelâm" yahut "ses" değil bizzat mütekellimin kendi zatıdır.

kendileriyle tayin edildiği değişken unsurlar olduğu hususunda genel bir kanaat vardır. Renk, koku, tat, sıcaklık gibi pek çok araz vardır. Çoğu alime göre ikili tasnif ile dört temel araz bulunur; içtimâ (birleşme) ve iftirâk (ayrılma), hareket ve sükûn (hareketsizlik). Bunların temel arazlar olarak nitelendirilmesi cevherlerin bu arazlardan birine mutlaka sahip olmak durumunda olması sebebiyledir. Aynı şekilde her ikisinden bir anda da hâli olamazlar. Örneğin hem hareketli hem de sâkin yahut ne hareketli ne de sâkin olan bir cevher akla aykırıdır. Kuantum fiziği bağlamında arazları temel parçacıklara[5] benzetebiliriz. Standart modele göre *fermiyon* adı verilen madde temelli parçacıklar ile *bozon* adı verilen kuvvet taşıyıcı parçacıklar bulunmaktadır. Örneğin *kuarklar*, proton ve nötronun temel yapı taşı iken onları bir arada tutan gluon ise güçlü nükleer kuvvetin taşıyıcısıdır (Gribbin, 2016). Atomların birbirleriyle etkileşimi, göze görünür olması için yaydığı ışık tayfı, kimyasal tepkimeler gibi değişken özellikleri genellikle en dış kabuğundaki elektronların hareketinden neşet eder. Cevherleri ancak arazları vasıtasıyla tanıyabildiğimiz gibi atomları da temel parçacıkları vasıtasıyla tanımlar, elektronlarının hareketi sonucu yaydığı yahut soğurduğu fotonları vasıtasıyla görürüz. Ayrıca kuantum fiziğinde elektronların gözlemlenmeden önceki konum ve momentumları tam olarak bilinemediği için ancak çekirdek etrafındaki olası yerleri tespit edilebilir. Gözlemlendiklerinde ise bu "olasılık bulutundan" çıkıp tek bir forma bürünürler. Tüm bu tuhaf özellikleri ve aynı zamanda boyutsuz olmaları sebebiyle temel parçacıkların kelâmî terminolojide pek çok araza tekabül edebileceğini söyleyebiliriz. Her bir temel parçacığın kendisiyle etkileşime girdiğinde yok olup saf enerjiye dönüştüğü bir anti-parçacığı bulunmaktadır. Elektron özelinde "pozitron" onun anti-parçacığıdır. Birbirine zıt arazlar da buna benzer bir özellik göstermektedir. Arazlar ve temel parçacıklar arasında oldukça büyük benzerlikler bulunmakla birlikte bu benzetmelerin tümüyle gerçeği yansıttığını iddia etmiyoruz.

Bu tebliğde izleyeceğimiz metot mukayeseli tahlil şeklinde olacaktır. Dolayısıyla tebliğden teknik-fiziksel bir sunum beklenmemelidir. Ayrıca tebliğ, kuantum fiziğinin hudûs delilinin alternatifi olduğu iddiasını içermemektedir. Hudûs delili dahil diğer delillerin/argümanların Tanrı'nın varlığını bilimsel olarak açıklamadığı bilakis Tanrı inancının makûliyetini artırdığını düşünüyoruz. Nitekim Tanrı'nın varlığı bilimsel sahanın konusu değil, kelâm ve felsefenin konusudur. Bununla birlikte iki sahanın kesin çizgilerle ayrıldığını da söyleyemeyiz. Fiziksel verilerin çağdaş kelâm araştırmalarında önemli olduğunu düşünüyoruz. Bu sebeple günümüzdeki en geçerli fiziksel yorum olan kuantum teorisini ele almayı uygun gördük. Ancak bilimsel verinin sürekli değiştiğini göz önünde bulundurmak suretiyle kesin yargılardan kaçınmayı yeğledik. Bilimsel verilerin sürekli değişmesi, onların değersiz olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Bilakis günümüz için oldukça değerlidir ve dinî sahada kullan

5 Atom altı temel parçacıklar, bilinen hiçbir alt yapısı olmayan fundamental parçacıklardır. Bunlar evreni oluşturan maddelerin temel yapıtaşlarıdır.

nılmalıdır. Nitekim kuantum teorisi, kriptolojiden psikolojiye pek çok alanda kullanılmaktadır. Dolayısıyla dinî konularda kullanılmasının önünde hiçbir engel yoktur. Bu durumun dinî-kelâmî alanın dinamik kalmasını sağladığı kanaatindeyiz. Kuantum teorisinin dinî ve felsefî yorumlarına dair Türkiye'de birtakım çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalara; Mehmet Bulğen'in *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* isimli doktora tezi, Caner Taslaman'ın *Allah, Felsefe ve Bilim* ile *Kuantum Teorisi, Felsefe ve Tanrı* isimli kitaplarının yanı sıra Erkan Duysan'ın *Gazali'nin Nedensellik Anlayışı ve Kuantum Fiziği: Kopenhag Yorumu Belirsizlik İlkesinin Karşılaştırılması* isimli yüksek lisans tezi ve Kenan Sevinç'in *Kuantum Fiziği Bağlamında Din-Bilim İlişkisi* adlı yüksek lisans tezi örnek verilebilir. Ayrıca Mehmet Bulğen'in "Atomdan Kuantuma: Fizikteki Gelişmelerin Kelama Etkisi" adlı makalesi ve Ahmet Mekin Kandemir'in tercüme ettiği Karen Harding'e ait *Dünden Bugüne Nedensellik: Gazzali ve Kuantum Teorisi (orj. Causality Then and Now: Al Ghazâlî and Quantum Theory)* isimli çalışması da zikredilebilir.

Kuantum Fiziğinin Doğuşu ve Gelişimi

Kuantum fiziğine genel olarak atom-altı fiziği diyebiliriz. Atom-altında cereyan eden olayların ve fenomenlerin gerçeklikle ilişkisinin yorumlanması ise kuantum felsefesi olarak zuhur etmektedir.

Atomun Tarihçesi

Atomculuk fikrinin mimarı genellikle Demokritos (MÖ 460-370) olarak anılır. Ancak sanılanın aksine ontolojik olarak bölünemeyen parça kavramından ilk bahseden kişi Leukippos'tur (MÖ V. yüzyıl) (Taslaman, 2015, s. 26). Atomculuk fikrini öğrencisi Demokritos sistematize etmiş ve "*athomos*" kavramını ortaya atmıştır. "A-thomos" Antik Yunancada bölünemeyen demektir. Atomculuk ekolüne göre madde, bu bölünmeyen atomlardan teşekkül etmiştir ve bu atomlar sonsuz sayıdadır (Aristoteles, 1990, s. 14). Ezelî bir alem tasavvuruna sahip olan Demokritos'a göre atomların hepsi aynı özelliklere sahip olup, görünen dünyadaki farklılıklar atomların diziliş farkından kaynaklanmaktadır. Değişimler ise bu atomların yer değiştirmesinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla görünen dünyada tek gerçeklik atomlardır. Bunun dışındaki şeyler ise düşseldir. Bu materyalist atomculuğu büyük ölçüde Epiküros geliştirmiş ve Lukretius tarafından da benimsenmiştir (Heilborn, 2017, s. 23).

Grek düşüncesindeki söz konusu atomculuk anlayışı, yalnızca mekanik ve Tanrısız bir evren tasavvuruna sahip olanlar tarafından savunulmamıştır. İslâm düşüncesinde Mu'tezile Hicrî 3. yüzyıldan itibaren başlayan tercüme hareketleri sonrası atom fikrini benimsemiş ve cevher-araz teorisi ile Yaratıcı'nın varlığını hudûs delili ile açıklamaya çalışmıştır. Daha sonra Ehl-i Sünnet'in de hudûs delilini benimsediğini görüyoruz.

Günümüzde ise atom dediğimiz şey proton, nötron ve elektrondan teşekkül etmiş bir bütündür. Proton ve nötronlar *kuark*lardan oluşmuş belirli bir kütleye sahip olan atomun çekirdeğini ve kütlesinin çoğunu teşkil eden parçacıklardır. Elektron ise boyutu olmayan,

çekirdeğin etrafında dönen ve yine sanılanın aksine belirli yörüngelerde değil olasılıklar bulutunda belirsiz bir konumda seyreden aktif bir parçacıktır. Dolayısıyla zikrettiğimiz üzere kelamcıların cevher-i ferd dedikleri şey ile günümüz fiziksel atom anlayışı karıştırılmamalıdır.

Aristoteles Fiziği ve Kopernik, Kepler ve Galileo ile Yaşanılan Değişim

Aristoteles fizikten müstakil bir b/ilim dalı olarak bahseden ilk figürdür. Onun ikili ilimler tasnifinde riyaziyyât/matematik ve ilâhiyyât/metafizik ile birlikte tabiiyyât yani fizik bilimi teorik bilimler kümesinin altında konumlanmaktadır (Ross, 2002, s. 83). Aristo ve onun etkilediği Orta Çağ bilim anlayışında cisimler, madde ve suretin birleşiminden meydana gelen karışımdır. Madde sonsuz olup *heyûlâ* denilen suretsiz ilk varlığa dayanmaktadır. *Heyûlâ*'dan dört unsur, dört unsurun karışımından ise ay altı alemdeki hayvan, bitki ve mae denler teşekkül etmiştir (Aristoteles, 1990). Ezeli kabul edilen ay üstü alem ise esîr/ether denilen unsurdan teşekkül edip oluş ve bozuluşa mahal teşkil etmez. Maddenin dördüncü nedeni[6] olan gâî/ereksel nedeni bilmek bilimin işidir. Aristoteles fiziği Orta Çağ İslâm dünyası ve Hristiyan teolojisini büyük ölçüde etkilemişti. Ayrıca kozmolojide Ptolemius (Batlamyus) ve tıpta Galen (Câlinus) hâkim paradigmayı oluşturuyordu.

Kopernik, 1517 yılında güneş merkezli (heliosentrik) bir alem fikrini öne sürerek, Batlamyus kozmolojisine ilk darbeyi vurdu. Kepler ise güneş sisteminin matematiksel modelini sunarak yeni bilimin metodolojisinin başlangıcını kuruyordu. Galileo da bir rahip olarak ilk gözlemlerini yaptığı zaman güneş merkezli alem tasavvuru büyük ölçüde kabul görmeye başladı. Tabi ki bu süreçler kilisenin baskısı sonucu sancılı bir şekilde geçmişti. Ama bu düşünürlerin hiçbiri güneş merkezli âlem tasavvurunu kendi dindarlıklarıyla çelişkili bulmud yorlardı. Galileo, Aristocu tabiat anlayışını eleştirerek, değişimin maddenin hızı ve kütlesiyle ilişkili olduğunu düşünüyordu (Hawking, 2019).

Isaac Newton Fiziği

Newton, Kopernik-Kepler-Galileo'nun izinden giderek Aristocu fiziği eleştirdi. Onun modern fiziğin kurucusu olduğu kabul edilir. İlk defa bütüncül bir kozmoloji sistematiği geliştiren Newton, fizik ve matematiği birleştirerek *Principia* isimli eserini vücuda getirmiştir (Gribbin, 2016, s. 21). Evrensel çekim kanununu ortaya atan ilk kişi Newton olmuştur. Statik bir evren tasavvuruna sahip olan Newton, evrenin Tanrı'nın varlığına dair en büyük delil olduğunu düşünmekte ve matematiği de Tanrı'nın evrendeki dili olarak telakki etmekteydi. Mekanik bir evren anlayışında olmasına rağmen, Tanrı dilediğinde bu yasalara müdahale edebilirdi (Doko, 2011).

6 Maddenin dört sebebi/illeti vardır: (1) maddî illet, (2) sûrî illet, (3) fâil illet ve (4) gâi illet (Ross, 2002, s. 93). Bu illetleri bir kılıç üzerinden düşünecek olursak, kılıcın maddî illeti demir yahut yapıldığı maden türü; sûrî illeti keskin, uzun ve yassı formu; fâil illeti onu yapan demirci ve gâî illeti de muharebede düşmanı öldürmek şeklinde sıralanabilir.

İlk Bilimsel Atom Modelleri

John Dalton Atom Modeli

Bildiğimiz anlamda atomların ilk modellemesini yapan kişi John Dalton olmuştur. 1803-1809 yılları arasında yaptığı kimyasal tepkime deneyleri sonucu bu tür olayların atomların yer değiştirmesi sonucu olduğunu öne sürdü (Bulğen, 2015).

Dalton'un önerdiği atomlar küre şeklinde olup, herhangi bir artı-eksi yüke sahip değildi. Ayrıca atomlar parçalanamazdı. Dalton'un zamanında henüz atom seviyesini gözlemleyebilecek teknik olmadığı için, yalnızca sonuçlar üzerinden teori üretiliyordu. Ayrıca bu atom modelinin içinden bahsedilmemekteydi. Yine de günümüze değin geliştirilen modele lere ilk basamak olması açısından değerli bir adımdır.

Joseph John "J.J." Thomson Atom Modeli

Dalton'un çalışmalarından atomun elementten elemente farklılık arz ettiği biliniyordu. Ancak Thomson bu modeli geliştirerek farklı atomlarda ortak bir parçacık olan elektronu keşfetti (Hawking & Mlodinow, 2012). Thomson atomların pozitif yahut negatif yüklü olduğunu da ortaya koyan ilk kişidir.

Thomson atomun temel parçacıklardan müteşekkil olduğunu kanıtlamasına rağmen günümüzde halen atom terimi yaygın olarak kullanılmaktadır. Thomson'un atomu bir kürenin içine rastgele dağılmış elektron atomlarının serbest dolaştığı bir sistemi öngörmektedir. Bu yüzden bilim camiası Thomson'un modeline "üzümlü kek" tabirini uygun görmüştür (Misli & Yılmaz, 2017).

Ernest Rutherford Atom Modeli

1911 yılında Rutherford güneş sistemine benzeyen bir atom modeli ortaya koydu. Çoğumuy zun zihninde atom halen bu şekilde canlanmaktadır. Buna göre atomun içinde merkezinde yoğunlaştırılmış bir çekirdek bulunmalıydı. Bu çekirdek pozitif yüklü parçacıklardan müteşekkil olup elektronlar tıpkı gezegenlerin güneşin etrafında dönmesi gibi serbest dolaşıyorlardı. Bu atom modelinde elektronlar ve çekirdek arasında büyük boşluklar vardır ve atomun toplam kütlesinin yalnızca %0.0000000000001'i parçacıklardan oluşur. Geri kalanı ise boştur.

Rutherford yüksüz parçacıklardan bahsetse de bu daha sonra kanıtlanmıştır. Bu modelin en önemli çıkmazı nasıl olup da elektronların çekirdeğin çekim gücüne kapılıp üzerine düşmesi sonucu atomun bozunmadığı paradoksudur. Ayrıca bu model atomdan yayılan

spektrumları[7] öngörmüyordu.

Neils Bohr Atom Modeli

Öncekine göre daha kararlı bir şekilde düzenlenen bu atom modeline göre elektronlar belli uzaklıktaki yörüngelerde kararlı bir şekilde hareket ederler. Bu yörüngeleri iç içe geçmiş kabuklar gibi düşünebiliriz. Her bir kabuk farklı enerji düzeylerini ifade eder. Elektronların en dış kabuğu kimyasal tepkimelerin gerçekleştiği elektron değişimlerine sahne olur. Bu yüzden en yüksek enerji düzeyleri en dış kabuklarda meydana gelmektedir. En iç kabukta kararlı bir atom için en az iki elektron olmalıdır.

Bohr'un bu modeli kararlı bir atom modeli sunuyordu. Üstelik atomlardan yayılan elektrik fotonlarını da başarılı bir biçimde açıklıyordu. Buna göre elektronlar aşağı enerji düzeyine indikçe iki kabuk arasındaki enerji farkı miktarınca foton (foto-elektrik) yayılımı yapıyordu. Elektronların bir üst seviyeye çıkması demek, söz konusu elektrona dışarıdan bir müdahale (foton ya da lazer tutulması) sonucu olabilirdi. Bu enerji düzeyleri arasındaki geçiş "kuantum sıçraması" olarak adlandırılır ve ilginç bir şekilde Nazzâm'ın *tafra* teorisine oldukça yakındır. Fakat yine de bu "sıçrama" fenomenine şüpheyle yaklaşılmaktadır. Son araştırmalarda elektronların iki seviye arasına girmeden "sıçrama" yapmadığı, bilakis seviyeler arasında akıcı ve devamlı bir geçiş yaptığı gözlemlenmiştir (Ornes, 2020). Tıpkı Zenon paradoksları ve Ebû'l-Huzeyl-Nazzâm hareket tartışmaları gibi kuantum fizikçileri de parçacıkların sağ duyuya aykırı fenomenleri karşında ikiye bölünmüş durumdadır.

Bohr'un modeli yine de karmaşık atomların yaydığı foto-elektrik fenomenini açıklamada yetersizdi. Ayrıca elektronların yerlerini bu kesinlikte bilmenin imkânsız olduğu kanıtlanmıştı. Artık kuantum atom modeline bir adım daha yaklaşılmıştı.

Atomların Oluşumu

Atomların oluşumu büyük patlamadan biraz sonraya kadar gider. Teoriye göre büyük patlamadan birkaç saniye sonra hidrojen ve helyum gibi basit ve kararlı atomlar oluşmaya başlamıştır (Doğan, Mihriban (Çev.), 2019). Yani ilk defa bir proton ve nötron bir araya gelmiş ve elektronun da eklenmesiyle hidrojen atomu oluşmuştur. Aslında bu fenomen madde-antimadde çatışması problemine değin gitmektedir. Parçacıkların bir araya gelmesi evreni yönettiği düşünülen dört temel kuvvetin doğmasına zemin teşkil etmiştir. Bunlar; Newton'un keşfettiği kütle çekim kuvveti, atomu bir arada tutan güçlü ve zayıf nükleer kuvvetler ve elektromanyetik kuvvettir.

7 Atomdan yayılan ışık tayfı.

Evrendeki cisimlerin takip ettiğini düşündüğümüz daha pek çok temel yasası vardır. Bunlardan konumuzla ilgili birkaçını zikredelim:

Termodinamik Kanunları

- Sıfırıncı Yasa: İki cisim üçüncü bir cisimle aynı sıcaklıkta ise, bu iki cisim de aynı sıcaklıktadır. Sistemler arası ısı alışverişi ile ilgili bu kanun diğerlerinden sonra keşfedildiği için "sıfırıncı yasa" adını almıştır.
- Birinci Yasa: Isı ile enerji arasındaki ilişkiyi açıklayan bu yasa evrendeki toplam madde ve enerji miktarının korunumunu ifade eder. Enerji varken yok, yokken var edilemez, ancak başka bir şekle bürünür. İş yapmadan maddelerin ısınamayacağını öngören bu yasanın istisnası yıldızlardır.
- İkinci Yasa: Birinci yasaya ek olarak ısı ve işin birbirine çevrilebilme yollarını sınayan bu yasaya göre, ısıyı düşürmek istiyorsanız enerji harcamanız gerekir. Aynı şekilde yükseltmek için de. Aksi takdirde sistem stabil kalacaktır. Örneğin suyu dondurmak istiyorsak buzdolabına koymamız gerekir yani elektrik enerjisi harcamak lazım gelir. Yoksa suyumuz oda sıcaklığına dengelenip stabil kalacaktır. Bu yasaya göre hiçbir zaman ısı tam olarak işe çevrilemez, aksi takdirde daimî hareket makinesi üretilebilirdi.
- Üçüncü Yasa: Bu yasa mutlak sıfır derecede (0 Kelvin/273- Santigrat) tüm parçacıkların entropi[8]lerinin sabite yaklaşarak işlerin durmasını öngörür. Evrenin muhtemel sonlarından biri de bu kanunun gerektirdiği sondur. Buna göre evrendeki maddeler gittikçe birbirinden uzaklaşarak entropileri tedricen eşitlenmektedir. En sonunda evrenimiz hiçbir ısı ve işlemin sürmediği soğuk ve karanlık bir mekâna dönüşecektir.

Evrensel Çekim Kanunu

Newton tarafından kafasına düşen elma(!) sonucu bulunan bu yasa şöyle ifadesini bulmuştur; evrendeki her parçacık, başka bir parçacığı, kütlelerinin çarpımıyla doğru orantılı ve aralarındaki uzaklığın karesiyle ters orantılı olan bir kuvvetle çeker. Birinci madde m_1 ikinci madde m_2 ve aralarındaki uzaklık r olmak üzere matematiksel olarak şöyle ifade edilir:

$$Fg = G \frac{m1\ m2}{r2}$$

Özel Kuramlar

Albert Einstein'in Genel ve Özel İzafiyet teorileri, kara madde ve kara enerji, elektromanyetik kuvvet, zayıf ve güçlü nükleer kuvvet, uzay-zaman ilişkisi gibi birtakım teoriler hâlen araştırılmaktadır ama büyük ölçüde kabul görmüştür. Günümüzde ise kuantum dünyasını yöneten yasalar evrenin temel kanunları olarak kabul edilmektedir.

8 Düzensizlik.

Kuantum Fiziğine Doğru

Max Planck ve Kara Cisim Işıması

Kuantum fiziğinin ilk adımını Max Planck'ın 1900 yılında kara cisim[9] ışıması deneyinden sonra keşfettiği radyasyonun paketçikler halinde yayılmasını öngörmesi oluşturur (Gribbin, 2016; Taslaman, 2015; Heilborn, 2017). Max Planck ışığın dalga boyu kısalırken enerjisinin sürekli artması gerektiğini düşünüyordu. Şayet durum böyleyse herhangi bir kara cisimden yayılan ışığın enerjisinin bizi kızartması gerekirdi, çünkü cisim ısındıkça yaydığı dalgaların enerji miktarı artmalıdır, ancak durum böyle değildi. Bu yüzden Max Planck radyoaktif dalgaların klasik fiziğin öngördüğü gibi değil "*kuanta*"lar yani paketçikler halinde yayıldığını ispatlamıştı. Kuantum ismi işte buradan gelir.

Hertz elektro-manyetik dalgaları keşfettiğinden beri enerji ve ısının sürekli dalgalar halinde yayıldığı fikri artık tarih olmuş, doğa süreksiz ve kesintili bir biçimde yorumlanmaya başlanmıştı artık.

Albert Einstein ve Foto-Elektrik Olayı

Foto-elektrik, bir ışık demetinin metal bir yüzeyden elektron sökmesi olayıdır. Klasik fiziğe göre ışık dalga olduğuna göre bu dalgalar şiddeti ne olursa olsun (denizin kıyıya vuran dalgaları gibi) ister az ister çok elektron (deniz benzetmesinde kum) sökebilmeliydi. Ancak deneyler ışığın yalnızca belli bir değerde elektron sökebildiğini kanıtlamıştı. Albert Einstein 1905 yılında bu çıkmazı çözmek için enerjinin de kuantalar yani paketçikler (diğer adı fotonlar) halinde olduğunu öne sürmüştür (Gribbin, 2016). O sıralar Einstein'ın özel izafiyet teorisini de yayınladığı yıllardır. İronik olan ise Einstein'in, katkıda bulunduğu kuantum teorisi ile ilgili bazı fikirlerden hiç hoşlanmamış olması ve bu teoriye en büyük muhalefeti göstermesidir.

Einstein'in ışığı parçacık şeklinde sunması başta pek ilgi görmemiştir. Çünkü Hertz'in yaptığı deneylerde dalga olduğu kanıtlanmıştı. Öte yandan ışığın parçacık olarak kabulü de pek çok çıkmazı çözümlemekteydi.

Peki, ışık dalga mıydı parçacık mı?

Düalizme Doğru: Çift Yarık Deneyi

Bu ünlü deney kuantum fiziğinin en önemli fenomenlerinden birini açıklıyordu: Işık ya da elektron dalgalarının hem dalga hem de parçacık gibi davranmaları. Bundan dolayı ışığa hem parçacık hem de dalga diyebiliriz. Bu keşiften sonra klasik mantığın üçüncü halin imkansızlığı ilkesi de tartışmaya açılmıştı. Bir şey hem dalga hem de parçacık olabilir mi? İkisinin birbirini nefyetmesi gerekirdi. Fakat çift yarık deneyi bunun tersini ispatlamıştır.

9 Işık ve radyoaktif dalgaları mükemmel biç biçimde soğurduğu ardından yaydığı varsayılan cisim.

Bu deneye göre ışık, önünde çift yarık bulunan bir düzenekten geçirilir. Arkasına da dalgaların girişiminin üzerine düştüğü bir ekran yerleştirilir. Işık, yarıklara doğru tutulduğunda ekrandaki kesik kesik çizgiler dalga girişim modelini oluşturur. Daha dikkatli bakıldığında ise ekrandaki nokta nokta izler ışığın parçacık doğası gereğidir. Bu husus parçacıkların oldukça fazla olmasından dolayıdır. Ancak aynı deneyi daha az elektronla ve tek tek attığımızda ortaya çıkan tablo ise şaşırtıcıydı: Işık yarıklardan geçerken dalga gibi değil de parçacık gibi davranmıştı. Bu, şunu gösteriyordu; elektron gözlemlenmediğinde dağılıp dalga gibi davranıyor, gözlendiğinde ise madde parçacığı doğasına geri dönüyordu. Elektron bilye gibi bir parçacıktır ancak çift yarık deneyinde iki yarıktan da aynı anda geçmesi söz konusu olmuştur.

Gözlemcinin Rolü: Bohr Tamamlayıcılık İlkesi

Enerji düzeylerinden oluşan atom modelini sunan Neils Bohr, çift yarık deneyindeki bu garip fenomeni tamamlayıcılık ilkesine göre açıklamaya çalışmıştır. Bu ilke en temelde, gözlemcinin olguya tesiri şeklinde açıklanabilir. Buna göre;

- Gözlem süreci gözleneni etkilemektedir. Dolayısıyla çift yarık deneyinde olduğu gibi "kendinde şey"i bütün çıplaklığıyla görmemiz olanaksızdır.
- Klasik fizikteki gibi seyirci yalnızca gözlemekle kalmaz, olayın içinde bir aktöre dönüşür.
- Elektronun hem dalga hem de parçacık gibi davranması "çelişkili" değil "tamamlayıcı" bir durumdur. Bu yüzden bazı deneylerde dalga gibi bazı deneylerde parçacık gibi davranır.

Gerçekten de gözlemek etki etmek gibidir, zira bir şeyi görmek için o şey üzerine bir ışık düşmesi ve tekrar gözümüze ulaşması demektir. Bu büyük maddelerde etkiye sebep olmayabilir ancak küçük bir elektronun üzerine bir fotonu düşürmek onu mutlaka etkileyecektir. Bununla birlikte son araştırmalarda gözlemcinin etkisi olmaksızın deneyin analizi elde edilmeye çalışılıyor (Ekşioğlu, Şahin (Ed.), 2019).

Olasılık Teoremi: Erwin Schrödinger

Meşhur kedi deneyiyle tanınan Schrödinger, elektronun dalga doğası gereği yerini tam olarak saptayamayacağımızı söylemiştir. Bundan dolayı Schrödinger, Thomson'un atom modelinde olduğu gibi elektronların konumlandırılmasının aksine, olasılık teoremini ortaya atmıştır. O halde atom modeli tamamen değişmiştir. Bir çekirdeğin etrafında kendi belli yörüngelerde dönen atomlar yerine bir olasılık bulutundan bahsedilebilir.

Atom-altının Flu Dünyası: Heisenberg Belirsizlik İlkesi

Olasılık teorisi henüz sindirilememişken, Heisenberg bundan daha ilginç bir teori ortaya atmıştır. Buna göre serbest hareket halindeki bir elektronun hızını (momentumunu) ne kadar çok kesinlikle ölçersek, konumunu (lokasyonunu) o kadar az kesinlikle ölçeriz. Tersi durum

için de aynıdır. Bu raddeden sonra artık fiziğin eli kolu bağlanmış gibi görünüyordu. Çünkü artık klasik fizikteki gibi kesin değerler yerine olasılıklardan bahsedilmekte ve çelişkili gibi görünen durumlar ise artık bir arada bulunabiliyordu.

Bell Teoremi, Yerel Olmama ve Aspect Deneyleri

Bell yaptığı deneylerle, determinist ve gizli değişkenli bir teorinin hem yerel olmayı barındırıp hem de kuantum teorisiyle uyuşmasının mümkün olmadığını göstermiştir. Yerel olmamak şudur; uzaktan etkinin reddedilmesi yani madde parçacıklarının arasında "telepati" gibi sağduyuya aykırı gözüken etkinin olmamasıdır (Taslaman, 2015). Bu tür bir etkinin öngörülebilir olması, kuantum fiziğine karşı Einstein ve birkaç bilim adamının karşı çıkmasına sebep olmuştu. Aspect deneyleri Einstein ve arkadaşlarının hatalı olduğunu ispatlıyordu.

Aspect, deneylerini fotonların kutuplanma özelliklerini kullanarak yapmıştı. Deneyler için foton çifti salan atomlar kullanıldı. Bu foton çiftleri birbirlerinden ne kadar ayrılırlarsa ayrılsınlar -kuantum teorisine göre- birinin kutuplanması dik ise diğerininki yatay olmalıdır. Kuantum fiziğine göre gözlemci fotonları etkileyeceği için, örneğin biz bir fotonu ölçtüğümüzde onun dik ya da yatay olmasını belirlemiş olacağız. Gözlemlenen foton dikse diğer foton otomatik olarak yatay konuma geçecektir. Einstein bu teoriyi ışıktan hızlı hiçbir şeyin olamayacağını öngördüğü için reddetmiştir. Bu deneyler, parçacı bir bakış açısının doğru olmadığını söylemiştir. Çünkü elektronlar ve parçacıklar ne kadar uzakta olursa olsun bütünlük içinde hareket etmektedir, başka bir deyişle klasik mekaniğin aksine yerel değil, dolaşıktır. Bu teorem sicim kuramının doğmasına zemin hazırlamıştır. Şimdiye kadar tuhaf görünen bu fenomenin geçtiğimiz yıl fotoğraflanması ile kuantum alemine dair başka bir sır perdesi daha aralanmıştır (Ekşioğlu, Şahin (Ed.), 2019).

Richard Feynman'ın Yolları

Feynman elektronun dalga olma özelliği, belirsizlik ve olasılıklar teoremlerinin tümünden şöyle bir sonucun çıkacağını düşünmüştü: Bir elektron gözlenmeden önce A noktasından B noktasına sonsuz sayıda yoldan aynı anda geçmektedir. Yani yolların toplamından bahsedilebilir. Bu yollar evrenin tümüne bile yayılmış olabilir. Ancak ne zamanki gözlemlendi yani ölçüme konu oldu elektron sanki tek bir yolda ilerliyormuş gibi görünmektedir.

Buna benzer bir yorum pilot-dalga teoremi şeklinde tanımlanıp 1927'de Louis de Broglie tarafından önerilmiş, 1952'de Bohm tarafından tekrar ortaya atıldığı için "de Broglie-Bohm teoremi" olarak da anılmıştır. Birazdan zikredeceğimiz Kopenhag yorumunun aksine bu yoruma göre elektronlar gözlense de gözlenmese de konumu daima bellidir. Çift yarık deneyinde elektronun kendisi yarıklardan sadece birinden geçse de pilot dalga, ikisinden birden geçer. Pilot dalgadaki girişim, gözlemlenen desene neden olur. Yarıklarda yapılacak bir gözlem, pilot dalgayı çökertir ve elektronun nerede olduğunu gösterir (Uzel, 2016).

Kuantum Teorisinin Kopenhag Yorumu: Bohr ve Schrödinger

Kuantum fiziği ve mekaniğinin böylesi fenomenleri evrenin ve gerçekliğinin nasıl yorumlanması gerektiği üzerinde düşünmeye zorlamıştır. Bu noktada Bohr ve Schrödinger bu hususa dair birtakım ilkeler ortaya koymuştur (Telimenli, 2018). Burada önemine binaen ilk üçüyle iktifa edeceğiz:

- Bir sistem, üzerinde ölçüm yapılana dek, olası bütün durumları (ihtimalleri) içinde barındıran ya da başka bir deyişle bütün durumların üst üste bindiği bir "karışım" halindedir. Buna "süper-pozisyon" denir. Temsilen, havada dönen bir madeni para "süperpoze" haldedir, yani olası iki durumu da (yazı ve tura) içerir. Ne zaman ki para avucunuza düşer (bunu bir ölçüm olarak kabul edelim), işte o zaman paranın "gerçek durumu" ortaya çıkar. Benzetimde yanlış anlaşılmaya sebebiyet vermemek için şunu da ekleyelim: Örneğin avucunuzda "tura" görüyorsanız artık para için "yazı" özelliği yoktur; o ihtimal silinmiştir. Yani "gerçeklik" bir yazı-tura karışımı iken, "gerçek" yani ölçümün sonucu "tura" olmuştur. Olası bütün durumların ölçüm sonucu tek bir duruma indirgenmesine "dalga fonksiyonunun çöküşü" denmektedir. Bkz. Schrödinger'in kedisi (düşünce deneyi).
- Bir sistemin tüm fiziksel özellikleri tam bir kesinlikle saptanamaz; birinin kesinliği diğerlerinin belirsizliğine yol açar. Bu ilke, fark ettiğiniz gibi, kuantum mekaniğinin ve aynı zamanda Kopenhag yorumunun kalbi olan Heisenberg'in Belirsizlik İlkesidir. Buna değinmiştik.
- Mikro dünya, mikro yasalarıyla (kuantum mekaniği) makro dünya ise makro yasalarıyla (klasik mekanik) açıklanabilir. Einstein buna çok karşı çıkmıştır, ona göre mikro dünyada ne geçerliyse makro dünyada da aynı ilkeler geçerli olmalıdır. Bu husus oldukça tartışmalı olup fizikçiler nezdindeki genel kanı makro dünya yasalarının kuantum mekaniğinin ilkeleriyle uyumlu hale getirip tek bir çatı halinde toplanması gerektiğidir. Fakat yine de makro dünyadaki yasalar yeterli açıklama sağladığı taktirde buna gerek olmayacağına dair görüşler de mevcuttur (Ocak, 2020).

Değerlendirme: Kuantum Felsefesi ile Kelâm İlminin Bazı Meseleleri Arasında Kurulabilecek İlişkiler

Bu konuyu beş esas halinde sunabiliriz: (a) Kuantum belirsizliklerinin belirlenmesinde Tanrı'nın rolü (b) Kuantum boşluklarının doldurulması açısından Tanrısal etkinlik (c) Ontolojik indeterminizm ve Tanrı (d) Mucizeler fenomeni ve kuantum (e) Kötülük problemi ve Tanrı.

Kuantum Belirsizliklerinin Belirlenmesinde Tanrı'nın Rolü

"Heisenberg belirsizlik ilkesi" ve "de Broglie-Bohm teoremi" bize atom-altı seviyedeki olguların -en azından matematiksel olarak- belirsiz ve flu olduğunu göstermiştir. Bu bağlamda gözlemlediğimiz eş deyişle müşahede ettiğimiz âlem, aslında gözlemlerimizin müdahalesiyle görünür olmuştur. Dolayısıyla parçacıkların normal doğası tıpkı Schrödinger'in kedisi gibi iki halin üst üste bindiği süper pozisyon halindedir. Bu hal, felsefî "imkân" haline benzetilebilir. Dolayısıyla hem varlığa hem de yokluğa mümkün olan varlıkların Tanrı'nın tercihiyle var ya da yok olması gibi; kuantum aleminde de parçacıkların dalga fonksiyonunun gözlemleyicinin gözlemlemesi ile çökertilip tek bir forma indirilmesi hususunu evrenin yaratılış anına değin götürebiliriz. Bu durumda büyük patlamadan evvel süperpozisyon/imkân halinde bulunan madde, Tanrı'nın gözlemlemesi/akletmesi/tercih etmesiyle varlık alemine çıkmıştır diyebiliriz. Mu'tezile'nin "madumun şeyiyyeti" söylemi de bu bağlamda değerlendirilebilir. Bu analojiye göre kuantum parçacıklarının gözlemlenmeden önceki hali mevcut -yani görünür- olmasa da *şey*dir ya da *sâbit*tir. Yine Nazzâm'ın *kümûn* anlayışı süper-pozisyon haline, *zuhur* anlayışı da dalga fonksiyonunun çökertilmesi haline çok benzeo mektedir. Fakat parçacıkların sonsuza kadar bölünüp bölünmeyeceğini henüz bilmiyoruz.

Üstteki benzetmeler akla yatkın gelse de kuantum alemindeki boşlukları ontolojik kabul ettiğimiz taktirde geçerlidir. Nitekim bu belirsizlikler cehaletimizden kaynaklanmış olabilir ya da yalnızca epistemolojik seviyede kabul edilebilir. Aynı şekilde pilot-dalga teoe remi de parçacıkların gözlemlenmemesi halinde bile kısmen belirli olduğunu salık vermektedir. Bu benzetmenin başka bir sorunu da varlık ve yokluk durumunun felsefî ve fiziksel zeminde karşılaştırmasının şüphe götürür olmasıdır. Çünkü kuantum aleminde parçacıklar belirsiz olsa da ontolojik olarak vardır ve -her ne kadar biz ölçmeden bilemesek de- uzayda belirli bir yer kaplamaktadır. Felsefî imkân teorisinde ise mümkün madumların mütehayo yiz bir mahiyeti bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu bağlamda felsefî varlık anlayışı ile fiziksel varlık anlayışı farklı görünmektedir. Ancak yine de teorinin kelâm ilmini ilgilendiren yönü âlemin cevher ve arazlardan teşekkülü olduğu için meselemiz açısından onun en baştan varlık düzlemine çıkması daha sonraki adımı teşkil eder. Bu adım ise fiziksel değil tamamen aklî yahut metafizikseldir.

Mezkûr analojiler Batı'da Karl Heim ve William Pollard tarafından da önerilmiştir. Heim evrenin kuantum modelli olduğu kabulünden sonra bu durumu evrenin ilk anına değin götürerek, hatta hal-i hazırdaki milyonlarca oluşumun da belirsizliklerin belirlenimine bağlı olarak var olacağını savunmuştur. Bu belirleyici ise Tanrı'dan başkası değildir. Pollard'a göre de kuantum belirsizliklerinin hepsi Tanrı tarafından belirlenmiştir. Evrenin yasaları olasılıksal olup Tanrı, olasılıkları belirleyerek evrenin gidişatına yön verir (Taslaman, 2015, s. 99). Buradaki problem, kuantumda bilimsel determinizmin kabul edilmemesine karşılık

Tanrı'nın varlıkları baştan belirlemesi hususunun, teolojik bir determinizme olanak sağlayıp sağlamayacağı sorunsalıdır. Nitekim Tanrı her şeyi önceden belirlediyse varlık düzleminin kurallı bir şekilde forma dönüşmesi gerekirken kuantum alemi rastlantısaldır. Bununla birlikte son araştırmalarda bu rastlantının dahi oldukça düzenli ve fraktal olduğu gözlemlenmiştir (Bodur, Tan (Ed.), 2019). Teorideki başka bir problem, varlığın yani âlemin zaten baştan beri var olduğunun kabul edilmesidir. Nitekim zamanın başlangıcı kabul edilen büyük patlamadan beri madde, varlığını devam ettirmektedir. Halbuki kelâm alimlerine göre âlem, Allah'ın ihtiyarıyla yokluktan varlığa çıkmıştır. Bu teoride ise -ontolojik kabul edildiği taktirde- belirsizliklere her ne kadar Tanrı'nın ihtiyarı ile sürekli yön verilse de belirsizliğin kendinde tahakkuk ettiği bir varlığa baştan ihtiyaç vardır. Bununla birlikte bu benzetme âlemin ezeli olup olmadığı ile değil, âlemin bir belirleyiciye ihtiyaç duyup duymadığı ile ilgili olduğu için problem ikincil planda kalmaktadır.

Kuantum Boşlukları ve Tanrı

Atom-altı alemdeki boşlukların hakikatte mi yoksa bizim bilgimiz çerçevesinde mi tahakkuk ettiği sorusunun cevabı problemin çıkmazını çözecek niteliktedir. Kuantum fiziğinin bize gösterdiği şey boşlukların çoğu zaman ontolojik olduğudur. Nitekim ontolojik olmasaydı bizim gözlemlerimize bağlı olmaksızın varlık formuna bürünebilirdi. Bu husus Kantçı zihin felsefesine dair farklı bir bakış açısını akla getirmektedir. Kant'ın zihnî kategorileri varlığın var oluşunun bağlı olduğu zeminin özneye irca edilmesini salık vermektedir (Kant & Bozkurt, 2005). Kuantum teorisinde de parçacıkların gözlemleyiciye kısmen bağlı olması öznenin ontolojik-kuruculuğunu akla getirmektedir. Fakat buradaki en temel fark; kuantum aleminde parçacıkları etkileyen şeyin soyut bir zihin değil, parçacık etkileşiminden ibaret olan gözlem işlemi olmasıdır. Çünkü gözlemlemek; gözlenen nesneye ışık yani foton yollamaktır. Foton, gözlemlenen nesneye değdiği andan itibaren onun spin ve momentumunu etkilediği için dalga fonksiyonundan çıkıp tek bir duruma indirgenir. O halde Kantçı teoride özne ontolojik-kurucu unsur iken kuantum teorisinde özne yalnızca ontolojik-katılımcı unsur olabilmektedir. İki teori arasındaki tek benzerlik varlığı olduğu gibi bilemeyişimizdir.

Kurucu olsun yahut olmasın gözlemleyici özne ortaya çıkmadan evvel de kuantum-varlık teorisini kabul ederiz. Nitekim kabul etmediğimiz takdirde evrenin insan formundan evvel yalnızca olasılıklar bulutu olduğunu varsaymamız gerekir. Ancak evrenin ilk anından şimdiye değin takip ettiği kuralların akıllı yaşam oluşumu için oldukça hassas bir şekilde ayarlanmış olması teolojik olarak daha makul ve fiziksel olarak daha muhtemeldir (Dorman, 2011). İşbu boşlukların belirlenmesi görevini Tanrı'ya atfettiğimizde tanrısal etkinliğin bu veçhede cereyan ettiğini söylememiz için hiçbir sebep yoktur. Thomas Tracy, mikro belirlemelerin makro belirlemeleri etkilediğini, kaos ve kelebek etkisini işin içine katarak Tanrısal etkinliğin mikro seviyede cereyan ettiğini savunmuştur (Taslaman, 2015, s. 118). Russell ise

DNA'ya kuantum seviyesinde bir müdahalenin yeni türleri oluşturabileceğini savunmuştur (Taslaman, 2015, s. 109). Ancak buradaki en önemli çıkmaz, geleneksel teizmdeki aktif tanrı anlayışıyla çıkan uyuşmazlıktır. Nitekim üstteki yargılar çoğu zaman bilimin ulaşamadığı yerde Tanrı'yı devreye sokmak manasındaki "boşlukların tanrısı" anlayışına benzemektedir. Boşlukların Tanrısı anlayışı ise bilimsel gelişmeler ilerledikçe Tanrı'ya ihtiyaç duyulmaması ihtimalini içerdiğinden ötürü teolojik olarak kabul edilmesi mümkün görünmemektedir. Kant'ın ahlâk felsefesine bakıldığında; Kant'ın tanrısı da yalnızca ahlâkî boşluğu tamamladıe ğı için "boşlukların tanrısı" anlayışına yaklaşmaktadır (Oktay, 2006).

Ontolojik İndeterminizm ve Tanrı

Kuantum fiziği atom-altı seviyede belirsiz bir indeterminizmi savunuyor görünmektedir. Bununla birlikte atom altında dört kuvvetin geçerliliği mutlak indeterminizmi gerektirmemektedir. Üstteki kısımlarda zikredilen, Tanrı'nın belirleyiciliğine dair çoğu yargılar ise indeterÜ minizmin ontolojik olduğu ön kabulüne dayanmaktadır. Daha önce de zikrettiğimiz gibi bu indeterminist belirsizliğin bizim bilgisizliğimizden kaynaklandığını savunanlar da vardır. Söz konusu kişiler makro dünyanın belli yasalara bağlı olduğu fikrinden hareketle mikro dünyanın da aynı yasalara bağlı kalması gerektiğini savunanlardır. O halde asıl sorun mikro dünya ile makro dünya arasındaki ilişkinin mahiyetindedir. Ontolojik indeterminizmi kabul etmesek bile determinist bir evrenin Tanrı'yı dışlamadığını İbn Rüşd ve Isaac Newton örneğinde görebiliriz. Bununla birlikte kuantum fiziğinin kelâm ilmi açısından fonksiyonel olabilmesi için en azından mikro dünyanın indeterminist kabul edilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Mikro ve makro belirlenim; Allah'ın cüziyyatı bilemeyeceği noktasındaki *tehâfüt* geleneğini akla getirmektedir. Bu bağlamda Meşşâî filozofların Tanrı'nın cüzi fenomenlerle ilgilenmeyeceğine dair yaklaşımları Gazzâlî tarafından eleştirilmiş, İbn Rüşd tarafından da karşı eleştiri telif edilmiştir (Üsküdârî, 2014). Başlangıç koşullarındaki kuantum belirsizliklerinin Tanrı'nın etki alanına girdiğine dair üstteki açıklamalarımız ışığında Gazzâlî'nin yaklaşımını daha uygun olç duğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte felsefedeki *cüzi* ve *külli* kavramlarının mikro kuantum ve makro kozmoloji olgularıyla doğrudan bir ilişkisi olduğunu söylemek güçtür. Yine de bu iki kavram çiftinin tanrısal müdahale çerçevesinde tartışılması önünde hiçbir engel yoktur.

Mucizeler Fenomeni ve Kuantum

Kuantum fiziğinin öngördüğü ontolojik indeterminizm kabul edildiği taktirde kutsal kitaplarda zikredilen mucizelerin kuantum seviyesindeki Tanrısal etkinliğe bağlamak mümkündür. Ancak böylesi bir yargıda mucizelerin anlamlılığı sorunu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla mucizenin doğa yasalarının ihlali şeklinde anlayanlar[10] tarafından, bunu kabul ettiğimizde

10 Çoğu kelâm âlimi ve Richard Swinburne, mucizenin mutlaka doğa yasalarının ihlalini içermesi gerektiği savunmuştur (Swinburne & Akçay, 2004).

böylesi olayların zaten doğanın yapısı olduğu yargısına götürüp mucizelerin anlamını yitirmesine neden olacağına dair bir itiraz getirebilir. Dolayısıyla mucizenin neliği ve hangi şartlarda bu vasfı kazanacağı sorunu burada ön plana çıkmaktadır. Mucize sorunu tebliğin sınırlarını aşacağından yalnızca işaret etmekle yetiniyoruz.

Kötülük Problemi ve Kuantum Alemi

Kuantum kuramının yorumlayıcıları belirsizlik ilkesinin çökertilmesi planında insan iradesinin devreye girebileceğini dolayısıyla özgür iradenin bu şekilde cereyan ettiğini savunarak kötülük probleminin irade bağlamındaki çözümüne farklı bir boyut getirmişlerdir. Zira düalizm ve zuhur etme gibi kuantuma has belirlenimler, görünür gerçekliğin insanın belirlemesine bağlı olduğu izlenimi uyandırmaktadır. Ancak yine de kozmik kötülüklerin insan tarafından belirlenmesinin imkansızlığı kötülük problemindeki başka bir çıkmazdır. Bu noktada karşımıza çıkan iki sorun vardır; ilki Tanrısal belirleme ile özgür iradeli insanın belirlemesi arasındaki sınırın tayini meselesi, ikincisi ise kötülük kavramının kuantum kuramı gibi fiziksel bir fenomenler toplamı ile açıklanmasının ne kadar doğru olacağıdır. Çünkü kötülük kavramı zihinsel ve değişkenlik arz eden bir kavramdır. Nihai tahlilde kuantum teorisi, kötülük probleminin özgür irade çözümü ile yakından ilişkili olsa da kötülük kavramının zihinselliğinden dolayı ve üstte zikrettiğimiz iki hususta ötürü bu ilinti zayıflamaktadır.

Sonuç

Kuantum fiziğinin çeşitli yorumları ve felsefelerinden yola çıkarak hazırladığımız bu tebliğin sonuçları kesin yargılardan ziyade ihtiyatlı önerilerden oluşmaktadır. Bunun temel sebebi kuantum teorisinin halen üzerinde çalışılan, tartışılan ve deneyler yapılan bir fenomen olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak bu durum kuantum fiziğinin kanıtlanmış olgularıyla çelişmemektedir. Dolayısıyla kuantum fiziği toptan yanlışlanana kadar -ki kuantum, pek çok teorinin bir toplamıdır ve her birinin yanlışlanması oldukça uzaktır- elde edilen sonuçların kelâm ilmi açısından geçerliliğini koruyacağını tahmin ediyoruz. Çalışma boyunca ulaştığımız sonuçları imkânlar ve sınırlılıkları dikkate alarak maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz:

Öncelikle;

- Kuantum fiziği hudûs delilinin alternatifi değildir.
- Hudûs delili dahil diğer deliller/argümanlar Tanrı'nın varlığını fiziksel olarak ispatlamazlar. Yalnızca O'nun makûliyetini artırırlar.
- Kuantum fiziği hudûs delilinin yalnızca âlemin değişken yapıda olmasına dair kısmıyla ilgilidir. Bu bağlamda hudûs delilinin yeni bir versiyonu olduğunu savunamayız.

İmkânlar

- Cevherler ve arazların değişken yapısı kuantum aleminin süreksiz dünya öngörüsüyle örtüşmektedir. Bu bağlamda kuantum kuramını daha ziyade arazların değişkenliği odağında kelâm ilmine dahil edebiliriz.
- Kuantum kuramının salık verdiği mikro belirsizlikler Tanrısal müdahaleye yer açmaktadır. Bu belirsizlikler arazların sürekli yaratılması (teceddüd-i emsâl) şeklindeki klasik düşünüş ile örtüşmektedir.
- Arazların süreksizliği ve cevherlerin arazlardan hâli olamayacağı düşüncesi kuantum kuramındaki temel parçacıkların özellikleri ile benzemektedir.
- Kuantum teorisi mucizelerin imkânına yer açabilir. Fakat belirsizliklerin ontolojik olup olmadığı tartışmalıdır.
- Kuantum felsefesi özgür iradenin gerçekleşeceği bir alan açmaktadır. Bununla birlikte Tanrısal müdahale ile özgür iradenin sınırı belli değildir.

Sınırlılıklar

- Kuantum teorisi sürekli yenilenmektedir. Dolayısıyla gerçekliğe ilişkin külli bir bakış açısını güçleştirmektedir.
- Belirsizlik ilkesi kelâmcıların eşyanın hakikatine dair yargılarıyla kısmen çelişmektedir. Nitekim kuantum kuramına göre eşyanın hakikatini içeren bilgimiz gözlemlenmeden önce bilinememekte, gözlemlendikten sonra ise aslî hüviyetini kaybetmektedir.
- Kuantum kuramı maddenin ilk yaratılışına ilişkin bir bilgi vermemektedir. Dolayısıyla fizik ve metafizik arasındaki bağ halen muammadır.
- Kuantum kuramı maddenin baştan beri var olduğu ön kabulüne dayanmaktadır. Bu kabul, alemin kıdemini reddeden kelâm ilmi için sınırlılık teşkil edebilmektedir. Fakat kuantum kuramı âlemin kendi içindeki hudûsünü de dışlamamaktadır.
- Kuantum kuramının nisbî ve rastlantısal bir yapı sunmasından dolayı hudûs delil örgüsüne dahil edilmesi, delilin zayıflamasına yol açabilir.

Kuantum kuramının kelâm ilmine ve din felsefesine yaptığı açılımların heyecan verici olmasına karşı yeni çıkmaz ve sorunlara götürmesi de göz ardı edilmemelidir. Kanaatimizce kuantum kuramı süreksiz bir âlemi ve indeterminist bir yapıyı öngördüğünden âlemin hudûsü, hüsün-kubuh, halku ef'ali'l-ibad gibi meseleleri özelinde yeni ufuklar açacağı için faydalanılması gereken bir kuramdır. Ancak yine de halen devam eden ve tamamlanmamış bir süreci ifade ettiği için tam olarak bu kurama itimat etmek doğru olmayacaktır. Bununla birlikte bu değişimler kelâm ilminin dinamizmine katkı sağlayıp inter-disipliner çalışmaya olanak sağlamaktadır.

KAYNAKÇA

Aristoteles. (1990). *Oluş ve bozuluş üzerine.* İstanbul: Ara Yayıncılık.

Bodur, Tan (Ed.). (2019, Aralık). Manyetik kuantum maddede fraktal yapılar keşfedildi. *Popular Science*(92), 28-29.

Bulğen, M. (2015). *Kelâm atomculuğu ve modern kozmoloji.* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Bulğen, M. (2017). *Klasik İslâm düşüncesinde atomculuk eleştirileri.* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları.

Çelebi, İ. (2006). Mu›tezile. *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (Cilt 31, s. 391-401) içinde. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Doğan, Mihriban (Çev.). (2019). Evren nasıl ortaya çıktı? *New Scientist [Special Issue]*. İstanbul: Say Yayınları.

Doko, E. (2011). *Dahi ve dindar: Isaac Newton.* İstanbul: İstanbul Yayınevi.

Dorman, E. (2011). *Modern bilim: "Tanrı var": Evrenin ve yaşamın oluşumundaki hassas ayarlar üzerine bir inceleme.* İstanbul: İstanbul Yayınevi.

Ekşioğlu, Şahin (Ed.). (2019, Eylül). Kuantum dolanıklığı ilk kez görüntülendi. *Popular Science*(89), 24-25.

Ekşioğlu, Şahin (Ed.). (2019, Kasım). Schrödinger'in kedisini rahatsız etmeden görebilir miyiz? *Popular Science Türkiye*(91), 20.

El-Eş'arî, E. H. (1963). *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn.* Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

En-Nesefî, E.-M. (1993). *Tebsıratü'l-Edille.* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Fude, S. A. (2015). *Risale fî beyâni celîli'l-kelâm ve dakîkihî.* Beyrut: Dârü'z-Zehâir.

Gardet, L., ve Anawati, G. (2017). *İslam teolojisine giriş.* İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Gribbin, J. (2016). *Schrödinger'in kedisinin peşinde.* İstanbul: Metis Yayınları.

Gribbin, J. (2016). *Schrödinger'in yavru kedileri.* İstanbul: Metis Yayınları.

Hawking, S. (2019). *Zamanın kısa tarihi.* İstanbul: Alfa Yayınları.

Hawking, S., ve Mlodinow, L. (2012). *Büyük tasarım.* İstanbul: Doğan Kitap.

Heilborn, J. L. (2017). *Fizik.* İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Kant, I., ve Bozkurt, N. (2005). *Kant: Katıksız (Salt) aklın eleştirisi.* İstanbul: Say Yayınları.

Misli, Ç., ve Yılmaz, O. (2017). Üzümlü kek modeli. Fizik Dünyası Dergisi, 1(3), 1-15.

Ocak, M. E. (2020, Ocak). Bir kuantum kütleçekimi kuramına gerek var mı? *Bilim ve Teknik*(626), 72-79.

Oktay, A. S. (2006). Kant'da evrensel ahlâk yasaları ve Global Etik'e katkıları. N. R. (Ed.) içinde, *Immanuel Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri* (s. 392-399). Ankara: Vadi Yayınları.

Ornes, S. (2020, Ocak). Kuantum sıçrama yavaş çekimde izlendi. *Popular Science*(93), 66-67.

Peterson, M., Hasker, W., Reichenbach, B., ve Basinger, D. (2017). *Akıl ve inanç: din felsefesine giriş.* İstanbul: Küre Yayınları.

Ross, D. (2002). *Aristoteles.* İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Swinburne, R., ve Akçay, M. (2004). Bir tabiat kanunu ihlali (Mucize). *Kelam Araştırmaları*, 105-116.

Taslaman, C. (2015). *Kuantum teorisi, felsefe ve Tanrı.* İstanbul: İstanbul Yayınevi.

Telimenli, C. (2018, Ocak 21). *Kopenhag yorumu nedir? Kuantum mekaniği ile ilgili ne söyler?* Erişim adresi: https://evrimagaci.org/kopenhag-yorumu-nedir-kuantum-mekanigi-ile-ilgili-ne-soyler-3198

Topaloğlu, B., ve Çelebi, İ. (2010). *Kelâm terimleri sözlüğü.* İstanbul: İSAM Yayınları.

Uzel, S. (2016, Mayıs 20). *Alternatif kuantum kuramı yeniden gündeme gelebilir*. Erişim adresi: https://bilimfili.com/alternatif-kuantum-kurami-yeniden-gundeme-gelebilir/

Üsküdârî, M. E. (2014). *Telhîsu tehâfüti'l-hukemâ.* İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

Wolfson, H. A. (2016). *Kelâm felsefeleri.* İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Buhârî'nin *Es-Sahîh'*inde Temrîz Sîgası Kullanımı ve Muhaddislerin Bu Hususta Değerlendirmeleri

Ayşegül Toprak*

Öz: : Hadis usûlünde, isnâdının baş kısmı ya da tamamı hazfedilmiş rivâyetler olarak tanımlanan mu'allak hadisler, ilk defa hicri dördüncü asırda Darekutnî tarafından Buhârî'nin es-Sahîh'indeki kullanım ile gündeme getirilmiştir. Bu yüzyıldan sonra uzun bir müddet sıhhat konusunda problemli görülmediğini müşahade ettiğimiz bu tür rivayetler hakkında, yedinci asırdan itibaren hadis usûlü çerçevesinde birtakım kaidelerin belirlendiğine tanıklık etmiş bulunmaktayız. Bu kaideler doğrultusunda ta'lik türlerinin cezim ve temrîz sîgalarıyla aktarılanlar olmak üzere ikiye ayrıldığını; cezim sîgasının sıhhat ile temrîz sîgasının ise genellikle zayıflık ile gündeme geldiğini görmekteyiz. Bu noktada Buhârî'nin, sahih hadisleri toplamak amacıyla kaleme aldığı eserinde, zayıflığa işaret ettiği iddia edilen temrîz sîgasını kullanmış olması, bir yandan onun ilgili kitabına olan güveni sarsabilecek bir unsurken diğer yandan hadis rivayetindeki titizliğini gözler önüne sermesi bakımından dikkate değer bir husustur. Zira o, bâb başlıklarını ve tercemelerini fıkıh konularına göre tertip etmiş olması hasebiyle kimi zaman sıhhat kaidelerine uymayan rivayetlere de ilgili kısımlarda yer vermek durumunda kalmaktadır. İşte bu gibi durumlarda Buhârî, ilgili rivayetler ile ihticâc etmediğini vurgulamak amacıyla temrîz sîgası kullanarak sıhhat kaidelerini ihlal etmemiş olmaktadır. Nitekim Buhârî, es-Sahîh adlı kitabında rivâyetlerin muttasıl isnadlarını, terceme ve şevâhid haricinde yalnızca 'asıl' olarak ifade edilen metin kısımlarında vermektedir. Bu minvalde temrîz sîgasıyla aktarılan rivayetler hakkında klasik ve çağdaş hadis âlimlerinin görüşleri doğrultusunda belirtilmiş olan sıhhate dair hükümlerin ortaya konulması, Buhârî'nin es-Sahîh'te ilgili sîgayla hadis naklederken nasıl bir yol izlediği hususuna ışık tutmaktadır. Nitekim söz konusu rivayetler hakkında ortaya konan bu hükümler, Buhârî'nin sahihlik kriterlerine uygunluk açısından temrîz sîgasının zayıflığa işaret ettiğine dair görüşleri kısmen doğrulamakla birlikte onların gerek geçmiş gerekse günümüz muhaddisleri tarafından çoğunlukla muteber kabul edildiğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Buhârî, Mu'allak, Temrîz Sîgası, Sahîh, Rivâyet

* Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Ana Bilim Dalı, Doktora Programı.
İletişim: aysegulltoprak90@gmail.com

Giriş

İsnâdının baş kısmı ya da tamamı hazfedilmiş rivâyetler, senedde yer alan râvîlerin cerh ve ta'dîl durumlarının bilinmemesi sebebiyle zayıf hadis kategorisinde değerlendirilmiştir. Ancak mu'allak olarak adlandırılan bu rivâyetlerin Buhârî'nin es-Sahîh'inde yaygın bir biçimde yer alması, ilgili hadislerin taz'îfi konusunda muhaddisleri daha ihtiyatlı davranmaya sevk etmiştir. Bu sebeple muhaddisler bu tür rivâyetlerin aktarımında bazı sîgaların kullanımının söz konusu olduğunu dile getirmek suretiyle onların sıhhatine dair bazı kaideler belirlemişlerdir. Bu kaidelerin oluşmasında etken olan sîgalardan biri, sıhhate delâlet eden cezim sîgası; diğeri zayıflığa işaret eden temrîz sîgasıdır. Bu tebliğde, sıhhate dair olumsuz anlam taşıyan temrîz sîgası ile aktarılan mu'allakların, hadis âlimlerinin görüşleri doğrultusunda Sahîh-i Buhârî'de hangi maksatla nakledildiğinin incelenmesi ve sıhhat durumlarının ortaya koyulması amaçlanmıştır.

İlgili konu hakkında klasik ulemâ tarafından belirlenen kaideler, hadis kaynaklarında diğer hadis usûlü bahisleri arasında ele alınmış; İbn Hacer'in *Tağlîku't-ta'lîk* adlı eserine kadar mu'allak aktarımlar hususunda müstakil bir çalışma yapılmamış ya da günümüze ulaşmamıştır. Buhârî'nin es-Sahîh'inde ta'lîkan aktarılan rivâyetlerin tümünün muttasıl isnâdlarına yer verilen bu eser, kendisinden sonra bu alanda yapılan çalışmalara büyük ölçüde yol gösterici olmakta ve kolaylık sağlamaktadır. Zira bu bildiride ele alınacak olan temrîz sîgalı rivâyetlerin tespiti hususunda bu eserden önemli oranda istifâde edilmiştir. Mu'allak rivâyetler hakkında günümüzde yapılan çalışmalara bakıldığında ise onların, ta'lîkan rivâyet aktarımının farklı yönlerinin ele alınarak ortaya koyulduğunu söylemek mümkündür. Nitekim ilgili konuda yapılmış olan araştırmaların bir kısmı mu'allak rivâyet aktarımının yalnızca teorik boyutuna değinirken kimileri es-Sahîh'teki bazı mu'allak hadis gruplarının incelenmesini hedeflemektedir. Bu bağlamda tespit edebildiğimiz kadarıyla ülkemizde es-Sahîh'te bulunan bâb başlıklarının teşkîlinde yer alan mu'allak hadislerin, Arap dünyasında Buhârî'nin es-Sahîh'te hocalarından yaptığı ta'lîklerin tetkîki yapılmıştır. Bu bildiride ise temrîz sîgasıyla aktarılan mu'allak hadislerin muttasıl isnâdlarının tespiti ve sıhhat durumlarının incelenmesi konusu işlenecektir. Ta'lîk uygulamaları arasında temrîz sîgası kullanılan hadislerin bu bildirinin konusu olarak tercih edilmesinin sebebi, ilgili sîganın zayıflık ile gündeme gelmiş olmasıdır. Bu nedenle ilgili rivâyetlerin sıhhatleri ile alakalı değerlendirmeler, es-Sahîh adlı eserde yer almaları dolayısıyla bilhassa önem kazanmaktadır.

Muhaddisler tarafından zayıf hadisler için de kullanıldığı dile getirilen temrîz sîgasının, Buhârî'nin es-Sahîh'teki kullanımının ele alınacağı bu bildiri, üç başlık ihtiva etmektedir. İlk başlıkta ilgili sîga ile aktarılan rivâyetlerin sayısı ortaya konacaktır. İkinci başlık altında Buhârî'nin bu sîgayı es-Sahîh'inde neden tercih etmiş olabileceğine dair hadis âlimlerinin belirttiği görüşler dile getirilecektir. Üçüncü başlıkta temrîz sîgasının sıhhate veya zayıflığa delâlet etmesi noktasında yine muhaddislerin birtakım mülâhazalarına değinilecektir.

es-Sahîh'te Temrîz Sîgası Kullanılan Mu'allak Rivâyetlerin Sayısı

Buhârî'nin es-Sahîh'te isnadının başını hazfederek aktardığı merfû' hadis sayısı, bu çalışmaa da tespit edildiğine göre toplamda 1733'tür. Bu sayıya, rivâyet lafızlarının farklılığına işaret edildiği 27 hadis ve "تابعه" formunda nakledilen 314 mütâba'ât da dâhildir. Bunların dışında bâb başlığı, terceme, ihticâc ve i'tibâr kısımlarında yer alan muallak hadislerin toplamı 1392 olarak tespit edilmiştir. es-Sahîh'te yer alan 1392 muallak rivâyet arasında temrîz sîgasıyla aktarılan merfû' hadislerin sayısı 41'dir. Bunların 28'i bâb başlığı ve tercemede, 2'si ihticâcda, 9'u ise i'tibârda yer almaktadır. Bununla birlikte bâb başlığı ve tercemede bulunan yalnızca 2 rivâyet, kitapta muttasıl olarak yer almaktadır. Geriye kalan 39 hadisin es-Sahîh'te muttasıl isnadı yer almamaktadır. Bu 39 rivâyetin 36'sı isnad ve metin açısından bazı kusurlar barındırmakla birlikte geriye kalan 3'ünde ise Buhârî'nin sıhhat kaidelerine aykırı bir durum tespit edilememiştir.

Sayıları 1392 olarak belirlenen merfû' muallak rivâyetler arasında temrîz sîgasıyla aktarılan hadislerin, toplamın %3'üne karşılık gelecek sayıda olduğu görülmektedir. Bu bağlamda ilgili sîganın kullanımına es-Sahîh'teki toplam muallak hadis sayısına göre oldukça az oranda yer verilmesi ve birçoğunun isnadında hafif kusur bulunması hadis âlimlerinin belirttiği gibi bu hususta zayıflığın etkili olduğu ihtimalini artırmaktadır.

Buhârî'nin muallak olarak naklettiği mevkûf ve maktû' rivâyetlerin sayısı tespit edebildiğimiz kadarıyla toplamda 1341 olup bunların 86'sı es-Sahîh'te muttasıl olarak yer almaktadır. Mevkûf ve maktû' hadisler arasında temrîz sîgası ile nakledilenlerin sayısı toplamda 91 olup bunların 82'si bâb başlığı ve tercemede, 9'u i'tibârda bulunmaktadır. Bununla beraber tercemede yer alan sadece 3 mevkûf hadis, es-Sahîh'te muttasıl olarak aktarılmıştır.

Buhârî'nin Temrîz Sîgasıyla Rivâyet Aktarma Sebepleri

Buhârî'nin es-Sahîh'inde temrîz sîgasıyla rivâyet aktarması ile bağlantılı birçok etkenden söz edilmektedir. Ancak bu sîganın kullanılmasına sebep olan etkenlerin ortaya koyulmasında bazı hadis âlimlerinin dile getirdiği görüşlerin etkili olduğu belirtilmelidir. Diğer bir ifadeyle ilgili sîganın Buhârî tarafından tercih edilmesi noktasındaki sebepler, muhaddislerin birtakım mülâhazalarına dayanmaktadır. Zira tespit edebildiğimiz kadarıyla Buhârî'nin, es-Sahîh'te neden temrîz sîgasıyla rivâyet aktardığına dair bir açıklaması bulunmamaktadır.

Temrîz sîgasıyla aktarılan muallak hadisler hakkında muhaddislerin değerlendirmelerine dayanan sebeplere bakıldığında onların, ihtisâr ve ma'nen rivâyet etme dışında genellikle zayıflıkla ilişkilendirilerek ortaya koyulduğu görülmektedir. Bu zayıflıkların bir kısmı isnad, bir kısmı ise metin ile alakalıdır. Buhârî'nin temrîz sîgası kullanması hakkında dile getirilen isnad kaynaklı sebepler genellikle seneddeki bir râvînin meçhûl kabul edilmesi ya da bir râvîden ihticâc edilmesi hususunun ihtilâflı olmasına dairdir. Zira Akîl b. Câbir, Ebû

Kesîr, İbnü'l-Muvassıt gibi râvîlerin meçhûl kabul edilmeleri, yer aldıkları tarikin zayıflığına hükmedilmesine neden olmuştur. Yine Ebû Nadrâ, Atâ b. Sâ'ib, Kays b. er-Rebî', Behz b. Hakîm ve Süleym b. Mutayr'dan ihticâc etme hususunda bulunan ihtilâf, yer aldıkları isnadın zayıf kabul edilmesine sebebiyet vermiştir. Bunun yanı sıra rivâyetlerin tariklerinde yer alan bazı şahısların tedlîsle ithâm edilmiş olmaları, bu tariklerde semâ'a delâlet etmeyen lafız kullanmaları, ilgili hadislere zayıf hükmü verilmesinde etkili olmuştur. Bunun iki örneği Muhammed b. İshâk, bir örneği de İbn Cüreyc tarafından tatbîk edilmiştir. Bu zayıflıklar arasında Buhârî'nin hadis naklindeki titizliğini ortaya koyması açısından son derece önemli olan bazı türler de tespit edilmiştir. Bunlardan biri, isnadında yer alan bazı râvîlerin isim benzerlikleri dolayısıyla birbirlerine karıştırılmaları endişesiyle ilgili hadise ihtiyatlı yaklaşması hususudur. Buna örnek mahiyetinde Mûsâ b. İbrâhîm adlı şahsın hem et-Teymî'ye hem de el-Mahzûmî'ye nisbet edilmesi gösterilebilir. Bu kişinin et-Teymî'ye nisbet edilmesi durumunda hadisin zayıf olabileceği ihtimaline binâen ilgili rivâyetin, Buhârî'nin sıhhat şartlarını taşımadığı ifade edilmektedir. Buhârî'nin rivâyet aktarımındaki hassasiyetini gösteren bir diğer husus, bazı rivâyetlerin farklı tariklerinin karşılaştırılması sonucu isimleri peş peşe zikredilen râvîlerin birbirlerinden ilgili hadisi dinlememiş olmaları ihtimaline dairdir. Buna örnek olarak Müslim b. Cerhed'in, aynı hadisi bir tarikte babasından, diğer tarikte babasını isnaddan düşürerek doğrudan dedesinden aktarmış olması gösterilebilir. Temrîz sîgasıyla aktarılan hadislerde yer alan zayıflık türlerinden bir diğeri ise zayıf bir râvînin, bulunduğu isnadda teferrüd etmesidir. Nitekim Abbâd b. Leys ve Abdullah b. Sâlim zayıf râvîler olarak bazı hadislerde teferrüd etmiş, bu durum ise ilgili hadisin taz'îf edilmesine neden olmuştur.

Temrîz sîgasının kullanımında hadis metninden kaynaklanan sebepler ise bazen, rivâyetlerde yer alan bazı kelimelerin aynı naklin diğer tariklerinde farklı hükmün ortaya çıkmasına delâlet edecek şekilde aktarılmasından ileri gelmektedir. Buna örnek olarak Muhammed b. Bişr'den aktarılan bir hadis gösterilebilir (Buhârî, 2001, 56). Zira o, bir hadisin kendinden başka tüm tariklerinde "كره" şeklinde geçen bir ibareyi kendi isnadında "نهي" kelimesiyle ifade etmektedir. Bu durum, ilgili hadisten çıkarıkabilecek hükmü etkileyeceği için Muhammed b. Bişr'den aktarılan bu rivâyet taz'îf edilmiştir. Bunun dışında metinle alakalı problemler bazen de hadislerde yer alan bazı lafızların hangi manâya delâlet ettiğinin anlaşılamaması hususundaki ihtilâftan kaynaklanabilmektedir.

Temrîz Sîgasının Sıhhate ya da Zayıflığa Delâlet Etmesi Noktasındaki Mülâhazalar

Buhârî'nin es-Sahîh'te aktardığı muallak hadislerde temrîz sîgasını kullanması, sıhhat kaidelerine aykırı hareket edip etmediği konusunda daha doğru bir sonuca varabilmek amacıyla muhaddisler tarafından tetkîke tâbî tutulmuştur. Bu doğrultuda ilgili rivâyetlerin ortak özellikleri tespit edilmiş ve bunun üzerine birtakım kaideler belirlenmiştir. Bu noktada muhaddislerin genel kanaatinin Buhârî'nin cezim ve temrîz sîgası kullandığı rivâyetlerin

birbirinden ayırt edilmesi ilkesi çerçevesinde şekillendiği görülmektedir. Zira İbnü's-Salâh söz konusu sîgaların sıhhatleri bakımından farklılık arz etmeleri dolayısıyla onları ayrı ayrı değerlendirmeye tâbî tutmuştur. Bu noktada Buhârî'nin cezim sîgasıyla aktardığı rivâyetlerin sıhhatine hükmedileceğini dile getirirken temrîz sîgasının ise sıhhate delâlet etmeyeceğini, çünkü bu sîganın zayıf nakiller için de kullanıldığını ifade eder. Bununla birlikte onların sahîh bir asla dayandığını ve Buhârî'ye olan güvenin bunu gerektirdiğini söyleyerek onun, neden zayıflığa işaret eden bir sîga ile *es-Sahîh*'inde rivâyet aktardığı hususuna açıklık getirir (İbnü's-Salâh, 1986, 24-25). Bu konuda Nevevî (Nevevî, 1985, 27), İbn Cemâ'a (İbn Cema'a, t.y., 49) İbnü't-Türkmânî (İbnü't-Türkmânî, 2008, 47), İbn Kesîr (İbn Kesîr, 2012, 40) ve Irâkî (Irâkî, 1931, 23) onunla aynı kanaati paylaşırken bazı muhaddisler bu konuda ona itiraz etmiştir. Nitekim Moğultay b. Kılıç, İbnü's-Salâh'ın söylediğinin aksine cezim sîgasının Buhârî tarafından bazen zayıf rivâyetler için, temrîz sîgasının da kimi zaman sahîh hadisler için kullanıldığını dile getirir. O, cezim sîgasının zayıf rivâyetlerde kullanıldığına ilişkin Buhârî'nin el-Mâcişûn'dan aktardığı bir hadisi delil gösterir. Buhârî'nin bu hadisi, Ebû Seleme'nin isnadda yer almadığı bilgisiyle nakletmiş olmasını Moğultay b. Kılıç, zayıflık sebebi olarak görmektedir. Bu sebeple o, Buhârî'nin bu rivâyeti hem cezim sîgasıyla nakledip hem de onun zayıf olduğuna işaret etmesini İbnü's-Salâh'ın bu ilkesine aykırı bir tutum olarak değerlendirir (Moğultay b. Kılıç, 2007:85). Irâkî ise bahsi geçen durumun hadisin zayıflığını gerektirmeyeceğini, Ebû Seleme'den bu hadisi dinleyen Abdullah b. el-Fadl'ın hocası olan A'rec'den gelen başka bir tarik ile de bu rivâyeti aktarmış olabileceğini dile getirerek Moğultay b. Kılıç'a itiraz eder (Irâkî, 1931, 26). Öte yandan Moğultay b. Kılıç, İbnü's-Salâh'ın temrîz sîgasının zayıflığa delâlet ettiğine dair kanaatine de Buhârî'nin es-Sahîh'inden verdiği örnekler üzerinden karşı çıkar (Moğultay b. Kılıç, 2007, 86-88). Bu doğrultuda zikrettiği hadisler ile Buhârî'nin temrîz sîgası kullanarak herhangi bir ölçütü esas almadığını kanıtlamaya çalışır. Zira Buhârî zayıf, hasen veya sahîh olarak gördüğü birçok rivâyet için temrîz sîgası kullanmaktadır (Moğultay b. Kılıç, 2007:88). Moğultay b. Kılıç'ın bu ifadelerine de karşı çıkan Irâkî, onu İbnü's-Salâh'ın sözlerini doğru anlayamamakla suçlar. Zira İbnü's-Salâh'ın, temrîz sîgasının zayıf rivâyetlerde de kullanıldığı şeklindeki açıklaması Irâkî'ye göre söz konusu sîganın kullanımının, sahîh hadisleri de kapsadığını göstermektedir (Irâkî, 1931, 23).

İbnü's-Salâh'ın cezim ve temrîz sîgalarına ilişkin görüşlerine itiraz eden başka bir isim Zerkeşî'dir. O cezim sîgası kullanılan hadisler için İbnü's-Salâh'ın sahîh hükmü vermesini tuhaf karşılar. Bu doğrultuda Buhârî'nin 'قال' lafzı kullanmasının sıhhati gerektirmeyeceğini ve bir hadisin ancak sıhhat ifade etmiyorsa ta'lîkan aktarılacağını söyler (Zerkeşî, 1998, 236). Zerkeşî temrîz sîgasının zayıflığa delâlet ettiğine dair görüşe ise şu şekilde itiraz eder: Eğer temrîz sîgası İbnü's-Salâh'ın ifade ettiği gibi zayıflığa işaret ediyorsa bazı rivâyetlerin ardından zikredilen "لم يصح" veya "في إسناده نظر" gibi taz'îf ifadelerinin tekrarlanmasına gerek yoktur. Zerkeşî'nin kanaatine göre bu ifadelerin tekrarlanmasına ihtiyaç duyuluyorsa tem-

rîz sîgası zayıflığa delâlet etmek için yeterli görülmemektedir (Zerkeşî, 1998, 238). Diğer taraftan o, İbn Teymiyye'nin de temrîz sîgaları ile ilgili görüşünde İbnü's-Salâh'a karşı çıktığını dile getirmektedir. İbn Teymiyye'nin bu hususta görüşü, söz konusu hadislerin zayıf ya da metrûk olmadığı; bilakis Buhârî'nin onları hasen mertebesinde gördüğü ve sahîh rivâyetlere muhâlefet etmemeleri kaydıyla ihticâc ve istişhâd amacıyla nakledilebilecekleri yönündedir (Zerkeşî, 1998, 240). Zerkeşî bu görüşün İbnü's-Salâh'ın kanaatine nisbetle daha isabetli olduğunu (Zerkeşî, 1998, 239-240) söyledikten sonra bu konudaki şahsî kanaatini şu şekilde açıklar: Buhârî'nin, es-Sahîh'inde cezim ve temrîz sîgasıyla aktarıp başka bir bölümde muttasıl isnadına yer verdiği hadisler onun sıhhat şartlarına uymaktadır. Muttasıl isnadına başka bir bölümde yer vermiyorsa ve "في إسناده نظر", "لم يصح" şeklinde ifadeler kullanıyorsa bu rivâyetler ona göre zayıftır. Eğer bu tür lafızlar kullanmıyorsa es-Sahîh'i dışındaki kitaplarına mürâcât edilir. Eğer *et-Târîhü'l-kebîr*'inde veya Tirmizî'nin ondan dinlediği hadisler arasında söz konusu rivâyetlerin tashîhi ya da taz'îfi yer alıyorsa bu hükümler itibâra alınır. Eğer bu kitaplarda da herhangi bir değerlendirmeye rastlanmazsa bu rivâyetlerin Buhârî'ye göre hasen mertebesinde olduğuna hükmedilir (Zerkeşî, 1998, 247).

İbnü's-Salâh'ın Buhârî'nin cezim ve temrîz sîgası kullanımı hakkındaki kanaatine bire bir katılan ve ona bu hususta yöneltilen eleştirilere cevap veren Irâkî, es-Sahîh'te muttasıl isnadla yer verilen rivâyetlerin başka bir yerde temrîz sîgasıyla nakledilmesine, ihtisâr ve ma'nen aktarılmış olmaları üzerinden bir yorum getirir. Ona göre ihtisâr ve ma'nen rivâyetin cevâzı konusunda ulemanın ihtilâfı, Buhârî'nin bu hadislerde temrîz sîgası kullanmasına sebep olmuştur (Irâkî, 1931, 24). Diğer bir ifadeyle Buhârî bu ihtilâftan kaçınmak için bu tür rivâyetleri cezim sîgasıyla aktarmamıştır. Irâkî'nin bu görüşüne de itiraz eden Zerkeşî ihtisâr ve ma'nen rivâyetin, müellife göre hadisin zayıf olmaması koşuluyla cevâzına hükmedildiğini söyler. Bu doğrultuda söz konusu rivâyetlerin Buhârî'ye göre sahîh olduğuna hükmedilir; zira ma'nen rivâyet edebiliyorsa ona göre zayıf değildir. Öte yandan Zerkeşî bu hususun Irâkî'nin ifade ettiği gibi olması durumunda ihtisâran ve ma'nen rivâyet ettiği her yerde Buhârî'nin temrîz sîgası kullanması gerektiğini dile getirir. Bu bağlamda Zerkeşî Buhârî'nin muttasıl isnadla aktardığı birçok hadisi farklı bölümlerde ihtisâran ya da ma'nen rivâyet ederken cezim sîgası kullandığını ve bu durumun, Irâkî'nin bu konudaki temellendirmesini batıl kılacağını ifade eder (Zerkeşî, 1998, 245-247).

Mu'allak hadiste kullanılan sîgalarla ilgili İbnü's-Salâh'ın görüşlerine yer yer itiraz eden İbn Hacer, kimi zaman da açıklayıcı mahiyette birtakım değerlendirmelerde bulunmaktadır. O İbnü's-Salâh'ın 'cezim sîgasıyla nakledilenlerden Buhârî'nin sıhhat şartlarına uymayanlar az sayıdadır' sözüne karşılık bu sayının fazla olduğunu; bununla birlikte İbnü's-Salâh'ın kitapta yer alan hadislerin çokluğuna göre nisbî bir azlıktan bahsettiğini dile getirir (İbn Hacer, 324 ,1994). Ardından İbnü's-Salâh'ın temrîz sîgası ile ilgili kanaatini Buhârî'deki ta'lîkleri

kategorize ederek değerlendirmeye tâbî tutar. İlk olarak es-Sahîh'te muttasıl olarak yer alan ve almayan mu'allakların bulunduğunu; birinci kategoridekilerin tekrara düşmemek adına ta'lîkan aktarıldığını, ikinci kategoridekilerin ise es-Sahîh'te cezim ve temrîz sîgasıyla olmak üzere iki şekilde nakledildiğini ifade eder (İbn Hacer, 325 ,1994). Söz konusu sîgaların kullanımı ile ilgili değerlendirmeleri de şu şekildedir: Buhârî'nin ta'lîkan aktardığı rivâyetlerde cezim sîgası kullanması bu hadislerin kendisine semâ' yoluyla değil de müzâkere ve icâzet yoluyla ulaşmış olması, es-Sahîh'i için belirlediği yüksek sıhhat şartlarını taşımaması, inkıtâ' bakımından zayıf olması gibi sebeplerle açıklanabilir. Bunun yanı sıra bir rivâyetin isnadında müdellis olduğu bilinen bir râvî varsa o râvînin hocası ile aralarında semâ'ın belirtildiği isnadı da cezim sîgası ile nakletmektedir (İbn Hacer, 7 ,1985). Temrîz sîgası ile aktarılan rivâyetlerden ise sıhhat şartlarına uyanlar az sayıdadır, onlar da ma'nen rivâyet edilmiştir. Bununla birlikte temrîz sîgası kullanılan hadisler arasında sahîh olanlar da vardır, ancak onlar Buhârî'nin sıhhat şartlarına uymamaktadır. Yine bu sîgayla aktarılan hasen ve zayıf mertebesinde olan hadisler bulunmaktadır. Bunlardan zayıf olanlarının bazıları desteklenip hasen li-gayrihî seviyesine çıkabilirken bazıları da zayıf rütbesinden yukarıya çıkamamaktadır. Zayıf olarak kalan bu hadisler için Buhârî "لم يصح" veya "فيه نظر" şeklinde ifadeler kullanmaktadır (İbn Hacer, 1994, 1:325-326). Bütün bu kaidelerin merfû' hadisler için geçerli olduğunu söyleyen İbn Hacer, mevkûf rivâyetlerden cezim sîgasıyla aktarılanların sahîh olduğunu ya da kendi sıhhat şartlarına ulaşamayıp başkalarına göre sahîh olduğunu; temrîz sîgası kullanılanların ise zayıflık barındırdığını ifade eder (İbn Hacer, 343-342 ,1994).

Buhârî'nin es-Sahîh'te yer verdiği muallak rivâyetler hakkında klasik ulemanın bahsi geçen bütün bu kanaatlerinden farklı olarak günümüzde söz konusu nakillerin hadis tahammül yollarından vicâde[1] ile alınmaları sebebiyle ta'lîkan aktarıldıkları iddiası ortaya atılmıştır. Bu iddianın sahibi olan çağdaş araştırmacılardan Fuad Sezgin bir bakıma ta'lîkan aktarımlardaki ana etkenin Buhârî'nin sıhhat kaideleri ekseninde değil; bu tür rivâyetlerin Buhârî'ye ulaştığı kanallar çerçevesinde incelenmesi gerektiğine dikkat çekmektedir (Sezgin, 1956:90). Bununla birlikte İbn Hacer'in bu hususta kanaatleri üzerinden klasik ulemânın ta'lîk uygulamaları ile ilgili görüşlerinin isabetli olmadığını açıklamaya çalışmaktadır (Sezgin, 1956:83- 90). Bu doğrultuda Buhârî'nin ta'lîkleri hakkında bilinen en detaylı çalışmanın İbn Hacer tarafından yapılması, onun muallak rivâyetlere olan hâkimiyetini ortaya koymasına rağmen Sezgin, onun belirlediği kaidelerin durumu daha da karmaşık hale getirdiğini söyler(Sezgin, 1956:90). İbn Hacer'e bu doğrultuda yönelttiği birtakım eleştirilerin ardından es-Sahîh'te yer alan ta'lîkât için uygun gördüğü vicâde metodunu mu'allak hadislere tatbîk etmeye çalışır. Bu bağlamda özetle, Buhârî'den önce zengin bir yazılı ha-

1 Vicâde: Bir muhaddisin, herhangi bir müellifin ya da râvînin el yazısı ile yazdığı kitabını veya hadislerini bulmasına denir (İbnü's-Salâh, 1986, s. 178; İbn Cemâ'a, t.y., s. 91).

dis edebiyâtının bulunduğunu, bu malzeme içerisinde rivâyet hakkı alınamamış kitapların sadece vicâde türünde cevazına hükmedilmiş olan 'قال' lafzıyla aktarılabileceğini; buradan hareketle Buhârî'nin de bu lafızlarla naklettiği hadislerin, rivâyet hakkını alamadığı ve vicâde yoluyla aldığı nakiller olduğunu ifade etmektedir (Sezgin, 1956:90). es-Sahîh'teki mu'allak hadisler üzerinden verdiği birkaç örnekle bu iddiasını temellendirmeye çalışan Sezgin, günümüz araştırmacılarından Ahmet Tahir Dayhan tarafından ciddi bir biçimde eleştiriye tâbî tutulmuştur. Dayhan, onun, ifadelerinde yer yer çelişkiye düşmesi, bazı klasik kaynaklarını dayanak olarak kullanırken yine orada yer alan ve kendi görüşüne aykırı görünecek türden söylemlere yer vermekten kaçınması, vicâde türünü muallak hadisin farklı türlerine uyarlamaya çalışırken başarısız olması ve daha birçok yönden bu iddiasında hatalı olduğunu tespit etmiştir (Dayhan, 1995, 206-214). Sezgin'e bu konuda yönelttiği eleştirilerinin ardından onun yanlışının, hadislerin toplandığı kitapları farklı tür eserlerle aynı kategoride değerlendirmesinden kaynaklandığına dikkat çekmektedir. Bu paralelde Buhârî'nin rivâyet hakkını bizâtihi alamadığı bir musannifin râvîsini görmüş olmasının, o hakkı elde etmesi için yeterli olduğunu; zira rivâyetin tek bir şahısta takılıp kalmayacağını dile getirir. Diğer taraftan uzun yıllar boyunca hadis yolculuklarına çıkan Buhârî'nin eline geçen her hadis kitabının rivâyet hakkını alamaması ya da alma zahmetinde bulunmaması gibi söylemlerin yersiz olduğunu; ayrıca onun böyle bir şeye ihtiyaç hissetmeyecek kadar yetkisini almış bulunduğu rivâyete sahip olduğunu ifade eder. Netice itibariyle Dayhan, es-Sahîh'te muttasıl isnâdla yer almayan 160 ta'lîk için bu denli çetrefilli ve tutarsız yorumlara gerek olmadığını, Fuad Sezgin'nin bu iddiasının es-Sahîh'in asıl konusu olmayan filolojik alıntılara dair olabileceğini söyler (Dayhan, 1995, 213).

Sonuç

Buhârî'nin temrîz sîgasıyla aktardığı hadisler, es-Sahîh'te yer alan toplamda 1392 merfû' mu'allak rivâyetin 41'ini teşkil etmektedir. Bu sayı söz konusu eserde bulunan bütün mu'allakların %3'üne tekâbül etmektedir. İlgili rivâyetlerin sahîh hadislerin toplanması amacıyla yazılan bu eserde toplam muallaklara oranla oldukça düşük bir sayıya karşılık gelmesi Buhârî tarafından bu hadislerin sıhhatlerine dair olumsuz bir kanaat benimsendiği ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Nitekim bu 41 rivâyetin yalnızca 2'sinin es-Sahîh'te muttasıl isnâdla yer alıyor olması, yine bu sîganın kullanımında bütüne yakın bir oranda zayıflığın etkili olduğu olasılığını artırmaktadır. Bununla birlikte gerek klasik dönem gerekse günümüz hadis araştırmacıları tarafından Buhârî'nin temrîz sîgasıyla aktardığı merfû' hadislerin 15'inin sahîh; 14'ünün hasen; 9'unun zayıf olduğuna hükmedilmektedir. Temrîz sîgasıyla aktarılan yalnızca bir rivâyetin ise muttasıl isnâdı tespit edilememekle birlikte ilgili hadis metninin diğer tarîklerine ulaşılmış ve onlar hakkında sahîh değerlendirilmesi yapıldığı ortaya konumuştur. Bu rivâyetlerin birçoğunun ifade ettiği sıhhat değerinin yüksek bir mertebede

olmasının, Buhârî'nin bu yönteme zayıflığa işaret etmek amacıyla başvurduğu ilkesine ters düştüğü söylenebilir. Zira bu bağlamda ilgili hadisler sahîh ise neden Buhârî onların zayıflığına işaret etmek istemiştir sorusu gündeme gelmektedir. İşte burada Buhârî'nin es-Sahîh adlı eserinin büyük bir özen ve hassasiyetle bir araya getirilen hadislerden oluştuğu hususu devreye girmektedir. Nitekim Buhârî bazı hadisleri, başkalarının sıhhat şartlarına uysa da kendi sıhhat kaidelerine uymadığı gerekçesiyle es-Sahîh'inde nakletmekten imtinâ eden bir müelliftir. Buradan hareketle temrîz sîgası ile aktarılan rivâyetler arasında sahîh mertebesinde olanlar yer alsa da bunların, onun es-Sahîh'i için belirlediği en yüksek sıhhat şartlarını taşımaması sebebiyle söz konusu eserde muttasıl olarak yer almadıkları ifade edilebilir. Aksi takdirde Buhârî'nin temrîz sîgasıyla mu'allak olarak aktardığı rivâyetlerden 5'inin, Sahîh-i Müslim'de muttasıl olarak nakledildiği hususunun başka türlü îzâhı yapılamaz.

Sahîh-i Buhârî'de temrîz sîgasıyla nakledilen merfû' rivâyetlerin genelinin, gerek isnâd gerekse metindeki bazı sıhhat problemleriyle gündeme geldikleri tespit edilmiştir. İlgili rivâyetlerin sayısı 36 olup bunların 34'ünün isnâd, 2'sinin metin açısından problemli olduğu görülmüştür. Bu sayı, söz konusu eserde temrîz sîgasıyla aktarılan merfû' hadislerin tümünün %87'sine karşılık gelmektedir. Temrîz sîgasıyla aktarılan hadislerin bu derece büyük bir oranının çeşitli sebeplerle zayıflığı temsil etmesi tesadüf olarak nitelendirilmemelidir. Kaldı ki Buhârî'nin, es-Sahîh'ini vücuda getirirken ne denli titiz davrandığı hususu söz konusu eserinin mu'teber hadis kaynakları arasında önemli bir konumda yer almasından anlaşılmaktadır. Bütün bu veriler Buhârî'nin temrîz sîgası ile genellikle sıhhate dair problemlere işaret ettiği hususunun doğruluk payının yüksek olduğuna işaret etmektedir. Bununla birlikte ilgili sîga ile aktarılıp herhangi bir sıhhat problemi ile gündeme gelmemiş ve aynı zamanda es-Sahîh'te mevsûlen yer almayan 3 rivâyet bulunmaktadır. Esasında bu durum Buhârî'nin bu sîgayı sadece zayıflığa özgü kılmadığının bir göstergesi olması bakımından önem arz etmektedir. Ancak kendisinin sahîh ve sakîm hadis ayrımındaki titizliğini ne ölçüde gerçekleştirdiğinin sonraki dönem âlimleri tarafından bütün yönleriyle bilinememesi sebebiyle ilgili hadisler için halen bir sıhhat problemi bulunduğu ihtimalinin sürekli var olduğunun altı çizilmelidir. Zira bu hadisler hakkında ortaya çıkarılamamış bir sıhhat probleminin olması durumunda ilgili sîganın kullanımında zayıflığın etkili olduğu rivâyet oranı %95'e çıkmaktadır. Bu ise söz konusu sîga üzerinde sıhhate dair problemlerin etkili olduğu hususunu kanıtlamak için yeterli bir oran olarak değerlendirilebilir.

Buhârî'nin temrîz sîgasıyla aktardığı merfû' rivâyetlerin birçoğunda sıhhate dair kusurlar olsa da bu hadislerin ekserîsinin sahîh bir asla dayandığını söylemek mümkündür. Zira es-Sahîh'indeki titizliği konusundaki Buhârî'ye olan güven bunu gerektirir. Bununla birlikte söz konusu rivâyetlerin 24'ünün, Kütüb-i sitte'de muttasıl olarak nakledilmesi bu güvenin sağlanması için bir dayanak oluşturmaktadır.

Buhârî'nin temrîz sîgasıyla aktardığı mevkûf ve maktû' rivâyetler ile etbâ'u't-tâbiîn sözlerinin tümünün bâb başlığı, terceme ve i'tibâr bölümlerinde yer aldığı tespit edilmiştir. Söz konusu rivâyetlerin toplam sayısı 1341 olup bunların 86'sı temrîz sîgasıyla aktarılmaktadır. Bu rivâyetler arasında Buhârî'nin es-Sahîh'te muttasıl olarak yer verdiği 3 nakil bulunmaktadır. Bu durum, bu hadisler arasında merfû' rivâyetlerde olduğu gibi Buhârî'nin sıhhat şartlarını taşıyanların az sayıda olduğunu göstermektedir. İlgili rivâyetler içerisinde isnâdında zayıflık bulunanların sayısı 42 iken herhangi bir sıhhat problemi ile gündeme gelmemiş aktarımların sayısı ise 33'tür. Mevkûf ve maktû' rivâyetler ile etbâ'u't-tâbiîn sözlerinin sıhhati hakkında merfû' rivâyetler kadar geniş ma'lûmâtın bulunmaması bu sayının merfû' aktarımlara göre neden fazla olduğu hususuna ışık tutmaktadır. Diğer taraftan merfû' rivâyetler dışındaki aktarımlar arasında muttasıl isnâdı günümüze ulaşmış hiçbir hadis kaynağında bulunmayan rivâyet sayısı 10'dur. Bu ise ilgili rivâyetlerin sıhhatlerine dair olumsuz bir kanaatin bulunması ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Netice itibarıyla şunu ifade etmek gerekir ki Buhârî'nin temrîz sîgası kullanması hakkında ortaya konan her türlü veri, bu hususta kesin bilgilere ulaşmaktan öte ilgili konuya dair bir yorum yapabilmek amacıyla toplanmaktadır. Bu noktada gerek geçmiş ulemâ ve günümüz ilim adamlarının eserlerinde gerekse bu araştırmada söz konusu hususta dile getirilen bütün kanaatlerin sadece bir yorum niteliği taşıdığı ifade edilmelidir. Zira Buhârî'nin temrîz sîgasıyla hadis nakletmesi konusunda herhangi bir açıklama yaptığı bilinmemektedir.

Buhârî'nin es-Sahîh'inde temrîz sîğasıyla yer alan mu'allak rivâyetlerin incelenmesinin konu edildiği bu çalışma mu'allak hadis rivâyetiyle ilgili sınırlı bir alana ışık tutmaktadır. Konuyu daha iyi değerlendirebilmek adına mu'allak hadislere dair Buhârî'den önceki ve sonraki dönem hadis eserlerinde yer alan örnekler tespit edilerek bu kullanımlarda hangi ölçütlerin itibara alındığını ortaya koyan çalışmaların yapılması gerekmektedir. Bu sayede isnâdının başı veya tamamı hazfedilen rivâyetler hakkında daha isabetli değerlendirmeler yapmanın mümkün olacağı kanaatindeyiz. Bununla birlikte temrîz sîgası ile ilgili olarak yapılması gereken, Buhârî'den önce veya sonra ilgili sîganın hangi tür eserlerde daha sık tercih edildiği ve hangi sıhhat mertebesindeki hadis çeşitlerinde kullanıldığının tespit edilmesi ve değerlendirilmesidir.

KAYNAKÇA

Buhârî, M. (2001). *el-Câmi'u's-sahîh*. Beyrut: Dâru Tavki'Necât.

Dayhan, A. T. (1995). *Buhârî'ye yöneltilen bazı tenkitler*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.

Irâkî, Z. (1931). *et-Takyîd ve'l-îzâh*. (Nşr. Muhammed Râgıb et-Tabbâh). Halep: Matbaatü'l-İlmiyye.

İbn Cemâ'a, B. (t.y.). *Menhelü'r-revî*. (Nşr. Muhyiddin Abdurrahmân Ramazan). Beyrut: Dârü'l-Fikr.

İbn Hacer, Ş. (1985). *Tağlîkü›l-ta›lîk ala Sahîhi›l-Buhârî*. (Nşr. Saîd b. Abdurrahman Musa Kazakî). Amman: Dâru Ammar.

İbn Hacer, Ş. (1994). *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*. (Nşr. Rebî' b. Hâdî Umeyr). Riyad: Dârü'r-Râye.

İbn Kesîr, İ. (2012). *el-Bâisü'l-hasîs fî ihtisâri ulûmi'l-hadîs*. (Nşr. Ebû Abdirrahmân Âdil b. Sa'd). Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

İbnü's-Salâh, O. (1986). *Ulûmu'l-hadîs*, (Nşr. Nureddin Itr). Beyrut: Dârü'l-Fikr.

İbnü't-Türkmânî, A. (2008). *el-Müntehib fi Ulûmi'l-hadîs*. (Nşr. Avvâd el-Halef). Beyrut: Dârü'l-Besâiri'l-İslâmiyye.

Moğultay b. Kılıç, E. A. (2007). *Islâhu kitâbi İbni's-Salâh*. (Nşr. Ebû Abdillah Muhyiddin b. Cemâl el-Bekârî). Kahire: Mektebetü'l-İslâmî.

Nevevî, M. (1985). *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*. (Nşr. Muhammed Osmân el-Huşt). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî.

Sezgin, M. F. (1956). *Buhârî'nin kaynakları hakkında araştırmalar*. İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi.

Zerkeşî, M. (1998). *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*. (Nşr. Zeynelabidin b. Muhammed). Riyad: Mektebetü Evdâi's-Selef.

Mâtürîdî'den Hareketle Nübüvvetin ve Ona Duyulan İhtiyacın Delilleri

Furkan Ramazan Öğe*

Öz: Nübüvvet, İslam düşüncesinde oldukça büyük ve önemli bir yer işgal etmektedir. Zira gerek kelâmcılar gerek filozoflar gerekse de mutasavvıflar nübüvvet alanında söz söylemişlerdir. Esas itibariyle nübüvvet, ehemmiyetinin göz ardı edilmesi dahi imkân dâhilinde olmayan ilahi bir müessesedir. Bununla birlikte nübüvvet meselesi, inançtan ahlaka kadar bütün bir İslam düşüncesini kapsamaktadır. Bu nedenle bu müesseseye karşı olanların söylediklerine itiraz ve eleştiri, oldukça yaygın bir şekilde gözlemlenmektedir. Söz gelimi özellikle kelâmcılar nübüvvet karşıtlarının görüşlerini çürütmek ve nübüvvetin ihtiyaç duyulan ve mevcudiyeti gerekli olan bir kurum olduğunu ispatlamak için pek çok eser telif etmişler ve bu alanda nübüvvet münkirleriyle zaman zaman münazaralarda bulunmuşlardır. Bu çalışmada da kelâm sahasında büyük öneme sahip düşünürlerden Mâtürîdî'nin nübüvvete yönelik görüşleri, kelam kitabı olan *Kitâbü't-Tevhîd*'inden hareketle ele alınmaya çalışılmıştır. Ancak üstünde durulan asıl mesele nübüvvetin ispatı olmuş ve Mâtürîdî'nin bu alanda ortaya koyduğu deliller üzerinde durulmuştur. Mâtürîdî, nübüvveti ispat noktasında nübüvvetin hem gerekliliğine hem de ona duyulan ihtiyaca vurgu yapmış ve bu durumu insanın sosyolojik ve psikolojik boyutlarını ele alarak ispatlamaya çalışmıştır. Vurgulanmaya çalışılan, nübüvveti ispatta kullanılan istidlallerin kullanılabilirliği ve bunların ne denli delil olma niteliğine sahip oluşudur. Bu minvalde denilebilir ki, Mâtürîdî'nin nübüvvet münkirlerine karşı ileri sürdüğü deliller akli bakımdan yeter derecede inkârcıyı ikna etme potansiyeline sahipken Hz. Muhammed'in özelinde ileri sürdüğü nübüvveti ispat delilleri o denli bir güce sahip görünmemektedir. Nihai olarak, kelâmı, güncel problemlerle yüzleştirerek Müslümanların sorunlarına çözüm olması bağlamında kullanma çabası da güden bu çalışmadan hareketle, Mâtürîdî'nin nübüvvetin mevcudiyetine ve gerekliliğine yönelik istidlallerinin günümüz inanç sorunlarından addedilebilecek olan deizm karşısındaki konumu kahir ekseriyetle güçlüdür denilebilir.

Anahtar Kelimeler: Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, Nübüvvet, İspat, Delil, İspat-ı Nübüvve.

* Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans
İletişim: furkanoge@sakarya.edu.tr

Giriş

Nübüvvet söz konusu olduğunda Mâtürîdî'nin nübüvvet düşüncesi, erken dönem alimleri arasında önemli bir yere sahiptir. Zira o, nübüvvete ilişkin kavram ve tartışmalarda kendi görüşlerini ileri sürmüştür. Söz gelimi, Mâtürîdî'ye göre nebî, insanların talepleri ve bu yöndeki istekleri dolayısıyla Allah tarafından seçilerek gönderilmiş ve O'nun katından haberler getiren kimsedir (Can, 1997, 27). Resûl ise insanların kendisinden talep etmesinin veyahut karşı çıkmasının bir önemi olmaksızın her halükârda risâleti tebliğ etmekle yükümlü ve bununla mükellef olan kimsedir (Kayar, 2009, 32). İkisi arasındaki fark da nebînin daha genel ve kapsamlı olurken resûlün daha dar ve sınırlı oluşunda kendini göstermektedir. Bir diğer tartışma konusu olarak, vahyin hakiki anlamda muhatabının peygamber olduğunu ve insan (Kasas 29/7), bal arısı (Nahl 16/68), gökyüzü (Fussilet 41/12) gibi çeşitli türler için ifade edilen vahyin, mecazi ve nisbi olduğunu söyleyen Mâtürîdî, vahyin imkânını kanıtlatma çabası içerisinde büyük emek sarf etmiştir. Dönemindeki vahiy karşıtı grup ve akımlarım eleştirilerine cevap vermeye çalışan Mâtürîdî, vahyin de nübüvvet gibi mümkün ve gerekli olduğunu ifade etmiştir (Can, 1997, 67-71). Mâtürîdî'nin aynı şekilde nübüvvetin imkânı ve ispatı meselesinde de etkili olduğu görülmektedir. O bu imkân ve gerekliliği açıklamak ve ispat etmek için çeşitli deliller ileri sürmüştür. Bunlardan en ayrıntılı olarak işlediği irşad delili olmuştur (Barlak, 2015, 45-49) ki buna göre, bir peygamberin yol göstericiliğine muhtaç olan insanlar için nübüvvet müessesesi gerekli bir hale bürünmüş olur. Diğer konularda olduğu gibi nübüvvetin hükmü, sona ermesi (Esen, 2012, 74) ve vehbiliği (Can, 1997, 160-163) konularında da Ehl-i sünnet çizgisinde yer alan Mâtürîdî'ye göre nübüvvet imkân dâhilinde olan, Hz. Muhammed'le sona eren ve kesbî şekilde değil bilakis vehbî bir şekilde elde edilen bir müessesedir.

Nübüvvet sorunu esas itibariyle Hz. Peygamber'in vefatının akabinde İslam coğrafyasının genişlemesiyle ortaya çıkmıştır. Farklı kültür ve dinlerden gelen kimselerin anlayışlarıyla nübüvvet kurumuna yönelik tepkiler, İslam coğrafyasında böyle bir sorunun oluşmasını tetiklemiştir (Yavuz, 2007, 281). Nübüvvet sorunu denilen, ana hatlarıyla, nübüvvetin imkânı ve gerekliliği üzerinden ilerleyen bir tartışmalar silsilesidir. Söz gelimi nübüvvet karşıtı olanlara göre nübüvvet, aklen mümkün bir hadise olmamakla birlikte tarihsel açıdan da gerçekleşmemiştir. Ayrıca onlar için nübüvvetin gerekliliği gibi bir durum da söz konusu değildir. İslam inanç esaslarıyla çelişen bu fikirlere ve eleştirilere ilişkin İslam âlimleri karşı görüşler ileri sürmüşler ve görüşlerini çeşitli yollarla temellendirmek suretiyle nübüvveti ispat etme çabasına girmişlerdir. Nübüvvet inkarcılarına karşı İslam âlimlerinin savundukları ve doğruluğunu ispatlamaya çalıştıkları meseleler; nübüvvetin aklen mümkün ve caiz olduğu, böyle bir hadisenin tarihsel olarak vuku bulduğu ve peygamberlik kurumunun insanlar için gerekli ve vazgeçilmez bir müessese olduğu konularında yoğunlaşmaktadır.

Mâtürîdî'nin Nübüvveti İspatta Kullandığı Deliller

Mâtürîdî, nübüvvetin ispatında akli deliller ileri sürmüş ve nübüvvete aklen inanılması gerektiğini ortaya koymuştur. Onun ispatı, nübüvvete duyulan ihtiyaç ve mevcudiyetinin gerekliliği açısından olmuştur. Bununla birlikte akli bakımdan nübüvvetin mümkün olduğunu da kanıtlamıştır.

Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* eserinin nübüvvet bahsinde, esas itibariyle nübüvvetin ispatını ortaya koymakta ve nübüvvete yöneltilen eleştirilere cevap vermektedir. Eserin nübüvvet bahsi çeşitli bölümlere ayrılmıştır. Bunlar en genel biçimde nübüvvetin ispatı, nübüvvete getirilen eleştiriler, Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ispatı ve Hz. Îsâ hakkında Hıristiyanların düşünceleri şeklinde ifade edilebilir. İlk başta nübüvvetin gerekliliğini ve ona duyulan ihtiyacı ortaya koyan Mâtürîdî, akabinde Ebû Îsâ Verrâk'ın (ö. 247/861) nübüvvete getirdiği eleştirileri ele alarak bunları hem kendi delilleriyle hem de İbnü'r-Râvendî'den(ö. 301/913-14[?]) naklettiği delillerle çürütmektedir. Bu meyanda İbnü'r-Râvendî'nin nübüvveti ispatta kullandığı istidlallere, özellikle de Verrâk'ın nübüvvet konusundaki görüşlerine getirdiği eleştirilere yer vermektedir. Genel anlamıyla nübüvvet ispatından sonra, hususi olarak Hz. Muhammed'in nübüvvetini ispata koyulmuş ve bu minvalde hem Ebû Zeyd'den (ö. 215/830) naklettiği hem de kendisinin ürettiği istidlalleri kullanmıştır. Son olarak Hıristiyanların Hz. Îsâ hakkındaki görüşlerini ele alarak bunları reddetmiş ve bu konuyla alakalı birkaç meseleyi ele almıştır. Bu çalışmada, İmâm Mâtürîdî'nin nübüvveti ispatta kullandığı deliller ortaya konmaya çalışılacaktır.

Mâtürîdî, nübüvvet bahsinde istidlallerine geçmeden önce, nübüvvete yönelik ileri sürülen görüşleri ele almıştır. Hidayet ve hayırda önde gelenlerin onu kabul etmesine karşılık kabul etmeyenlerin de bulunduğunu ifade ederek bu kimselerin düşüncelerini zikretmiş ve tek tek bunlara karşıt deliller getirmiştir. Esasında Mâtürîdî'nin burada yaptığı, nübüvveti ona yöneltilen eleştiriler üzerinden ispat etmektir. Buna göre nübüvveti kabul etmeyenlerin görüşleri şunlardır:

a. Yaratıcı anlayışını reddedenler,

b. Bir yaratıcının varlığını kabul etmekle birlikte onun emri ve yasağı olabilmesini mümkün görmeyenler,

c. Yaratıcının emri ve yasağı olabileceğini kabul etmelerine rağmen salt insan aklının yeterli olacağı ve risâlete ihtiyaç duymayacağı fikrinden hareketle nübüvveti reddedenler,

d. Risâlet iddiasına sahip kimselerin gösterdiği mucizeleri; sihirbazların, kâhinlerin ve büyücülerin fiilleriyle bir tutanlar,

e. Nübüvvet iddiasına sahip kişilerin gösterdiği mucizeler karşısında muhataplarının aciz kalışlarını, onların bu türden fiillerin gerçekleştirilmesi için gereken eğitimden ve alışkanlıktan yoksun olmalarına bağlayanlardır (Mâtürîdî, 271 ,2003).

Mâtürîdî'nin zikrettiği bu beş görüş, nübüvvetin hangi vecihlerden reddedilebileceğini de göstermesi bakımından dikkate değerdir. Yaratıcı anlayışını reddeden görüş bağlamında, nübüvvetin Yaratıcı inancının reddi söz konusu olduğunda inkâr edildiği söylenebilir. Kaldı ki bir yaratıcı kabul edilmediği takdirde, onun emir ve yasaklarını iletecek bir elçinin varlığını da kabul etmemek oldukça tabiidir. Başka bir deyişle nübüvvet inancı, Tanrı inancıyla bağlantılı olup ondan ayrı düşünülemez. Ancak Mâtürîdî'ye göre Yaratıcıyı inkâr edenler için O'nun ispatında mucize de başlı başına yeterlidir. Söz gelimi peygamberlerin Allah'ın izni ve inayetiyle sergilemiş oldukları mucizeler hem uluhiyeti hem de nübüvveti ispatlar türden bir delil niteliği taşımaktadır. Zira peygamberlerin yaşadığı topluluklar, onların güçlerinin ne kadar olduğunu ve nereye kadar uzanabileceği bilen topluluklardı. Bu sebeple aynı toplumda birlikte yaşadıkları peygamberlerin, akıllarını aşan ve onları hayrette bırakan fevkalade olaylarla gelmeleri, bu kimseleri hem Yaratıcının varlığını hem de mucizelerle gelenin O'nun katından gönderilmiş bir peygamber olduğu gerçeğini kabul etmelerini gerekli kılar. Dolayısıyla İmam Mâtürîdî, mucize gerçeğiyle hem Allah'ın hem de risâletin inkârına karşı her ikisinin varlığını ispatlayarak bahsi edilen görüşü çürütmüş olmaktadır (Mâtürîdî, 271-272). Yaratıcı inancına sahip olmakla birlikte onun emir ve yasağının olamayacağını söyleyen görüşe göre ise nübüvvetin inkârı, onun imkânsızlığı üzerinden temellendirilmektedir. Bu görüşe göre nübüvvet imkân dahilinde olan bir hadise değildir. İnsan aklının yeterli olup risaletten müstağni kalabileceği görüşüne gelindiğinde, nübüvvet gereksiz olup insanoğlu ona ihtiyaç duymamaktadır. Mâtürîdî bu noktada insanoğlunun nübüvvete olan ihtiyacına ve aklın sınırlılığına yoğunlaşmıştır. Mucizeleri sihirbaz, kâhin ve büyücülerin fiilleriyle eş tutan görüş ise nübüvveti ispatta kullanılan en belirgin ispat yöntemi olarak mucizeyi iptal etmeyi hedefleyen bir görüştür. Son iddia ise esasında nübüvvet inkarını içermemekte, *sarfe* görüşüne reddiye amacıyla zikredilmektedir. Zira görüş, nübüvvet iddiasındaki kişileri ve ortaya koydukları mucizeleri kabul etmekle birlikte, ortaya konulan mucizenin muhataplarını aciz bırakışındaki illeti onların güç yetirememelerine değil Allah'ın onlardan o kudreti almasına bağlamaktadır. Mâtürîdî'nin bu görüş mensuplarını nübüvvet inkârıyla itham etmesi ilginçtir. Ancak genel itibariyle buradan nübüvvetin inkâr ve ispatının imkân ve gereklilik şeklinde iki boyutunun olduğu sonucu çıkartılabilir.

Zikri geçtiği üzere İmam Mâtürîdî bahsi edilen görüşleri iptal etmeye çalışırken aynı zamanda nübüvveti de ispat etmiş olmaktadır. Ancak çalışmada onun gittiği çizgiden daha farklı bir yol takip edilmeye çalışılacaktır. Söz gelimi onun görüşleri, eserindeki sıralamaya göre alınmayıp üçlü tasnif halinde zikredilecektir. Zira o nübüvveti ispat ederken aynı za-

manda nübüvvetin imkânına işaret etmekte ve gerekliliğini vurgulayıp ona ihtiyacı temellendirmektedir. Buradan hareketle Mâtürîdî'nin ortaya koyduğu deliller imkân, gereklilik ve ihtiyaç kategorileri altında değerlendirilecektir.

Nübüvvetin İmkânı

Nübüvvetin imkânı söz konusu olduğunda; Mâtürîdî, Allah'ın mahlûkatı yaratarak onlara birbirlerinden yararlanma özelliği koyduğunu söylemiştir. Allah'ın her şeyden müstağni olduğu bilindiğine göre O'nun bu durumdan sağlayacağı herhangi bir fayda söz konusu değildir. Bu itibarla Yaratıcının, yaratmış olduklarına ilişkin birbirlerinden yararlanma ve birbirlerine yönelik muhtemel zararlardan korunma hususunda emir ve yasak vaz' etmesi oldukça tabii bir hal almış olmaktadır (Mâtürîdî, 274). Mâtürîdî, bu ifadesiyle nübüvvetin imkânına işaret etmiş olmaktadır. Zira Yaratıcının yaratılmışlarla iletişimi olarak da değerlendirebileceğimiz emir ve yasaklar veyahut başka bir ifadeyle vahiy, burada ifade edildiği üzere gerçekleşmesi oldukça tabii ve doğal bir hadisedir. Vahyin imkânıyla birlikte bunun doğal bir uzantısı olarak nübüvvetin imkânı da ortaya konmuş olmaktadır.

Mâtürîdî nübüvvetin imkânına işaret eden bir başka ispatında, şartlı bir önermeden hareket etmektedir. Ona göre, velev ki akıl nübüvvetten müstağni kalmış olsun yine de lütuf ve ihsanda bulunma bakımından peygamber göndermek uygun ve yerinde olurdu. Nitekim Allah lütuf sahibidir ve kullar O'nun bu lütufkarlığı sayesinde hayatlarını sürdürürler. Bu meyanda O, kullarına ihtiyaç duyduklarından fazlasını vermektedir (Mâtürîdî, 283). İmam Mâtürîdî'ye göre Allah'ın lütuf ve kerem sahibi olduğu açıktır. Zira O, kullarına iki kulak, iki göz gibi daha azı yeterli olacağı halde fazla fazla nimetler bahşetmiştir. Aynı şekilde azıyla yetinilmesi mümkünken O, pek çok meyve ve sayısız lezzet vermiştir (Mâtürîdî, 284). Bu sebeple akıl yeterli olsaydı bile yine de insanlara yol göstermesi için peygamber göndermesi tabiri caizse çok yerinde olurdu.

İmkânla irtibatlı bir biçimde ele alabileceğimiz bir diğer delil, Allah'ın hikmet sahibi bir yaratıcı oluşuyla alakalıdır. Mâtürîdî'ye göre Allah'ın emir ve yasağının bulunmadığı inancına sahip kimse, aynı zamanda kâinatın yaratılmasının da hiçbir hikmetinin olmadığını ifade etmiş olmaktadır. Buna göre kâinat yalnızca yaratılmak ve akabinde de yok edilmek üzere Allah'ın yarattığı bir varlık alanıdır. Ancak Mâtürîdî, durumun öyle olmadığını ifade etmektedir. Ona göre âlemi Allah meydana getirdiyse ve bu eyleminde bir amaç gütmediyse O, hakîm niteliğinden yoksun olmaktadır. Halbuki Allah, meydana getirdiği âlemin içerisine birliğini ve hükümranlığını ispatlayan pek çok delil yerleştirerek bu isabetli fiilleriyle esasında hakîm olduğunu gözler önüne sermiştir (Mâtürîdî, 272). Mâtürîdî, Allah'ın hakîm bir varlık olduğunu kanıtlamasıyla aynı zamanda O'nun emir ve yasaklarının da olduğunu kanıtlamış olmaktadır. Zira Allah, kâinatı yalnızca yaratmakla bırakmamış, hakîm bir varlık

olduğundan ötürü emir ve yasaklarını insanlara bildirme gayesi gütmüş ve bunun için de nübüvvet kurumunu kullanmıştır. Dolayısıyla Allah'ın hakîm bir varlık oluşu da nübüvvetin imkânına işaret etmektedir.

Nübüvvetin Gerekliliği

Mâtürîdî'nin nübüvvetin gerekliliği bağlamında ele alabileceğimiz ilk delili, sosyolojik gereklilik şeklinde isimlendirebilir. Buna göre; Allah, hayatın devamını sürdürmeyi gıdalara bağlamış ve uzun ömürlü yaşamayı da insanlara sevdirmiştir. Eğer Allah'ın insanlar arasında hüküm sürecek birtakım emir ve yasakları olmasaydı, herkes sahip olduğu arzu ve şehvetleriyle hayatlarının devamını ve sürekliliğini sağlayacağı şeyleri elde etmeye çalışacaktı. Bunun sonucunda da insanlar arasında tartışma ve çekişme durumu ortaya çıkacak ve sözü edilen bu durum da insanların birbirlerini ortadan kaldırmasına neden olacaktı. Sonuç itibariyle böyle bir durumda kaos ortamı meydana gelecekti (Mâtürîdî, 272). Dolayısıyla insanların kendilerine ait olanla olmayanı ayırması, her türlü hak ihlalinden, tecavüzden korunmuş olması ve hayatlarının devamlılığına dair güven hissine sahip olması gibi nedenlerden ötürü Allah'ın vaat ve tehdidi kapsayan helallerle haramları tayin etmesinin gerekliliği ortaya çıkmış olur. Buradan hareketle toplum düzeninin tesisi ve toplumun varlığını sürdürebilmesi için nübüvvet gereklidir denilebilir.

Mâtürîdî nübüvvetin gerekliliğine dair bir diğer ispatında, hikmet ile nimete şükür üzerinden akli bir istidlalde bulunmuştur. Şöyle ki, bilindiği üzere emir de nehiy de hikmetin bir gereğidir. Zira O, insanı en güzel şekilde yaratmış, yeryüzünde yer alan her şeyi onun emrine vermiş ve bununla birlikte semânın ve yeryüzünün bereketini ona bahşetmiştir. Halbuki insanlardan, Allah'ın kendilerine sunmuş olduğu bu sayısız ilahi lütuf ve nimete mukabelede bulunma ya da onların kazanmış olduğu bir hakkı Allah'ın ödemesi türünden bir duruma mahal verecek bir tasarruf veya davranış sadır olmamıştır. Bununla birlikte Mâtürîdî'ye göre böylesi sınırsız nimeti, bu nimetlerin kıymetini ve değerini bilmeyene vermek akli olmayıp, aklın doğru bulmadığı bir meseledir. Zira bu tasarrufta nimetleri yok yere harcayıp heba etmek gibi bir netice bulunmaktadır. Dolayısıyla insanların, teşekküre ve sevilmeye layık olanı idrak ve tespit edebilmeleri için kendilerine bu nimetleri bahşeden zatı tanımaları gerekli olmuştur. Bunun sonucunda da emir ve nehyin zorunluluğu ortaya çıkmıştır (Mâtürîdî, s. 274). Mâtürîdî burada, esas itibariyle hikmet kavramını ele almaktadır. Onun bu tavrı, kelâm sisteminde ve istidlallerinde ciddi anlamda akla yer verdiğini açıkça göstermektedir. Nitekim bu durumu bu ispatta da rahat bir şekilde görmek mümkündür. Söz gelimi Allah'ın kullarını nimetlendirmesinde, nimetlerin bunlara gerektiği değeri vermeyene verilmesini akli açıdan doğru bir davranış olmadığını söyleyerek Yaratıcının eylemlerini akli bakımdan ele almaktadır. Bunun yanında ispattaki diğer husus nimete şükrün ge-

rekli olduğu ön kabulünün kullanılmasıdır. Sonuç olarak Mâtürîdî burada Allah'ın fiillerinde hikmetin yer aldığı ve nimete şükrün zaruret arz ettiği önermelerinden hareketle doğrudan imtihanı, başka bir deyişle emir ve vahyi; dolaylı olarak da nübüvveti ispat etmiş olmaktadır.

Nübüvvete Duyulan İhtiyaç

Mâtürîdî'nin kullandığı istidlallerin çoğunluğu, nübüvvete duyulan ihtiyaçtan hareketle ortaya konulmuş gibi görünmektedir. Bir önceki delilde değinildiği üzere aklen bilinir ki, nimet ve lütufta bulunanı tanıyıp teşekkürde bulunmak doğru ve yerinde bir davranış olup ona inkarda bulunup nimetine karşı nankörlük göstermek de çirkin bir davranıştır. Bununla birlikte lütuf ve nimetler itibariyle nübüvvete yönelik ihtiyacın delillendirilmesinde üç vecih bulunmaktadır. İlki, nimette bulunanların teşekküre hak kazanmalarında farklılıklar bulunması ve verilen nimetlerin farklı değerler taşımasıdır. Buradan hareketle denilebilir ki, bu nimetleri, Yaratıcıdan başka hiç kimsenin bilgisi kuşatamaz. Buna ek olarak Yaratıcıdan başka hiç kimse de bu nimetlerin şükrünü tam anlamıyla yerine getirmenin yolunu bilemez. Öyleyse nimetlerin şükrünün nasıl eda edileceği konusunda nimetlerin sahibinden bilgi alıp insanlara haber veren birinin, başka bir deyişle peygamberin mevcudiyeti gereklilik kazanır (Mâtürîdî, 278). İkincisi, bahsedilen bu nimetlerin duyulara taksim edilmesiyle alakalıdır. Söz gelimi nimetler, duyulara bölüştürüldüğü ve her bir duyu için bir pay ayrıldığı için her bir duyunun kendisinde bulunan nimetlerin hakkını eda edecek şekilde kullanılması gerekir. Ancak akıl, her bir organda bulunan nimetlerin eda edilmesi gereken şükrünü bilemez. Dolayısıyla Allah tarafından gönderilmiş bir peygamberin mevcudiyetine hükmetmek gerekli hale gelmiş olur (Mâtürîdî, 278). Üçüncü vecih, organlara dair ibadetle alakalıdır. Mâtürîdî, bu istidlalinde önce insanın kulluk için yaratıldığını ortaya koymuş ve sonrasında insandaki her bir organa ait ibadetin mahiyetini ve keyfiyetini açıklayacak birine ihtiyaç duyulduğunu söylemiştir (Mâtürîdî, s. 279). Kısaca ifade edilecek olursa; Mâtürîdî, bu istidlalini nimet verene şükrün gerekli olduğu öncülü üzerine bina etmiştir. Buna göre insanın nimetler içerisinde olduğu aşikardır ama o, bu nimetlere dair şükrünü nasıl eda edeceğini bilememektedir. Öyleyse insanın bu nimetlerin şükrünü tam manasıyla eda etmesinin yolunu, nasıl ve ne kadar edeceğini kendisine öğretecek bir peygambere ihtiyacı vardır.

Mâtürîdî nübüvvete duyulan ihtiyacı genel itibariyle insan aklının yetersizliği üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. Şöyle ki, Allah insanlar için yeryüzünde besin ve ilaçlar yaratmıştır. Bunlar arasında insana iyi ve faydalı olanları olduğu gibi ona zararlı olanları da vardır. Başka bir deyişle O, insanlara yaşamlarını idame ettirmeleri için çeşitli gıda ve yiyecekleri temin etmekle birlikte bunlar içinden hastalıklara, zehirlenmelere yol açacak ve dolayısıyla onları ölüme sevk edecek şeyler de yaratmıştır. İnsanların bunlar arasında

faydalı ve zararlı olanlarını birbirlerinden ayırması hepsini teker teker denemesine bağlıdır ki bu, akli olarak mümkün değildir. Çünkü bu, deneme işini yapanı ölüme sürükleyecek bir uğraştır. Bununla birlikte insan aklının zararlı olanla olmayanı bilmesi denemeden de mümkün değildir. O sebeple Allah'ın, yeryüzündeki tüm nesnelerin mahiyetini kendisine bildirdiği birinin mevcudiyetine hükmetmek gerekli bir hal almıştır. Ki böylece insanlar tükettikleri besinler vesilesiyle hayatlarını sürdürebilsinler (Mâtürîdî, 275-276). Açıkça görüldüğü üzere Mâtürîdî, insan aklının hayatı sürdürme ve devamını sağlama hususunda yetkinliğinin olmadığını söylemektedir ki bunu kendisi de şu şekilde ifade etmiştir: "İnsan aklı, başlangıçta yeryüzünün ne tür ürünler ürettiğini ve bunun nasıl bir mekanizmaya bağlı olduğunu öğrenme konusunda herhangi bir imkâna sahip bulunmuyordu" (Mâtürîdî, 276). Dolayısıyla ona göre, insanın ilk baştan itibaren bu hususdaki bilgileri, ilahi vahiyle gönderilmiş elçiler vasıtasıyla meydana gelmiştir.

Mâtürîdî, insanların nübüvvete duydukları ihtiyacı çok geniş bir perspektiften ele almaktadır. Söz gelimi ona göre, toplumunun nübüvvete yönelik ihtiyaçları pek çok açıda kendini göstermektedir. Bunlardan biri sanat ve mesleklerdir. Zira insanların bir mekânda barınmalarını sağlamak, onları sıcak ve soğuktan muhafaza etmek ancak bu şekilde mümkün olur. Bununla birlikte insanlar, hayvanlarla ilişkisi konusunda da dışarıdan bir müdahaleye muhtaçtırlar. Çünkü onlar, hangi hayvanın ne gibi bir fayda sağlayacağını, bunları nasıl eğitip kullanışlı ve uysal hale getireceklerini bilemezler. Bunun yanında ticaret türleri konusunda, Allah'ın farklı şehir ve ülkelere tevzi' ettiği, dağıttığı beşerî ihtiyaçlar konusunda ki insanlar herhangi bir ipucu bulunmadığından ötürü bu ihtiyaçları nasıl elde edeceklerini bilemezler ve bu ihtiyaçların sağlanacağı yerlerin yolları konusunda da insanlar bir rehbere ihtiyaç duyarlar. Ayrıca insanın dünya ve ahiret hayatını fonksiyoner kılan dillerin öğrenilmesi de insan açısından tek başına mümkün değildir. Bunlara ilaveten nesnelerin isimlerini öğrenme, üreme yöntemleri ve çocuk eğitimi bilgisi gibi konularda da insanın yeterli olmadığını ifade edilmiştir (Mâtürîdî, 276-277). Kısaca söylenilebilir ki, insanlar; sanatta, tıpta, meslekte, hayvancılıkta, ticarette, şehir ve ülke yollarında, dillerde, isimlerde, üreme yöntemlerinde ve çocuk eğitiminde tüm bunların ilkelerini kavrayacak düzeyde değillerdir. Başka bir ifadeyle, Mâtürîdî'ye göre zikredilen bu hususların temel ilkeleri, aklın çıkarımıyla değil yalnızca peygamberlerin öğretimi ve rehberliğiyle öğrenilip uygulanmıştır. Bundan dolayı hayatın her alanını kapsayan bu durumlarda nübüvvete ihtiyaç "apaçık" bir şekilde ortaya çıkmış olmaktadır. Ancak ifade edilmeli ki Mâtürîdî, sözünü ettiği bu hususu sadra şifa verecek şekilde izah etmemekte, insanların tüm bu alanlarda hiçbir bilgisinin olmadığını ve şu an için bu alanlara dair sahip olduğu tüm bilgileri nebevi yollar aracılığıyla elde ettiğini açık bir şekilde ortaya koymamaktadır. Öte yandan günümüzdeki kabul görmüş kanaat olarak ilk insanların, yaşamlarını deneme yanılma üzerine bina ettikleri anlayışı bu istidlalle kıyaslanabilir/kıyaslanmalıdır.

Mâtürîdî'nin aklın yetersizliğiyle alakalı başka bir delili şu şekildedir: Dünyadaki meşgaleler insan aklının sağlıklı bir şekilde çalışmasına engel olmaktadır. Ayrıca dünya hayatındaki kederler, çekilen sıkıntılar, katlanılan acılar ve daha nicesi insan aklını meşgul ederek onun büyük veya küçük, gizli veya aşikâr pek çok gerçeği idrak etmesine ve kavramasına engel olmaktadır. Bunların yanı sıra nefsani arzuların baskınlığı ile dünveyi lezzetlerin bolluğu da ayrı bir rol oynamaktadır. Dolayısıyla insanlara rehberlik edip onlara yol gösterecek, belirsizliğe düştükleri durumlarda hakikate götüren yolda kılavuzluk edecek bir peygamberin mevcudiyeti vücubiyet arz eder hale gelmiştir (Mâtürîdî, 280). Mâtürîdî bu delilinde, insanların nübüvvet müessesine duydukları ihtiyaçlarını, akılların tek başına doğru yolu, hakkı ve hakikati bulamayacağı kanaatinden hareketle temellendirmiştir. Burada akla şöyle bir soru gelebilir: Mâtürîdî'nin, aklın nübüvvetten müstağni kalamayacağını ispat için aklın yetersizliğini bu kadar öne çıkartmasıyla, kelamî düşüncesi ve yönteminde görüldüğü üzere, akla büyük bir önem vermesi yönündeki tavrı nasıl uzlaştırılabilir? Aslında bu, cevabı zor bir soru değildir. Nitekim ikisi farklı boyut ve bağlamlara sahiptir. Mâtürîdî burada aklın yalnızca nübüvvet gibi büyük ve dünya hayatının tamamını dönüştürücü etkiye sahip müessesenin yerini tutamayacağını ifade etmektedir. Bu kanaat Mâtürîdî'nin aklın diğer alanlarda da yetersiz olduğunu düşündüğüne işaret etmez.

Mâtürîdî'nin nübüvvete ihtiyaç boyutunda zikrettiği diğer delil, insanların hak yolda kendi başlarına ilerlemelerinin zorluğuyla alakalıdır. Şöyle ki, insandaki nefsani duyguların etmenleri, duyulur âlemde hemen yanı başındadır. Buna karşın hak yolda ilerlemenin tüm etmenleri duyular ötesindedir. Bununla beraber öğütçünün davet ettiği yol insan yaratılışına ve nefsani duyguya zor gelen bir hususturu. Böylelikle bu iki husus üzerinden hak yolda yürüme noktasında yardımcı olacak peygamberlerin gönderilmesine ihtiyaç duyulduğu açıklanmış olur. Hak yolda insana yardımcı olacak peygamberler sayesinde insan için duyu ötesi müşahede edilmiş âlem statüsüne girer ve erdemli davranışlar insan yaratılışıyla uyumlu bir hal alır (Mâtürîdî, 284-285).

Nübüvvete duyulan ihtiyaç bakımından Mâtürîdî'nin ifade ettiği bir başka delil, önceki istidlalleriyle benzer biçimde aklın nefsani arzularla kuşatılmış olmasıyla alakalıdır. Ancak ince bir ayrım vardır. Söz gelimi burada, nefsani duygunun aklın rakibi kılındığı ifade edilerek bu duygunun şeytanlardan oluşan yardımcılar tarafından desteklendiği söylenmiş; buna mukabil akla da yardımcı unsurların verilmesinin doğallığı ortaya konmuştur. Bu meyanda en uygun yardımcı da peygamberler olmuş olmaktadır (Mâtürîdî, 284). Açıkça ifade etmek gerekirse bu istidlal, nübüvveti ispat açısından değil en iyi ihtimalle nübüvvete işaret bakımından ele alınabilir. Zira felsefi anlamda peygamberliğin vücubiyetini gerekli kılacak türden bir argüman olmayıp daha çok aynı dini görüş içerisinde bulunan bir kişinin peygamberlik kurumuna olan güvenini arttıracak türden bir istidlaldir. Ancak ifade

edilmeli ki, bu istidlal zaten Allah'ı ve O'nun emir ve yasaklarının olduğunu kabul etmiş olan kimselerin nübüvvete eleştirileri meselesinde zikredilmiştir. Bu itibarla esasında ciddi bir delil olmadığının da bilincinde olunduğu tahmin edilmektedir.

Zikredilen üç kategori dışında nübüvvet gibi bir hadisenin tarihte fiilen gerçekleşmiş olması veya bilfiil mevcudiyet göstermesi Mâtürîdî için nübüvvetin delillerinden bir diğerini teşkil etmektedir. Buna göre Mâtürîdî'nin ispat konusunda ileri sürdüğü temel argümanlardan biri tarihsel gerçeklik veya başka bir tabirle tarihin şahitliği olmuştur. O, peygamberi inkâr edip yalanlayan kimselerin elinde ne bu iddialarını haklı çıkaracak ne de kendilerine dair "gerçeğe inatla direnenler sıfatını" haksız kılacak bir delil yoktur görüşündedir. Zira birkaç istisna göz ardı edilirse insanlar tarih boyunca nübüvvete iman etmiş ve onun varlığını benimsemişlerdir. Buna ilaveten yine birkaç istisna göz ardı edilirse tarihte gerçek peygamberler dışında peygamberlik iddiasıyla gelip büyük bir kitleyi etkisi altına alıp din getiren başkası olmamıştır. Zikredilen istisnaların da yalnızca iddiayla ortaya çıktıklarını, herhangi bir sonuç elde edemediklerini belirtmektedir.

Mâtürîdî'nin akli olarak ileri sürdüğü son iki delilden ilki, peygamberlerin gayba taalluk eden haberler vermeleriyle alakalıdır. Onlar, muhatap oldukları toplumların akıbetlerini önceden bildirmişlerdir (Mâtürîdî, 293). Diğeri, peygamberlere hürmetle yaklaşan ve halis niyetle onları dinleyen kimsenin sözlerinde hakkın tecelli ettiğiyle alakalıdır. Bununla birlikte Mâtürîdî'ye göre peygamberlere uyduktan sonra onlara muhalefet eden kimsenin, dünyayı ahirete, batılı da hakka tercih ettiği gözlenen bir husus olmuştur (Mâtürîdî, 294). Açıkçası Mâtürîdî'nin kanıt olarak ifade ettiği son husus, delil olmaktan uzaktır. Zira akli temellendirmelerden ziyade yanlı ve göreceli bir yaklaşım görülmektedir.

Hz. Muhammed'in Nübüvvetini İspatta İleri Sürdüğü Deliller

Mâtürîdî'nin genel olarak nübüvvetin ispatının yanında hususi olarak Hz. Muhammed'in risâletinin ispatı da önem arz etmektedir. Ancak ikisi arasında göze çarpan belli başlı hususlar bulunmaktadır. Bunlara geçmeden önce Mâtürîdî'nin Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatında ne türden deliller ileri sürdüğüne kısaca göz atmakta fayda var. O, genel itibariyle üç boyutta ele aldığı Hz. Muhammed'in nübüvvetini öncelikle kendi şahsında ispatlamaya çalışmıştır. Bu minvalde peygamberin fiziki görünüşüyle manevi durumunun yüceliğini örnek getirmiştir. İkinci olarak hissi mucizelerinin varlığını ileri sürmüştür. Üçüncü olarak da Hz. Muhammed'in akli mucizesi olan Kur'ân-ı Kerim'in mevcudiyetine işaret ederek buradan hareketle nübüvveti kanıtlama çabasına girmiştir. Akabinde de Ebû Zeyd'in konuya ilişkin istidlallerine yer vererek nübüvvetin ispatını "kesin" hale getirmiştir.

Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ispatlandığı bölüme bu veciz umumi bakıştan sonra, genel nübüvvetle bilhassa Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ispatında göze çarpan hususlar

söylenilebilir. Bidâyeten görülmektedir ki, Mâtürîdî'nin ilk başta zikrettiği delillerin neredeyse hepsi akli delillerdir. Başka bir deyişle nübüvvet karşıtlarına dair ileri sürdüğü ispatlar inatçı davranmayan kimselerce kabul edilir türdendir. Buna mukabil ikinci bölümde hem kendisinin hem de delillerinden yararlandığı Ebû Zeyd'in delilleri akli mahiyet taşımakla birlikte temellendirmesi Kur'ân ve sünnetten hareketle yapılan delillerdir. Bununla birlikte Mâtürîdî'nin ispat konusunda hissi mucizeleri ileri sürüyor olması da zihinlerde soru işareti oluşturmaktadır. Söz gelimi Hz. Muhammed'e verilmiş hissi mucizelerin olup olmadığı tartışma konusuyken bu hissi mucizelerle nübüvveti ispat pek sağlıklı durmamaktadır. Söz konusu bu hissi mucizelerden çoğunun tehaddi özelliği taşımama ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır. Zira buna göre, o dönemin muhatapları açısından bu mucizelerin bağlayıcı bir özelliği bulunmamaktadır. Şüphesiz, gerçekleştiği kabul edildiği takdirde, tehaddi özelliği taşımasa dahi elinde gerçekleşen kimsenin Allah indinden kendisine verilmiş fevkalbeşer güçleri olduğu ve buradan da nübüvvetinin hak olduğu ortaya çıkmış olmaktadır. Ancak sorun, mucizeler konusunda bizlere ulaşan kaynakların sıhhat açısından yeterli güvenilirliği veremiyor oluşudur. Esasında tüm insanlığı bağlayıcı olan İslam dininin delili, her zaman ve mekânda geçerliliğini sürdürebilmelidir. Ki bunun da Kur'ân-ı Kerim olduğu söylenebilir (Bulut, 2002, 195).

Hadisler aracılığıyla ulaşılan hissi mucizeler âhâd haberlerdir ve bu haberlerin doğruluk seviyesi kesin düzeyde değildir (Bulut, 2005, 352). Dolayısıyla bu türden delillerin nübüvvetin ispatında kullanılması, istenen sonuçlar vermeme ihtimalini muhtevidir. Bununla birlikte hissi mucizelerin toptan reddedilmesindense -gerçekleştikleri varsayımında- Müslümanların imanlarını arttırıcı bir etkiye sahip olduğunu ifade etmek daha sıhhatli bir yaklaşım olacaktır (Bulut, 351). Göze çarpan hususlardan bir diğeri, ilk bölümde delillendirmenin muhatabın kabul edeceği unsurlarla yapılmış olmasına karşın ikinci bölümde böyle bir tavrın takınılmamış olmasıdır. Söz gelimi dini literatürde nas olarak ifade edilen Kur'ân ve sünnetin bağlayıcılığı ilk etapta Müslüman kimseler için geçerlidir. Bu sebeple nübüvvet münkirleri için bu delillerin, en azından ilk aşamada bir bağlayıcılığından söz etmek pek mümkün durmamaktadır. Ayrıca ifade edilmeli ki, bölümde zikredilen her delil bu minvalde değerlendirilemez. Bu açıktır. Ancak genel itibariyle oluşan tablo bunu göstermektedir. Nihai kertede denilebilir ki; Mâtürîdî, Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ispatında hissi mucizeleri birer delil olarak addetmiş ve çoğunluğunu bu minvalde kullanmıştır.

Mâtürîdî'ye göre Hz. Muhammed'in akli mucizesi söz konusu olduğunda bu, Kur'ân-ı Kerim'dir. Kur'ân'ın mahlûkatın takatinin üzerinde bir eser olduğunu yalnızca edebi ilimlerde birikim ve maharet elde eden, sözün esas özelliklerine ve nevilerine dair vukufiyet sahibi kimseler anlayabilir. Kur'ân'ın mucizevi olduğunun bir diğer işareti de içerisinde yer alan ilmi istidlallerdir. Söz gelimi Kur'ân-ı Kerim'de âlemin yaratıcısı ve müdebbirinin birliği

ile ahiret hayatına ilişkin istidlaller vardır ki Kur'ân'ın indiği dönemde bu türden çıkarımları ortaya koyacak kimse bulunmuyordu. Buna ek olarak yine Kur'ân'da yer alan geçmiş zamanlardan haberler ve ilanihaye gerçekleşecek olaylar da onun mucizevi yönüne işaret etmektedir. Ayrıca akılların muttali olmak gibi herhangi bir yeteneğinin bulunmadığı, gelecekte vuku bulacak musibet ve felaketler türünden bilgiler de aynı şekilde Kur'ân-ı Kerim'in Hz. Muhammed'e verilmiş bir mucize oluşunu gözler önüne sermektedir (Mâtürîdî, 2003, 320). Mâtürîdî'nin bu meyanda zikrettiği hususlar İslam düşüncesinde kabul görmüş genel kanaati yansıtmaktadır. Meselenin özünde birtakım ihtilaflar yer almakla birlikte bu ifadeler, âlimler arasındaki ortak bir anlayışı sergilemektedir.

Sonuç

Mâtürîdî'nin ispatları incelendiğinde ortaya koyduğu istidlallerde tespit edilen temel öncüller şu şekildedir:

- Allah hakîm bir varlık olup tüm fiillerinde hikmet bulunmaktadır. Allah'ın hakîm oluşu da O'nun emir ve yasaklarının olduğu anlamına gelmektedir.
- Vahyin yönlendirmesi olmaksızın toplumda kargaşa ortamı hüküm sürer.
- Nimet verene şükretmek akli bir gereklilik olup nimet vereni ve şükrün mahiyeti ancak nimet verenin bildirimiyle anlaşılır.
- İnsan aklı oldukça sınırlı bir mahiyete sahip olduğundan hayatını tek başına devam ettirebilecek kudrete sahip değildir. Hayatının devamı yalnızca vahiy öğretisiyle mümkün olur.
- Nübüvvet tarihsel olarak vuku bulmuş hadiselerdendir.

Mâtürîdî'nin salt nübüvvetle alakalı olarak zikrettiği deliller genel hatlarıyla bu şekildedir. Bunların dışında o, Hz. Muhammed'in nübüvvetini ispat maksatlı bilhassa ayet olmak üzere pek çok hadisten de istifade etmiştir. Nübüvvetin salt kendisini ispat noktasında akli deliller serdeden Mâtürîdî, spesifik olarak Hz. Muhammed'in nübüvvetini ispat hususunda istidlallerini naslarla yapmış ve bu meyanda kullanılabilecek ayet ve hadislerden yararlanmıştır. Bu durum istidlallerin delil gücünü düşürücü bir etki yapmıştır. Burada ifade edilmeli ki bu durum ileri sürdüğü tüm deliller için geçerli değildir. Yalnızca bazıları için böyle bir kanaat belirtilmiştir. Ancak yine de bunlar genellikle nakli deliller olup şimdiye değin zikredilenler kadar kuvveti haiz değildir. Dolayısıyla bu türden delillerin nübüvvetin ispatında kullanılması, istenen sonuçları vermeme ihtimalini taşımaktadır.

Yukarıda ele alınan delillerin bugün için kullanılabilirliğine yahut fonksiyonelliğine gelindiğinde ise net bir cevap vermek pek mümkün değildir. Söz gelimi günümüz öğretisi

insanın deneme yanılma yoluyla bugüne kadar geldiğini iddia etmekte ve bunu savunmakta; dolayısıyla insan aklının yetersizliği üzerinden yürütülen istidlal etkisini kaybetmektedir. Yahut toplum sözleşmesi olgusunun bir sonucu olarak vahiy öğretisi olmaksızın oluşturulan bir toplumda yaşamamızdan hareketle vahiysiz toplum var olamaz tezi zayıflamaktadır. İlerlemeci tarih anlayışı söz konusu olduğunda da tarihsel geçerlilik delili iddiasını kaybetmektedir. Tanrı inancının ve ona nispet edilen sıfatların farklılığından hareketle ortak bir dilde hakîm oluşunun söylenememesi ihtimali de delili zayıflatmaktadır. Emanetin şükür olduğu tezinin ortak kabul olmaması da bu minvalde zikredilebilir. Ancak tüm bunlara karşın Mâtürîdî'nin ileri sürdüğü delillerin bugün için geçerliliği yoktur denilemez. Kaldı ki zikredilen deliller yalnızca Mâtürîdî tarafından değil İslam düşüncesinde de sıklıkla zikredilen ve referans gösterilen delillerdir. Dolayısıyla delillerin bugün için geçerliliğini sağlayacak şekilde ortaya konulması gerekmektedir.

Nihai olarak tebliğin sonucu ve çıkarımı şu cümlelerle gerçekleştirebilir: Günümüz dünyasında inanç problemleri, üstünde durulması ve çözümler üretilmesi gereken alanların başlıcalarındandır. Deizm sorunu ise bunlardan birisidir. İslam inanç anlayışıyla bağdaşır bir tarafı bulunmayan bu doktrinin derin bir şekilde neliğinin idrak edilmesi ve buna karşıt deliller üretilmesi gerekmektedir. Bu meyanda en güçlü argüman ise nübüvvet müessesesinin varlığıdır. Zira deizm öğretisinin temelde kabul etmediği bir kurumdur nübüvvet. Mâtürîdî'ye gelindiğinde, onun bu minvalde pek çok istidlalde bulunduğu görülmektedir. Ancak ileri sürdüğü her delilin gücü aynı değildir. Bunlar arasından ayıklama işlemi yapılması da mümkündür. Zira kendi dönemi için ileri sürmüş olduğu delillerin hepsini bugünün dünyasında kullanmak mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla denilebilir ki, Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinde nübüvvet meselesi ve onunla bağdaştırılabilecek deizm sorunuyla alakalı konuya açılım sağlayabilecek türden deliller olmakla birlikte akli tutarlılıkları bütün yeni ve güçlü deliller üretmek gerekmektedir. Zira bu sayede kelâmın ortaya çıktığı ilk dönemlerde olduğu üzere İslam inanç esasları sarsılmaz bir şekilde savunulmaya, muhafaza edilmeye ve korunmaya devam eder.

Kaynakça

Barlak, M. (2015). *Bakıllani ve Kadi Abdülcebbar örneğinde eş'ariyye-mu'tezile kritiği*. Ankara: Ankara Okulu.

Bulut, H. İ. (2002). *Kur'an ışığında mûcize ve peygamber*. İstanbul: Rağbet Yayınları.

Bulut, H. İ. (2005). Mucize. *TDV İslâm Ansiklopedisi 30*, 350-352. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

Can, M. (1997). *Matüridi'ye kadar nübüvvete karşı çıkanlar ve matüridi'de nübüvvet anlayışı*. Yayınlanmamış doktora tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi S.B.E.

Esen, M. (2012). *Kur'an'da peygamberlik*. Ankara: Araştırma Yayınları.

Kayar, İ. (2009). *Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispatla ilgili ayetleri yorumu*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi S.B.E.

Mâtürîdî, E. M. (2003). *Kitâbü't-tevhîd*. (B. Topaloğlu, M. Aruçi Thk.). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi.

Yavuz, Y. Ş. (2007). Nübüvvet. *TDV İslâm Ansiklopedisi 33*, 279-285. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

İslam Hukuku-Tıp Mukayesesinde Ölümün Tanımlanması ve Organ Nakli Yaklaşımlarına Etkisi

Gülbahar Peynirci*

Öz: Organ nakli çalışmaları teknoloji ve bilimin gelişmesi ile son asırda artış gösterdi. Bu artış, beyin ölümü ile ilişkisi noktasında ölüm kavramının Tıp dünyasında ve İslam hukukunda mercek altına alınmasını beraberinde getirdi. Bu iki kavram arasındaki anlam ilişkisi üzerine yapılan çalışmalar, sonrasında beyin ölümü tanımlamaları üzerinde yoğunlaşılması sonucunu doğurdu. 1960'lı yıllar yoğun bakım tekniklerinde önemli gelişmelerin yaşandığı ve bu sayede komadaki hastalarda yaşamsal fonksiyonların günler ve haftalar boyunca korunabildiği bir dönem oldu. İlk kez 1968 yılında "Harvard Kriterleri" adı altında beyin ölümü kavramını tanımlamak için gerekli olan kriterler yayınlandı. Daha sonra bu kriterler çerçevesinde her ülkede beyin ölümü tanısı için yasal düzenlemeler yapıldı. Tıp ilminde durum böyleyken İslam hukukunda beyin ölümü kavramının ölüm kavramı içerisinde nerede durduğu konusu ve buna bağlı olarak organ naklinin şer'i hükmü araştırılmaya başlandı. Organ nakli hususen organ ihtiyacı olan insanlar için büyük önemi haiz bir tıbbi yöntemdir. Ancak söz konusu, bir insandan başka bir insana aktarım olduğu için burada her iki tarafın da hakkının korunması göz önünde bulundurulması gereken en önemli noktadır. Tıp ve İslam hukuku ilimlerinin her ikisi de bu hassasiyet çerçevesinde değerlendirmeler yapmıştır. Bununla birlikte bu ilimlerden birinde kuralları belirleyen insan iken diğerinde ilahtır. Bu farklılık organ naklinin uygunluğu hakkında iki ilim arasında görüşlerin de farklı olmasına sebep teşkil etmiştir. Fıkıh ilminde Şâri'nin (kural koyucu) maksadına en uygun görüşün bulunması ictihad ile belirlenmektedir. İctihad faaliyetini gerçekleştiren insandır bu sebeple ilmin kendi içinde de farklı yaklaşımlar mevcuttur. Çalışmamızda ölüm kavramı ve beyin ölümünün bu kavram içerisindeki yeri, öncelikle kendi sahası olan tıp ilmi çerçevesinde araştırılmıştır. Bunun devamında mezkûr kavramlar üzerinde İslam hukukçularının yaptığı araştırmalar ve bu araştırmalar sonucunda organ nakli konusunda verdikleri hükümler delilleri ile birlikte ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ölüm, Beyin Ölümü, Organ Nakli, Fıkıh, Tıp.

* Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku Bilim Dalı, Yüksek Lisans Programı
İletişim: glbhrpynrc@gmail.com

Tıp Biliminde Ölüm ve Beyin Ölümü

Ölüm, yaşamın temel gerçekleri arasındadır. İnsanlar ölümü ve ölüm sürecini başlangıçtan beri merak etmiş, anlamaya ve tanımlamaya çalışmıştır. Yüzyıllar boyunca, ölümü anlama ve tanımlama sürecine çoğunlukla inançlar eşlik etmiştir. Son asırlarda ise hekimler, ölüm tanısını koyacak insan konumuna gelmiştir. Modern teknoloji kullanıma girmeden önce ölümün kalbin ve solunumun durması ile gerçekleştiği ve sonrasında ruhun bedenden ayrıldığı düşünülürdü. Kişinin adının üç kez seslenilmesine rağmen uyanamaması veya burnunun önüne koyulan cam veya aynanın buğulanmaması ölümün belgelenmesinde sıklıkla kullanılan yöntemlerdi (Shewmon, 2004). Eski tıp kaynaklarında ölüm sürecinin başlamasıyla canlılığını ilk kaybeden organın beyin olduğu belirtilmiştir. Kardiyopulmoner resüsitasyon tekniklerinde meydana gelen gelişmeler ve yoğun bakım biliminde ve teknolojisinde yaşanan ilerlemeler, kritik hastaların ani ölümlerle kaybedilmesini önlemiş ve hastaların yoğun bakımda daha fazla zaman geçirmesine neden olmuştur. Bunun sonucu olarak da beyin ölümü kavramı ortaya atılmış ve yaklaşık 40 yıldır tartışılmaya başlanmıştır (Halevy & Brody, 1993).

Tarihsel süreç içerisinde beyin ölümü tanımı, ilk kez 1959'da Mollaret ve Goulon tarafından mekanik ventilatör desteğiyle yaşamakta olan bir grup hastada "Le coma depasse(komanın ötesi)" adı altında yapılmıştır. Bu tanımlamada, beyin ölümünün günümüzdeki tanımına benzer şekilde ifadeler kullanılmıştır (Mollaret & Goulon, 1959). Bu ve bu gibi çalışmalar beyin fonksiyonlarını kaybettiği halde mekanik ventilasyon yapılan ve kalp atımları korunan hastaların klinik ve patofizyolojik durumlarını tanımlayan ilk girişimlerdir. 20. Asrın ortalarından itibaren hızla artış gösteren organ nakli uygulamalarıyla birlikte beyin ölümü kavramı daha fazla incelenmeye ve üzerinde daha çok durulmaya başlanmıştır. 1967 yılında Dr. Christiaan Barnard insandan insana ilk kalp naklini gerçekleştirmiş ve bunu takip eden iki yıl içinde dünyanın farklı bölgelerinde 150 civarında kalp nakli daha yapılmıştır. Bu nakillerin cerrahi açıdan oldukça başarılı olmasıyla birlikte birçoğunun kısa bir süre sonunda ölümle sonuçlanması, cerrahi ekipler üzerinde büyük bir moral bozukluğuna yol açmıştır ("1st Human Heart Transplant.", 1967; Plueckhan & Cordner, 1991). Başarısızlık nedenleri araştırıldığında organların gecikmiş olarak alınması ve geç nakledilmesinin önemli bir faktör olduğu anlaşılmış ve taze organa ihtiyaç duyulması, ölümün kesin, doğru ve gecikmeden tanılanmasına imkân verecek yeni tanı yöntemlerinin araştırılmasını gündeme getirmiştir. Bu araştırma türünden atılan en önemli adım 'Harvard Medical School' tarafından kurulan 'Ad Hoc Committee'sinin aldığı kararlardır. Komite, 'beyin ölümü kavramı ve tanı kriterlerini' gözden geçirerek ulaştığı sonuçları, 5 Ağustos 1968 tarihli JAMA Dergisi'nde 'Geriye Dönüşümsüz Koma Tanımı' başlığı altında özel bir açıklama ile yayınladı ("A Definition of Irreversible Coma. Report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical

School to Examine the Definition of Brain Death.", 1968). Buna benzer olarak farklı bölgelerde beyin ölümü kriterleri tanımlanmıştır. Bu kriter türlerinin benzer ve farklı yönlerini ortaya koyabilmek adına her birini kısa başlıklar halinde ele alacağız (Atkaya, 2014, 12).

Harvard Kriterleri

Beyin ölümü tanımlamasına dair en önemli adım 1968 yılında Massachusetts hastanesinde Harvard Tıp Fakültesi Geçici Kurulu'nun yaptığı çalışmalardır. Bu komitenin yayınladığı makalede; beyin ölümü, beyin sapı da dahil olmak üzere, bütün beyin fonksiyonlarının geri dönüşümsüz kaybı olarak belirtilmiş ve ilk resmi tanımı yapılmıştır. Aynı zamanda beyin ölümünü yansıtan birtakım özellikler, diagnostik kriterler de belirlenmiş ve ölüm tanımının yapılmasının gerekliliği de vurgulanmış, '*kalp ve diğer organlar fonksiyon göstermesine rağmen beyin ölümü gelişen hastaların yasal olarak ölmüş olduğu kabul edilmelidir*' görüşü ortaya atılmıştır. Bunun sonucunda hastalar, mekanik ventilatörden ayrılmadan önce, ölü olarak ilan edilebilmiştir. Harvard Tıp Fakültesi Geçici Kurulu tarafından yayınlanan bu makalede bulunan tanımlamalar birkaç farklılık dışında günümüzde kullanılan beyin ölümü kriterlerine benzemekte ve 'Harvard Kriterleri' olarak bilinmektedir ("A Definition of Irreversible Coma. Report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death.", 1968).

- En ağır ağrılı uyaranlara karşı duyarsızlık ve yanıtsızlık
- 3 dakika mekanik ventilatörden ayrılma durumunda hiçbir hareket ve spontan solunumun olmaması
- Kraniyal sinirlere ve beyin sapına ait reflekslerin hiçbirinin olmaması
- Teknik olarak iyi kaydedildiğinden emin olunan bir EEG'de en az 10 dakika izoelektrik EEG bulgusunun olması
- Tüm testlerde 24 saat sonra hiçbir değişiklik olmadığının gösterilmesi
- Hipotermi (<°32C) olmaması veya santral sinir sistemi depresanlarının kullanıldığına dair kanıt olmaması

Minnesota Kriterleri

1971 yılında Mohandas ve Chou, Minnesota'da kullanılan beyin ölümü kriterlerini (Minnesota Kriterleri) tanımlamışlardır. Buna göre; beyin sapı hasarına bağlı gelişen geri döndürülmez komanın beyin ölümünün önemli bir özelliği olduğu, bunun klinik olarak güvenilir biçimde belirlenebileceği, tanının kesinleşmesi için izoelektrik elektroensefalografi (EEG) bulgusunun gerekli olmadığı ileri sürülmüştür (Mohandas & Chou, 1971).

İngiltere Kriterleri

İngiltere ile birlikte birkaç farklı ülkede beyin ölümü kavramına yaklaşımda farklılık bulunmaktadır. Bu fark, sadece beyin sapı fonksiyonlarının geri dönüşümsüz kaybı halinde beyin ölümünün gerçekleşmiş olduğunu kabul etmeleridir. Kortikal fonksiyonların kaybının gösterilmesi beyin ölümünün tanı kriterlerinde yer almamaktadır. İngiltere'de beyin ölümü teşhisi için ilk olarak 1976 yılında Kraliyet Tıp Kolejleri ve buna bağlı fakültelerde Harvard kriterlerinden farklı bir bildiri yayınlanmıştır ("Diagnosis of brain death: Statement issues by the horonary secretary of Conference of Medical Royal Collages and their Faculties in the United Kingdom on 11 October 1976.", 1976). Bildiride beyin ölümü için kullanılan kavramsal tanım beyin sapı ölümü olarak ifade edilmiştir. Tanının konması amacıyla kullanılan testlerin tekrarlanması tamamen hastanın kliniğine bağlı tutulmuştur. Bu kriterlere göre;

Önkoşullar

Hasta nedeni bilinen bir geri döndürülemez beyin hasarı nedeniyle bilinçsiz ve apneiktir.

İstisnalar

a. Hipotermi,

b. İlaç etkileri,

c. Elektrolit anormallikleri,

d. Metabolik bozukluklar,

e. Dolaşım bozuklukları (tedavi edilmemiş şok).

Beyin sapı testleri

a. Fiks ve ışığa karşı duyarsız pupiller,

b. Korneal reflekslerin yokluğu,

c. Okulovestibuler refleks yokluğu,

d. Ağrılı uyarana karşı motor yanıtın yokluğu,

e. Gag refleksi olmaması ve trakeal aspirasyona yanıtsızlık,

f. Ventilatörden ayrılma sırasında PaC6.65<0_2 kPa zaman solunum hareketinin olmaması (hipoksiyi önlemek amacı ile trakeal kateter yolu ile 6 lt/dk'dan oksijen verilir).

Personel ve Zamanlama

a. Beyin sapı ölümü iki doktor tarafından teşhis edilmek zorundadır,

b. Her iki doktor da en az beş yıldır kayıtlı olmalıdır ve ikisinden en az biri konsultan hekim olmalıdır,

c. Beyin sapı testlerinden en az ikisi uygulanmak zorundadır, doktorlar bu testleri ayrı ayrı ya da birlikte yapabilirler,

d. Komanın başlangıcı ve testler arasındaki dönem ve testler arasındaki süre, klinik değerlendirmeye bağlıdır.

Türkiye'de Beyin Ölümü Kriterleri

Ülkemizde beyin ölümü tanısının konulması 1979 yılında yürürlüğe giren, 2238 sayılı Organ ve Doku Alınması, Saklanması ve Nakli Hakkında Kanun ile belirlenmektedir. Ancak, organ ve doku nakli hizmetlerinin yürütülmesine dair yeni yasal düzenlemelere ihtiyaç duyularak Organ ve Doku Nakli Hizmetleri Yönetmeliği hazırlanmış ve bu Yönetmelik 01.06.2000 tarih ve 24066 sayılı resmi gazetede yayınlanarak yürürlüğe girmiştir. Bu yönetmeliğin bazı madþ delerinde 07.03.2005 tarih ve 25748 sayılı Resmi Gazete'de yayımlanarak yürürlüğe giren Organ ve Doku Nakli Hizmetleri Yönetmeliğinde Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik ile değişiklik yapılmıştır ("Organ ve Doku Nakli Hizmetleri Yönetmeliği", 2000; "Organ ve Doku Nakli Hizmetleri Yönetmeliğinde Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik", 2005). Ülkemizde beyin ölümü tanısının bu yönetmeliklere göre yapılması zorunludur. Buna göre beyin ölümü tanısını anestezist, kardiyolog, nörolog ve nöroşirürjiyen'den oluşan 4 kişilik bir uzman doktor kurulu aşağıda sıralanan şartların yerine gelip gelmediğini tayin ederek koyar.

Geri dönüşümsüz koma (beyin ölümü) tablosunun temel bulguları:

I. Beyin ölümüne karar vermek için komanın aşağıdaki nedenlere bağlı olmaması,
   a. Primer hipotermi (Vücut sıcaklığının 32 oc'nin altında olması),
   b. Hipovolemik ya da hipotansiyona bağlı şok,
   c. Geriye dönüşüm sağlayabilecek intoksikasyonlar (barbitürat ve diğer sedatifler, depresan ve narkotik ilaçlar) ile metabolik ve endokrin bozukluklar,

II. Bilincin tam kaybı,

III. Kendiliğinden hareketin bulunmaması. Aşağıda bulunan durumlar beyin ölümü tanıe sını ekarte ettirmez;
   a. Derin tendon reflekslerinin alınması,
   b. Yüzeyel reflekslerin alınması,
   c. Babinski refleksi alınması,
   d. Solunum benzeri hareketler alınması (omuz elevasyon ve adduksiyonu, önemli tidal volüm değişikliği olmaksızın interkostal genişleme),
   e. Patolojik fleksiyon ve ekstansiyon cevabı dışındaki spontan ekstremite hareketleri,

IV. Ağrılı uyaranlara serebral-motor cevap alınamaması,

V. Spontan solunum bulunmaması,

VI. Beyin sapı reflekslerinin tamamen kaybolması,

a. Beyin ölümünde pupiller orta hatta, yuvarlak veya oval, dilate (9-4 mm), parlak ışığa yanıtsızdır.

b. Kornea refleksi yokluğu,

c. Vestibulo-oküler refleks yokluğu:

d. Okülosefalik refleks yokluğu: Dış kulak yolunun otoskopik muayene ile temiz olduğu görüldükten sonra buraya 50 ml buzlu suyun 1 dakika içinde bir enjektöre eklenen kateterle verilmesinin göz kürelerinde deviasyona yol açmadığı kaydedilmelidir.

e. Korneaya dokunma göz kırpma uyarmamalıdır

f. Faringeal ve trakeal reflekslerin yokluğu,

VII. Apne testi:

Apne testi uygulanabilmesi için, Arterial pO2 ve pCO2 değerleri normal olmalıdır (paCO2 40 mmHg). Bu koşullarda hasta 10-30 dakika süre ile %100 oksijen ile ventile edilerek arteriyel oksijen basıncının 200 mmHg üzerinde olması sağlanmalıdır. Bu sağlandıktan sonra hasta mekanik solunum desteğinden ayrılarak trakea içerisine en az 8 dakika süre ile dakikada 6 lt. oksijen uygulanmalıdır. Bu uygulamalara rağmen spontan solunum olmazsa ve kan gazlarında paCO2'nin 60 mmHg üzerinde olmasına rağmen spontan soluma hareketi yoksa, apne testi pozitiftir.

VIII. Kurulun belirlediği yardımcı yöntem:

Klinik beyin ölümü tanısı almış hastalarda, hekimler kurulunun uygun göreceği bir laboratuvar yöntemiyle beyin ölümü teyit edilmelidir. Bu yardımcı yöntem anjiografi (DSA), bilgisayarlı kompüterize anjiografi, beyin sintigrafisi, single pozitron emisyon bilgisayarlı tomografi (SPECT), pozitron emisyon tomografi (PET), transkraniyal Doppler ultrasonografi veya elektroensefalografi (EEG) olabilir.

VIII. Daha önce tanısı konulmuş bir nedenle hasta geri dönüşümsüz koma tablosuna girmişse en az 12 saat, etyolojinin belli olmadığı durumlarda ise en az 24 saat bu koşulların değişmeden devamlılığı gözlenmelidir.

Yukarıdaki şartlar gerçekleştikten sonra hasta yakınlarına hastanın beyin ölümü tablosunda olduğu bildirilir. Hasta yakınının, ancak hastanın organ veya organlarının transplan-

tasyon için kullanılmasına ve yaşam desteğinin kesilmesine izin vermesinden sonra uygulanan tıbbi destekler kesilebilir.

Dünyada birçok ülkede yasal olarak beyin ölümü tanımı gerçek ölüm olarak kabul edilmekte ve buna bağlı olarak organ nakli işlemleri her devletin kabul ettiği kriterlere göre gerçekleştirilmektedir. Tıp bilimcilerinin çoğunluğu bilimsel ve yasal olarak zemini bulunan beyin ölümünün gerçek ölüm olduğunu kabul etmektedir. Ancak yine tıp bilimcilerinin bir kısmı bunun gerçek ölüm olmadığını, beyin ölümü tanısının konulmasının kişinin hayatına son verip özellikle de organlarının alınması için yeterli bir sebep olmadığını savunmaktadır. Beyin ölümü tanısının konulmasından sonra kişinin makineye bağlı olarak bile olsa yaşamının bir süre daha devam etmesini bu görüşlerine dayanak olarak sunmaktadırlar. Aynı zamanda beyin ölümü kriterlerinden olan elektroensefalografi (EEG) testinin bir makine aracılığıyla yapıldığını ve ilerde bilimin gelişmesiyle buna benzer daha hassas bir makinenin aynı oranı gösteremeyebileceğini hatta yeni üretilecek makinelerin beyin ölümü tanısının konulmasına engel olacak sonuçlar bile verebileceğini ifade ederek bu fikri savunan tıp bilimcileri de mevcuttur. (Aydın, t.y., 2)

ABD'li bir nörolog olan Alan Shewmon'un da beyin ölümü kavramına ciddi itirazları dikkat çekmektedir. Shewmon bedendeki tek bir organın fonksiyonunu yitirmesi ile bedenin ve tüm organizmanın öldüğünü söylemenin yanlış olduğunu iddia eder. Beyin ölümü literatüründe sıklıkla tekrarlandığının aksine beyin ölümü gerçekleştikten sonra vücut fonksiyonları birkaç gün değil bir haftadan fazla devam edebilmekte, hatta kimi vakalarda bu süre, bir veya birkaç ayı dahi bulabilmektedir. Yine beyin ölümü teşhisi konduktan sonra yaşam destekleri çekilmesine rağmen kalp fonksiyonları uzun süre devam etmekte olan hastalar da tespit edilmiştir. Ayrıca ona göre hatalı teşhis durumları da literatürde ciddi bir yekun tutmakta olup bu durum beyin ölümü teşhisinin her zaman güvenilir olmadığını göstermektedir. Shewmon, bazen ise kişinin organ vericisi olmaya müsait olduğu durumlarda kolayca ve hızlı bir şekilde beyin ölümü teşhisi konduğunun dikkat çekici olduğunu söyler (D. Alan, 1998).

İslam Hukukunda Ölüm ve Beyin Ölümü

Çalışmamızı ilgilendiren yönüyle ölüm kavramının tanımlamasını yapmak bizatihi İslam hukukunun kapsamına giren bir konu değildir. Bu sebeple İslam hukukunda ölüm tanımı hakkında yapılan çalışmalar, kendi alanını ilgilendiren konularla bağlantılı olarak yapılagelmiştir. Bu konulardan en önemlisi şüphesiz ki organ naklinin caiz olup olmayışı tartışmasıdır. Teknoloji ve bilimin son yüzyılda yaşadığı gelişmelerden sonra bir önceki başlıkta ayrıntısı ile değindiğimiz üzere organ nakli işlemleri de hız kazanmaya başlamıştır. Buna paralel olarak da organ nakli uygulamalarının hukukî, etik ve dini boyutları ele alınma-

ya başlanmıştır. İslam hukuku ilminde beyin ölümü kavramı üzerindeki araştırmalar bu gelişmeler sonucunda yapılmaya başlanmıştır.

İslam için ölüm aslında sadece maddi yönüyle değil manevi yönüyle de vardır. Hatta İslam için ölüm denince ilk akla gelen manevi olarak ölümdür. İslam'da var olan ahiret inancı ölümün manevi yönüyle incelenmesini beraberinde getirmiştir. Bu açıdan manevi anlamda ölüm ruhun insan bedeninden ayrılması ve maddi alemden manevi aleme göç etmesidir. Yine benzer olarak ölüm "Ruhun bedenden ayrılması suretiyle kişinin maddi hayat kaynağını yitirmesi", "hareketsizlik" olarak tanımlanmıştır. Beden ve ruhun birleşmesinden meydana gelen insanın bedenini hareket ettiren, ona canlılık ve çalışma kabiliyeti veren ruhtur. Dolayısıyla ölüm, ruhun bedeni terk etmesi sonucu meydana gelen cansızlıktır (Kaplan, 2012, s. 3). Bu anlamıyla ölüm sadece bedensel değil ruhsal bir fonksiyon da taşımaktadır. Diğer taraftan maddi yönüyle ölüm de tabii olarak İslam hukuk literatüründe konu edilmiştir.

Ölüm kavramı hakkında İslam hukukunda da farklı yaklaşımlar mevcuttur. Kimisi kalbin ölümü demek olan kan dolaşımının durup kalp ve akciğer de dahil bütün organların fonksiyonlarını kaybetmesini gerçek ölüm kabul ederken diğer bir kısım ise beyin ölümünü gerçek ölüm kabul etmektedir.

"Kalbin Ölümü Gerçek Ölümdür" Görüşü

Beyin ölümünün İslam hukukunda konu edilmesinin temel sebebi bu görüş sahiplerinin mevcudiyetidir. Zira beyin ölümü tüm İslam hukukçuları tarafından gerçek ölüm olarak kabul edilseydi organ nakli hakkında herhangi bir tartışmaya gerek kalmadan bu konu genel olarak tıp ilmi çerçevesi içinde kalacaktı. Fakat tarihte de olduğu gibi kalbin ölümü yakın bir zamana kadar gerçek ölüm olarak kabul edilmekteydi. Modern hayatın beraberinde getirdiği gelişmelerle ortaya konan beyin ölümü kavramı İslam hukukçularının ölüm kavramı üzerinde araştırma yapmaları sonucunu doğurdu.

İslam dinine göre insan eşref-i mahlûkât sayılmaktadır. Kutsal kitabımız Kur'an-ı Kerim'3de İsrâ suresi 70. ayette bu anlayış şu şekilde ifade edilmektedir; " Andolsun biz ins sanoğluna şan, şeref ve nimetler verdik; onları karada ve denizde taşıdık, kendilerine güzel güzel rızıklar verdik ve onları yarattıklarımızın çoğundan üstün kıldık". Hal böyleyken insana dair her konuda İslam alimleri en ince detaylara kadar inceleme yapmakta ve insanı canına, malına, namusuna gelecek her türlü tehlikeye karşı korumayı amaç edinmektedirler. Öyle ki yine Kur'an-ı Kerim'in ifadesiyle bir insanın canına kıymak bütün insanların canına kıymak ve bir insanın hayatını kurtarmak bütün insanların hayatını kurtarmak olarak kabul edilir (Mâide 5/32). İşte beyin ölümü kavramının incelenmesi temelde bu anlayışa dayanmaktadır.

İslam hukukçuları arasında beyin ölümünü gerçek ölüm olarak kabul etmeyip akciğer ve kalbin fonksiyonlarını bütünüyle kaybetmesi ve geri dönüşümsüz olarak yitirmesi ge-

rektiğini, bu fonksiyonların tıbbî cihazlarla devam ettirilmesi halinde kişinin hala hayatta olduğu görüşünü savunanlar bulunmaktadır. Bu uzmanlara göre beyin ölümü gerçekleşen kişi ölü değil ancak ölüm süreci başlamış/can vermekte olan biri olarak görülebilir. Kalp atımı durmadıkça ölümün gerçekleşmediğini iddia edenler azımsanmayacak kadar çoktur (Özdemir, 2017, 221). Kalbi ve nabzı atan bir insanın kadavra olduğunu kabul etmek özellikle hasta yakınları için oldukça zordur. Beyin ölümü kavramının organ nakillerine malzeme sağlamak için hastaları ölü ilan etmeye yarayan bir kavram olduğu şüpheleri dahi akla gelebilmiştir (Sarı & Gürgan, 2007). Beyin ölümü teşhisi konduktan sonra kişide yaşam desteklerinin etkisiyle dolaşım, solunum gibi faaliyetlerin devam etmesi beyin ölümü kavramına olumsuz yaklaşılmasının en temel nedenlerindendir (Yazıcı, 2015, 41).

Bu görüşü savunanlardan bir kısım İslam hukukçusu beyin ölümünün insanın damarlarında kan dolaşırken, solunum devam ederken, vücut sıcakken ve kalp atarken tespit edilen beyin ölümü teşhisinin, hayatın sonu sayılamayacağını söyleyerek gerçek ölüm oluşuna karşı çıkar (Yahyâvî, 2016, 243). Diğer bir grup âlim ise bunun modern tıbba yararı ve ölmekte olan insanlara zararı olacak şekilde organ alım sayılarını yükseltmek için icat edilmiş yapay bir tanımlama olduğunu iddia ederler (İlkılıç, 2013, 137). Zira insanlık tarihinde böyle bir ölüm tanımı olmamış ve bu tanımlamanın yapılması organ nakli uygulamaları ile zamansal paralellik arz etmektedir.

Bu görüşte olanların dayanakları "Şek ile yakîn zail olmaz." (Mecelle, 4. Madde) külli kaidesidir. Çünkü burada hastanın beyin ölümü gerçekleştiği için ölü sayılması ile kalbi hala attığı için diri sayılması şeklinde iki kabul bulunmaktadır. Yakîn derecesinde olan, kalbin hala atıyor olmasıdır. Ve bu durumda şek yani şüpheli olan, beyin ölümüyle ölü sayılması kabulü geçerlilik kazanamamaktadır. Bu duruma dayanak kabul edilen bir diğer kaide de "Bir şeyin bulunduğu hal üzere kalması asıldır" (Mecelle, 5. Madde) kaidesidir. Bununla birlikte beyin ölümünün gerçek ölüm olduğu konusunda tıp bilimcileri arasında bile ihtilaf bulunmasını, bu tanının yakîn derecede olmadığına delil gösterirler.

Klasik dönem fakihleri ölümün tespiti hususunda çok titiz davranmışlar, ölüm alametlerini kesin bilgi üzerine bina etmişler ve şüphe halinde ölüm kesinleşinceye kadar beklemek gerektiğini söylemişlerdir. Beyin ölümü halinde kalp atışının devam etmesi, cismin beslenmeyi kabul etmesi, renginin değişmemesi gibi durumlar şüphe oluşturmaktadır. Öyleyse bu durumda kalp tamamen duruncaya kadar ölüm teşhisi konmamalıdır (Şinkîtî, 1994).

Gerçekten de klasik fıkıh eserlerinde kişinin suda boğulması, kalp krizi geçirmesi gibi nedenlerle ölüp ölmediğinde tereddüt edilmesi halinde veya olağandışı durumlarda ölümün kesin olduğu anlaşılıncaya kadar araştırmak ve defnedilmeden beklemek gerektiği söylenmiştir (Özdemir, 2017, 223). Örneğin İmam Şâfiî'ye göre kişinin yıldırım çarpması sonucu, boğularak, yanarak, savaş veya yırtıcı hayvan korkusundan, dağdan düşerek, ku-

yuya düşerek ölmesi gibi durumlarda kişinin öldüğü netleştirilinceye kadar ölüm hükmü verilmez ve teçhiz işlemleri başlatılmaz. Kişi bu şekilde bozulup çürümesinden endişe edilene kadar bir, iki veya üç gün bekletilir. Çünkü ölü sanılan kişi bayılmış, boğazı tıkanmış, vücudunda safra gâlip gelmiş veya kalbi sekteye uğramış olabilir. Bu sebeplerden birinden dolayı ölmesi halinde teçhiz işlemleri için acele edilmeyip birkaç gün beklemek gerekir. Zira kişinin ölümü kesinleşmeden defnedilmesi caiz olmaz (Nevevî, t.y., 124).

Saîd Ramazan el-Bûtî, Bekr b. Abdullah Ebû Zeyd, Abdullah el-Bessâm, Tevfîk el-Vâ'î, Muhammed Muhtâr es-Selâmî, Bedru'l-Mütevellî Abdulbâsit, Abdulkâdir Muhammed el-İmâdî, Câdulhak, Abdulaziz b. Bâz gibi alimlerin yanı sıra pek çok modern dönem araştırmacısı da gerçek ölüm için beyin ölümünü değil kalbin durmasını kriter olarak kabul etmekte ve dolayısıyla beyin ölümü durumunda organ alınmasını kabul etmemektedirler (Abdüssemi', 2010, 100; Ahmed, 2006, II, 477; Bûtî, 1994, 128; Mahlâfî, 2006, 413; Şinkîtî, 1994, 344; Yahyâvî, 2016, 243).

"Beyin Ölümü Gerçek Ölümdür" Görüşü

Geleneksel ölüm tanımı olan kalp ölümünden farklı olarak 20. yüzyılda ortaya çıkan beyin ölümü kavramına karşı gerek Yahudi ve Hıristiyan din adamları gerekse Müslüman alimler tarafından ilk etapta bir direnç söz konusu olmuşsa da daha sonra bu direncin zamanla kırıldığı ve ilgili kavramın kabul görmeye başladığı göze çarpmaktadır. Esasında bu durum, insanın merkezini kalp olarak görme eğiliminin azalıp insanı insan yapan esas merkezin beyin olduğu algısının yerleşmesi anlamına gelmektedir (Özdemir, 2017, 225).

Beyin ölümünü gerçek ölüm kabul eden İslam hukukçularına göre kalbin atması devam ediyor olsa bile uzmanlar tarafından beyin ölümü teşhisinin konulmuş olması ölü hükmünün verilmesi için yeterlidir.

Bu görüşü savunan İslam hukukçuları yoğun bakımda gelişmelerin yaşanmasıyla ortaya çıkan beyin ölümü kavramının daha önce tıbbî imkan eksikliklerinden kaynaklı olarak tespit edilememiş olduğunu ancak günümüz için ölümlerin tespitini sağlayan güvenli bir kavram olduğunu kabul etmektedirler (İlkılıç, 2013, 137). Beyin ölümünü gerçek ölüm olarak kabul eden çağdaş dönem fakihleri, tıbbi konularda alanında uzman doktorların görüşünün esas olması gerektiğini ve tıp camiasında beyin ölümünün gerçek ölüm olduğuna dair genel kanaat bulunduğunu da gerekçe olarak sunarlar (Süveylim, 2009, 351). Zira modern tıbbın beyin ölümü tanımı bazı şüpheleri barındırıyor olsa da bu konudaki deliller zann-ı gâlip seviyesinde olduğu için insan hayatının sonuna bu ölçüye göre karar verilebilir. Bu sebeple İslamî olarak da beyin ölümü gerçekleştiğinde ruhun bedeni terk ettiği varsayılmalıdır (Sabri, 2013, 164).

Bu grupta bulunan araştırmacılar ölümü tanımlamayı tıbbın işi olarak görürler ve klasik görüşlere karşı çıkarlar. Tıp bilimi artık gerçek ölümün, kalbin ve solunumun durması ile değil beyin fonksiyonlarının durması ile gerçekleştiğini söylemektedir. Beyin ölümü gerçekleştiğinde geri dönüşü olmayacak şekilde ölüm gerçekleşmektedir. Dolayısıyla beyin ölümü gerçekleşen kişinin yaşam destek ünitesinde tutulmaya devam edilmesi hayata geri döndürülmesi değil ölüm sürecinin uzatılması anlamına gelmektedir (A. M. Karadâğî & Muhammedî, 2005, 478). Gerçekten de beyin ölümü kriterlerini sağlayan hastaların prognozlarını (seyrini) inceleyen çalışmalar bu kimselerin cihazlara bağlı olmalarına rağmen ortalama dört gün içinde kalplerinin de durduğu bildirilmektedir (Hanoğlu, 2013, 118).

Yusuf el-Karadâvî, Ömer Süleyman el-Eşkar, Muhammed Süleyman el- Eşkar, Muhammed Naîm Yasin, Ahmed Şerefuddîn, Ârif el-Karadâğî gibi alimler bu görüştedir (Â. A. Â. Karadâğî, 2012, 123; Karadâvî, 1993, 595; Şinkîtî, 1994, 344; Yasin, 1999, 177). Ülkemizde ise Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı Din İşleri Yüksek Kurulu yaşam destek ünitesine bağlı kişinin beyninin tüm fonksiyonlarını kaybettiğine ve bu durumdan geri dönüşün imkansız olduğuna uzman tabiplerin karar vermesi halinde kişinin yaşam destek ünitesinden çıkarılabileceği yönünde fetva vermiştir (Özdemir, 2017, 225). Kuveyt Tıbbî Bilimler İslamî Organizasyonu (*el-Munazzamatu'l-İslâmiyye li'l-Ulûmi't-Tıbbîyye*) tarafından 1985 yılında insan hayatının başı ve sonuna dair düzenlenen bir sempozyumda beyin ölümü hakiki ölüm olarak kabul görmüştür. Kalbi duran hastaların bir süre sonra hayata geri dönebildiğinden ancak beyin sapı ölen kişinin artık yaşama ümidi kalmadığının tecrübe ile sabit olduğundan yola çıkan kuruluş, beyin ölümü halinde yaşam destek cihazlarının çekilebileceğini açıklamıştır (Özdemir, 2017, 225). 1986 yılında ise İKÖ'ye bağlı İslam Fıkıh Akademisi Meclisi, tüm beyin fonksiyonlarının kesin olarak durması, tecrübeli uzman hekimlerin bu durumdan geri dönüş olmadığını belirtmeleri ve beynin artık çözülmeye başlaması durumunda, kalp gibi kimi organlar aletler sayesinde sûnî olarak çalışmaya devam ediyor olsa dahi yoğun bakım cihazlarının çekilip kişinin ölü hükmünde değerlendirileceğini ve ölüme bağlı tüm hukukî sonuçların doğacağını kararlaştırmıştır (Karârâtu ve Tavsiyyâtu Mecmai'l-Fıkhi'l-İslâmî ed-Düvelî, 2011, 114).

Sonuç

Bu tebliğ beyin ölümü kavramına, iki farklı ilmî sahada yapılan araştırmalar çerçevesinde yaklaşmış olup bu araştırmalara dayanılarak organ nakli uygulamaları hakkında ifade edilen görüşleri içermektedir.

Çalışmamız neticesinde oluşan kanaatimiz, tebliğde görüşleri yer alan her bir ilim adamının genel olarak aynı kaygıyı taşıdığıdır. Bu kaygı ise insanın en değerli varlık olduğu ve buna binaen onun canına gelecek bütün tehlikelere karşı korunması gerektiği anlayışıdır.

Zira "beyin ölümü gerçek ölüm değildir" iddiasında olan uzmanın endişesi, bu teşhisin koy-nulduğu hastanın yaşamı iken "beyin ölümü gerçek ölümdür ve bu sebeple de organlarının alınmasının sakıncası yoktur" diyen uzmanın endişesi ise çaresizce organ bekleyen onlarca, binlerce belki milyonlarca insanın yaşamıdır. Bu kanaatimize dayanarak, ortak amaç sahibi bu uzmanların interdisipliner akademik toplantılarda daha çok bir araya gelerek hem hasta yakınlarının hem de doktorların içini rahatlatıp işlerini kolaylaştıracak net ortak kararlar alması gerektiği düşüncesindeyiz.

KAYNAKÇA

1st Human Heart Transplant. (1967, Aralık 4). *The Russell Daily News*.

A Definition of Irreversible Coma. Report of the ad hoc committee of the harvard medical school to examine the definition of brain death. (1968). *JAMA*.

Abdüssemi', Ü. es-Seyyid. (2010). *Naklu ve zirâatü'l-a'dâi'l-âdemiyye beyne'ş-şerîa ve'l-kânûn*. Dâru'l-Kütübi'l-Kânûniyye; Dâru Şetât.

Ahmed, Y. b. A. b. A. (2006). *Ahkâmu nakli'l-a'dâi'l-insân fi'l-fıkhi'l-İslâmî*. Dâru Künûzi İşbiliyâ.

Atkaya, B. (2014). *Beyin ölümü klinik tanısının konulması ile beyin ölümü deklarasyonu arasındaki süreyi etkileyen faktörler*. Akdeniz Üniversitesi.

Aydın, İ. H. (t.y.). Tıbbî açıdan beyin ölümü—II. *Tıbbi, Etik ve Hukuki Açıdan Beyin Ölümü*.

Bûtî, M. S. R. (1994). *Kadâyâ fıkhiyye muâsıra*. Mektebetü'l-Fârâbî.

D. Alan, S. (1998). *Chronic 'brain death': meta-analysis and conceptual consequences*.

Diagnosis of brain death: Statement issues by the horonary secretary of Conference of Medical Royal Collages and their Faculties in the United Kingdom on 11 October 1976. (1976). *British Medical Journal*.

Karârâtu ve Tavsiyyâtu Mecmai'l-Fıkhi'l-İslâmî ed-Düvelî, (2011) (testimony of Ahmed Abdulalîm Ebu Uleyv).

Halevy, A., & Brody, B. (1993). Brain death: Reconciling definitions, criteria, and tests. *Annals of Internal Medicine*.

Hanoğlu, L. (2013). Hayatın başlangıcı ve sonu: tıbbî, dinî ve etik sorunlar. Içinde H. Ertin & M. Özdemir (Ed.), *Nörolojik Açıdan Hayatın Sonu: Ölüm*. İSAR yayınları, Ensar Neşriyat.

İlkılıç, İ. (2013). Hayatın başlangıcı ve sonu: tıbbî, dinî ve etik sorunlar. Içinde H. Ertin & M. Özdemir (Ed.), *Beyin Ölümü İnsanın Ölümü müdür?* İSAR yayınları, Ensar Neşriyat.

Kaplan, A. (2012). *Kur'an-ı Kerim'de ölüm olgusu*. Şırnak Üniversitesi.

Karadâğî, Â. A. Â. (2012). *Kadâyâ Fıkhiyye fi nakli'l-a'dâi'l-Beşeriyye*. el-Câmiatu'lİslâmiyye [HUM].

Karadâğî, A. M., & Muhammedî, A. Y. (2005). *Fıkhü'l-kadâya't-tıbbiyyeti'lmuâsıra: Dirâse fıkhiyye tıbbiyye mukârana*. Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye.

Karadâvî, Y. (1993). *Min Hedyi'l-İslâm Fetâvâ muâsıra: C. II*. Dâru'l-Vefâ.

Mahlâfî, İ. M. D. (2006). *Hudûdü't-tasarruf fi'l-a'dâi'l-beşeriyye fi'l-fıkhi'lİslâmî ve'l-kânûni'l-medenî: Dirâse mukârane muâsıra*.

Mohandas, A., & Chou, S. (1971). Brain death. A clinical and pathological study. *Journal of Neurosurgery*.

Mollaret, P., & Goulon, M. (1959). Le coma depassé. *Rev Neurol*.

Nevevî, E. Z. M. Y. b. Ş. (t.y.). *el-Mecmû' şerhü'l-mühezzeb*. Dârü'l-Fikr.

Organ ve Doku Nakli Hizmetleri Yönetmeliği. (2000, Haziran 1). *Resmi Gazete*.

Organ ve Doku Nakli Hizmetleri Yönetmeliğinde Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik. (2005, Mart 7). *Resmi Gazete*.

Özdemir, M. (2017). *İslam hukukuna göre beden üzerinde tasarruf ve organ nakli*. Sakarya Üniversitesi.

Plueckhan, V., & Cordner, S. (1991). *Ethics, legal medicine forensic pathology* (2. bs). Melbourne University Press.

Sabri, M. (2013). Hayatın başlangıcı ve sonu: tıbbî, dinî ve etik sorunlar. Içinde H. Ertin & M. Özdemir (Ed.), & T. Sandıkçı (Çev.), *İslam Fıkhında Beyin Ölümü*. İSAR yayınları, Ensar Neşriyat.

Sarı, N., & Gürgan, M. (2007). Organ ve doku naklinde tıp etiği ve tıp hukuku sorunları: I. Uluslararası Tıp Etiği ve Tıp Hukuku Kongresi Bildiri Kitabı. Içinde A. Demirhan Erdemir (Ed.), *Organ Bağışına Dair Çekinceler Bağlamında İslam Düşüncesinde Ölüm ve Günümüz Sağlık Hizmetlerinde Güven Sorunu*. Nobel Tıp Kitapevleri.

Shewmon, D. A. (2004). The dead donor nde: lessens fromlinguistks? *Kennedy Inst Ethics Journal*.

Süveylim, M. M. A. (2009). *Ahkâmu zirâati'l-kebed fi'l kânûni'lmedenî ve'l-fıkhi'l-İslâmî: Dirâse mukârana*. Münşeetü'l-Maârif.

Şinkîtî, M. el-E. b. M. el-Muhtâr el-Cekenî. (1994). *Ahkâmu'l-cerâhati'ttıbbiyye ve'l-âsâru'l-müterettibe aleyhâ*.

Yahyâvî, A. (2016). *El-Muvâzene beyne'l-mesâlih ve'l-mefâsid fi't-tedâvî bi-nakli'l a'dâi'l- beşeriyye*. Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî.

Yasin, M. N. (1999). *Ebhâsun fıkhiyye fî kadâyâ tıbbiyye muâsıra*. Dârü'n-Nefâis.

Yazıcı, M. (2015). *Ölüm ile ilgili iki modern problem: beyin ölümü ve ötanazi*.

Üç Mescid Hadisi: Hadisin Metin İncelemesi ve Mescid-i Aksâ Üzerine bir Değerlendirme

Hande Alparslan*

Öz: Mescid-i Aksâ, Hz. Peygamber'in (s.a.v) hadislerinde zikrettiği ve Müslümanların kıymet verdiği üç mescidden biridir. Mescid-i Aksâ hakkındaki çok sayıda hadislerden bir tanesi de üç "mescid hadisi"dir. Hadiste, Hz. Peygamber (s.a.v) diğer iki mescidle (Mescid-i Haram ve Mescid-i Nebevi) birlikte, Mescid-i Aksâ'yı ziyaret etme tavsiyesinde bulunmuştur. Bu çalışmada, geçmişten günümüze sayısız Müslümanı bu iki mescidle birlikte Mescid-i Aksâ'yı da ziyaret etmeye teşvik eden üç mescid hadisinin metin/muhteva ve anlam açısından incelenmesi hedeflenmiştir. Hadis münekkitleri ile şârihlerinin hakkında "sahih" hükmü verdikleri üç mescid rivâyetinin hadis kaynaklarındaki çok sayıda varyantı bulunmuş, bu çeşitli varyantlarda mânâya etki etmeyen (değiştirmeyen) ufak lafız farklarının bulunduğu ve mescidlerin bu varyantlarda farklı şekillerde sıralandığı tesbit edilmiştir. Hadisler üzerinde yapılan bu tetkiklerle, şimdiye dek üç mescid hadisin ile ilgili olarak ve hadiste geçen Mescid-i Aksâ'ya dair oryantalistlerin ve Müslüman araştırmacıların ileri sürdükleri iddialar cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'te bulunmadığı, üç mescid hadisine sonradan dahil edildiğine dair iddiaların geçersizliği başta "üç mescid hadisi" olmak üzere Mescid-i Aksâ'ya işaret eden diğer âyet ve hadislerle ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Mescid-i Aksâ, Kudüs, Üç mescid, Rivayet, Hadis.

* İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Yüksek Lisans Programı.
İletişim: handealparslan89@gmail.com

Üç Mescid Rivayetinin Hadis Literatüründeki Yeri

Üç mescid rivâyeti olarak ifade edilen *"Sadece üç mescide yolculuk yapılır: Mescid-i Harâm, Bu benim Mescidim (Mescid-i Nebevî) ve Mescid-i Aksâ"* (Buhârî, Cezâ'us-sayd, 26) hadisi öncelikle kütüb-i sitte olmak üzere, Ahmed. b. Hanbel (ö. 855/241), Tirmizî (ö. 892/279), Dârimî (ö. 869/255), Abdürrezzâk (ö. 27-826/211), İbn Ebî Şeybe (ö. 849/235), Ebû Ya'lâ (ö. 919/307), İbn Hibbân (ö. 965/354), Tayâlisî (ö. 819/204), Taberânî (ö. 971/360), Tahâvî (ö. 933/321), Beyhakî (ö. 1066/458) gibi birçok muhaddisin temel eserlerinde tahric edilmiştir. Rivâyetin kütüb-i sittedeki varyantlarının « لا تشد الرحال» ifadesi ile tahric edildiği görülmektedir.

Hadisin Metinleri Üzerine Bir İnceleme

Diğer taraftan, kütüb-i sitte'de biri Müslim'in Sahîh'inde, diğeri Nesâî'nin Sünen'inde ve diğer hadis kaynaklarında olmak üzere «إنما يسافر» (Müslim, Hâc, 95(513) ve«لا تعمل المطي» (Nesâî, Cuma, 45; Mâlik b. Enes, Cuma, 7; Ahmed b. Hanbel, 1998, VI, s. 7; İbn Hibbân, 1993, VII, s. 7; Beyhakî, 1989, I, s. 232; Tahâvî, 1415, II, s. 54, 56, 58; Şeybânî, 1991, II, s. 297) ifadeleri ile rivâyetler de bulunmaktadır. Rivâyetin diğer hadis kaynaklarında yer alan farklı vanyantlarını şu şekildedir:

Rivâyet, kütüb-i sitte'de ve diğer hadis kitaplarında " لا تشد الرحال" ifadeleriyle geçmektedir (Müslim, Hâc, 95 (513); Nesâî, Cuma, 45; Nesâî, t.y, II, 293; Ahmed b. Hanbel, III, 4, 7, 64, 93; Taberânî, t.y, II, 401, XI, 232, 1415, IX, 160, 1984, II, 379; İbn Hibbân, 1993, VII, 7; Şeybânî, 1991, II, 297; Ebû Ya'lâ, 1984, II, 489; Tahâvî, 1415, II, 54, 56, 58; Beyhakî, 1994, II, s. 293).

Ahmed b. Hanbel, Tahâvî, Taberânî'nin tahric ettikleri arasında لا تضرب المطايا, «لا تشد المطي»" ifadeleri ile rivâyetler bulunmaktadır (Ahmed b. Hanbel, 1998, III, s. 93; Taberânî, t.y, II, 400-401, XI 232; ; Taberânî, 1415, I, 260, IX, s. 160; Taberânî, 1984, II, 379; Tahâvî, 1415, II, 56).

Hadisi Bezzâr, Ebû Ya'lâ, Tahâvî ve Şeybânîإنما تضرب أكباد المطي»/ لا تضرب أكباد المطي/ إنما تضرب أكباد المطي«ifadeleri ile de tahric etmişlerdir (Taberânî, t.y, II, s. 400; Taberânî, 1415, III, s. 158; Ebû Ya'lâ, 1984, X1, s. 435; Tahâvî, 1415, II, s. 55; Bezzâr, 2009, XV, s. 353; Şeybânî, 1991, II, s. 298).

Rivâyetlerde geçen bu ifadeler "yolculuk yapmak, yol için binek hayvanlarını eğerlemek" mânâsını taşımakta ve "ancak üç mescide yolculuk yapılır/şu üç mescidden başkası için hiçbir şekilde (binek hayvanları ile ya da yürüyerek) yolculuk yapılmaz" anlamlarına gelmektedir. Rivâyetler arasında bulunan lafız farklarının fazlalığı, rivâyetler arasında tercih yapmayı zorlaştıran bir unsur olmasına rağmen rivâyetin «لا تشد الرحال» ifadesiyle meşhur olması hadisin mânâ ile rivâyet edildiğini göstermektedir.

Rivâyetler hakkında üzerinde durulması gereken bir diğer husus, rivâyetlerin bazılarının "idrâc" görüntüsü vermesidir. Ebû Hüreyre tarikiyle gelen Buhârî'deki Saîd- Zührî- Süfyân-Ali senedindeki rivâyette, diğer rivâyetlerde yaygın olarak kullanılan «مسجد هذا» (bu benim mescidim) ifadesi yerine «مسجد الرسول صلى الله عليه و سلم» (Mescid-i Rasûl sallallâhu aleyhi ve sellem) ifadesi kullanılmıştır (Buhârî, Fazlus's-salât, 1). Buna benzer bir şekilde, yine rivâyetlerde yaygın olarak kullanılan Mescid-i Harâm ifadesi yerine bazı rivâyetlerde «مسجد الكعبة» Mescid-i Aksâ yerine» «مسجد إيلياء (Mescid-i Îliyâ) yahut «بيت المقدس» (Beyti'l-makdis) ifadeleri kullanılmıştır (Müslim, Hâc, 95 (511); Ahmed b. Hanbel, 1998, III, 45, 53, 93, 7; Nesâî, t.y, II, 293; Mâlik b. Enes, Cuma, 7; İbn Ebî Şeybe, t.y, II, 374; Taberânî, 1415, I, 260; Taberânî, t.y, II, 400, X, 474; Taberânî, 1984, IV, 174; Ebû Ya'lâ, 1984, II, 489).

Verilen rivâyetlerde üç mescid isimlerinin zikredilirken bazı rivâyetlerde "Mescid-i Îliyâ" ifadesinin yer alması, âyette ve üç mescid hadisinin yaygın olan rivâyetlerinde ise "el-Mescidi'l-Aksâ" ifadesiyle olması, şehrin ya da mescidin halk arasında geçmişten gelen ve yaygın olarak bilinen diğer "Îliyâ ve Beytü'l-makdis" isimlerinin de rivâyetlerde kullanılmış olduv ğunu göstermektedir (bkz. İbn İshâk, 1981, 274; İbn Hişâm, 1992, II, 40). Ayrıca, Mescid-i Aksâ, âyette harf-i ta'rif (ال) ile kullanılmakta ancak rivâyetin bazı varyantlarında marifelik belirten elif-lâm olmaksızın yazılmaktadır (Buhârî, Cezâu's-sayd, 26; Müslim, Hâc, 95 (511), Nesâî, Mesâcid, 37). Buna göre, âyette yer aldığı şekle uygun olarak «المسجد الأقصى» şeklindeki aktarımı en doğru olanıdır (Ebû Dâvûd, Menâsik, 97, İkâmetü's-salât, 196). Hadiste geçen Mescid-i Nebevî'ninde, «مسجد هذا» (bu benim mescidim) olarak rivâyet edilmiş olması, Hz. Peygamber'in (s.a.v) kendi mescidine Mescid-i Rasûl ya da Mescid-i Nebevî demeyeceğinden, daha mümkün görülmektedir. Aynî, hadisin varyantlarında geçen "Mescid-i Nebevî" ifadesi hakkında, bazı râvîlerin ta'zim sebebiyle tasarrufta bulunarak "bu benim mescidim" şeklinde rivâyet yerine "Mescid-i Rasûl" ifadesiyle rivâyet ettiklerini belirtmiştir (Aynî, 2012, VII, 381). Bundan dolayı, rivâyetlerin Mescid-i Harâm, Mescid-i Hâze ve Mescid-i Aksâ" ifadeleriyle meşhur olması "Râsûl, Îliyâ ve Kâbe" kelimelerinin meşhur olan ifadelere göre rivâyetlerde nâdirattan kullanılması burada "idrâc" olduğunu hatra getirmektedir. Bu ifadeler râvîler tarafından mescidlerin daha iyi anlaşılması için daha yaygın olması muhtemel isimleriyle tefsir gâyesi gözetilerek kullanılmıştır. Bu ifadelerin kullanılmış olmasının sebebi olarak, bir diğer ihtimal de, sahâbenin rivâyet esnasında, mescidlerin ismini Hz. Peygamber'in (s.a.v) söylediği orijinal şekilden farklı olarak, zihnindeki daha yaygın ve geçmişten gelen isimleriyle zikretmiş olmasıdır.

Bu hadislerden kütüb-i sitede olanlar dışında, Aynî Umdetü'l-Kârî'de, Ahmed b. Hanbel (Ahmed b. Hanbel, 1998, VII, 7) ve Tayâlisî'nin Müsned'lerinde (Tayâlisî, 1999, II, 685) tahric edilen, Hâris b. Hişâm'ın Ebû Basra el-Gıfârî'den naklettiği rivâyetin senedindeki râvîlerin "sika" olduğunu kaydetmiştir. (Aynî, 2012, VII, 378). Taberânî (Taberânî, 1415, VI, 367) ve Şeyk

banî'nin tahric ettiği (Şeybânî, 1991, II 177) Ebû'l-Câ'd ed-Damrî tarikiyle gelen rivâyetler hakkında senedlerin "sahih" olduğu bildirilmiştir. Ahmed b. Hanbel'in müsnedinde kaydedilen Ebû Saîd el-Hudrî, Şehr, Abdulhamid, Hâşim senedli hadis "hasen" olarak yorumlanmıştır (Aynî, 2012, VII, 383).

Hadisin "sahih" hükmü verilen bir çok varyantının yanı sıra, Abdullah b. Âmr ve Ebû Saîd el-Hudrî şahidliğinde rivâyet edilmesi de hadisin sıhhatini göstermektedir (Tahâvî, 1415, II, 54). Hadisin mânâ ile rivâyetini gösteren bir diğer husus da hadis metnin de mescid isimlerinden

Üç Mescid Hadisinin Mânâsı

"Sadece üç mescide yolculuk yapılır: Mescid-i Haram, Mescid-i Nebevî, Mescid-i Aksâ" rivâyeti tasnif dönemi hadis külliyâtı içerisinde farklı varyantları ile yer almıştır. Hadisin üslubundan yola çıkarak bu üç mescide ziyarete teşvik olduğu, bu mescidlerden başkasına ziyaret etmede tahzir ve men' olduğu ifade edilmştir. Hadisteki ifadede yer alan "nehy" mutlak olmayıp fazilet farkına işaret etmekte, bu üç mescidden başka diğer mescidlerin faziletce eşit olması sebebiyle onlar için yolculuk tavsiye edilmemektedir. Ancak ilim, ticaret, gezemek, sâlih kimseleri ya da dostları ziyaret için ya da başka maksatlarla yolculuğa çıkmanın hadisteki nehye dahil olmadığı belirtilmiştir (Aynî, 2012, VII, 379-380).

Rivâyetlerde geçen «لا تضرب المطايا", «لا تشد المطي", « إنما تضرب أكباد المطي şeklindeki ifadelerin bu kadar çeşitli olması, yolculuğa çıkmaktan kinâye olan "develer kamçılanmaz", "hayvanlara semer vurulmaz" (Mutçalı, 2012, 867) "ister at, katır, eşek, gibi binekle olsun, ister yürüyerek olsun yola çıkılmaz" anlamlarını ifade etmektedir. Ne bir vasıta ile ne de yürüyerek ibadet kastıyla başka mescidlere fazilet umarak yolculuk edilmesinin nehyedildiğini, ibadet ve ziyaret maksadıyla girilecek zahmetin bu üç mescid için olması gerektiğini bildirmektedir. Müslim'in tahric ettiği «إنما يسافر" ifadesiyle olan rivâyette ise, "üç mescid için yolculuğa çıkılır" tavsiyesi bulunmaktadır ancak ziyaret edilmesi gereken mescidlerin zikredildiği cümle de herhangi bir kısıtlama (hasr) ifadesi bulunmamaktadır (İbn Hacer, t.y, III, 77).

Üç mescid rivâyetinin varyantlarından biri olan Nesâî'nin Sünen'i, Mâlik b. Enes'in Muvatta'ı ve İbn Hibbân'ın Sahîh'inde tahric edilen rivâyetlerde (Nesâî, Cuma, 45; Mâlik b. Enes, Muvatta', Cuma, 7; İbn Hibbân, Sahîh, VII, 7). Ebû Hüreyre'nin Tûr'u ziyaret ettiği görülmektedir. Rivâyette, Ebû Hüreyre Tûr'dan döndüğü esnada, Ebû Basra el-Gıfârî ile karşılaşmış ve Ebû Basra ona "keşke gitmeden önce benimle karşılaşsaydın, (oraya) gitmezdin" diyerek, Hz. Peygamber'in (s.a.v) "üç mescidden başka bir mescide ziyaret amacıyla gidilmeyeceğini" buyurduğunu rivâyet etmiştir. Ayrıca rivâyette, Ebû Hüreyre'nin Ebû Basra'dan

önce Ka'b ile Tûr'da karşılaştığı, Ebû Basra'dan sonra Abdullah b. Selâm ile karşılaştığı bilgisi bulunmaktadır. Buradan anlaşılmaktadır ki, Ebû Hüreyre ve Ka'b Tûr'u ziyaret etmektedirler. Aynı şekilde, Ebû Hüreyre'nin Tûr'dan dönerken yolda karşılaştığı Abdullah b. Selâm'ın da burayı ziyaret ediyor olması mümkündür. Yine, İbn Ömer'in Tûr'u ziyaret etmek isteyen Arface'ye "Yalnızca üç mescit için yola çıkılır, Mescid-i Harâm, Mescid-i Nebî sallallâhu aleyhi ve sellem ve Mescid-i Aksâ. Tûr'u bırak, oraya gitme" (Abdürrezzâk, 1403, V, 135) ifadeleriyle olan rivâyetinden Müslümanların geçmiş peygamber ve milletlerin yaşadığı yer ve hatıraları teberrüke meyilli oldukları görülmektedir. Hâl böyleyken, Kudüs, Kur'ân-ı Kerîm'deki oraya işaret eden âyetler ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) de hakkındaki hadisleriyle birlikte sahâbîlerin ve onlardan sonra gelen Müslümanların daha da kıymet verdikleri ve tâzim gösterdikleri bir yer olmuştur. Bununla birlikte, bu hadislerde fazilet gözetilerek ziyaret edilecek mescidlerin zikredilmesiyle, Müslümanların ta'zim ve ziyarete olan meyli üç mescidle sınırlandırılmıştır.

Hadiste Geçen Üç Mescidin Fazileti

Hadisteki nehy, bu üç mescidden başka diğer mescidlerin faziletçe müsavi olması sebebiyle, kişinin kendi yaşadığı beldedeki mescidi bırakıp başka bir beldedeki uzakta bulunan herhangi bir mescide fazilet gözetmek suretiyle ziyaret için yolculuğa çıkarak, meşakkat çekmesinin doğru olmadığını belirtmektedir. Mescidlerin hepsi, Beytullah olduğundan ibadet için birisini diğerine tercih ederek fazilet ummak uygun değildir. Bu üç mescid Peygamberler tarafından inşa edilmiştir. Mescid-i Harâm insanların ilk kıblesidir ve hâc için ziyaret edilir. Mescid-i Nebevî takva üzere inşâ olunmuştur. Mescid-i Aksâ geçmişteki ümmetlerin kıblesi ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) İsrâ gecesi yürütüldüğü mesciddir. (Aynî, 2012, VII, 381; İbn Hacer, t.y, III, 78) Bu üç mescidin aralarındaki fazilet dereceleri âlimler arasında tartışılmıştır. Âlimler rivâyetlerin çoğunluğunda gözetilen mescid sıralamasını dikkate alarak Mescid-i Harâm'a "efdal-i mescid" demişlerdir (İbn Hacer, t.y, III, 80). *"Şu benim mescidimde kılınan bir namaz Mescid-i Harâm müstesna olmak üzere diğer mescidlerde kılınan bin namazdan daha hayırlıdır"* (Buhârî, Fazlu's-salât, 1; Tirmizî, Salât, 131) rivâyeti ile Ebû Derdâ'dan nakille *"Mescid-i Harâm'da namaz diğer mescidlerde kılınan yüz bin namazdan, benim mescidimde kılınan namaz bin namazdan ve Beytü'l-makdis'te kılınan namaz beş yüz namazdan faziletlidir"* (Münzirî, t.y, II, 137) rivâyeti, Mescid-i Nebevî'nin fazilet sıralamasında Mescid-i Harâm'dan sonra geldiğini göstermektedir. Buna göre üçüncü sırada Mescid-i Aksâ bulunmaktadır.

Diğer taraftan, mescidlerin sıralaması hakkında, rivâyetin farklı varyantlarında Mescid-i Harâm- Mescid-i Aksâ- Mescid-i Nebevî ve Mescid-i Nebevî- Mescid-i Harâm- Mescid-i Aksâ sıralaması yapıldığı görülmektedir. Fazilet sıralamasında, Mescid-i Aksâ'nın Mescid-i Harâm'dan sonra ikinci sırada geldiği fikri ise, Mescid-i Aksâ'nın yeryüzünde inşa edilen ikinci mescid olduğu (Buhârî, Enbiyâ, 10, 40), Hz. Süleymân'ın (a.s) Mescid-i Ak-

sâ'da namaz kılmak için gelen bir kulun annesinden yeni doğmuş gibi oradan çıkması hakkındaki duası (Nesâî, Mesâcid, 6), İsrâ ve Mi'râc hadisesi (Buhârî, Fezâilü's-sahâbe, 70; Müslim, Îmân, 27, 276), Mescid-i Aksâ'ya kandil gönderme tavsiyesi (Ebû Dâvûd, Salât, 14) hakkındaki hadislerdir.

Sonuç olarak, fazilet sıralaması hakkında, en doğru sıralamanın Mescid-i Hâram-Mescid-i Nebevî- Mescid-i Aksâ olduğu görülmektedir. Mescid-i Harâm'a yolculuk, zaten hâc ibadetinin farz olması dolayısıyla şarttır. Aynı şekilde, Mescid-i Harâm'ın yeryüzündeki ilk ve en faziletli mescid olması (Müslim, Hâc, 94 (505), Mescid-i Harâm'ı ilk sıraya koymaktadır. Mescid-i Harâm hariç Mescid-i Nebevî'de kılınan namazın başka mescidlerde kılınan namazdan bin kat hayırlı olduğu (Müslim, Hâc, 94 (505) ve Mescid-i Harâm'da kılınan namazın diğer mescidlerdeki namazlardan yüz bin kat, Mescid-i Nebevî'de kılınan namazın bin kat, Mescid-i Aksâ'da kılınan namazın beş yüz kat fazileti olduğu hakkına daki hadisler ayrı ayrı, Mescid-i Nebevî'yi fazilet sıralamasında ikinci sıraya koymaktadır (Münzirî, t.y, II, 137).

Üç mescid hadisin farklı varyantlarında sıralamanın farklı şekillerde yapılması (Mescid-i Harâm-Nebevî- Aksâ ya da Mescid-i Nebevî- Mescid-i Harâm- Mescid-i Aksâ ya da Mescid-i Aksâ- Mescid-i Harâm- Mescid-i Nebevî ya da Mescid-i Harâm- Mescid-i Aksâ-Mescid-i Nebevî…) râvî aktarımı sebebiyle ya da Hz. Peygamber'in (s.a.v) mescidleri zikrederken bir sıra gözetmemesi veya farklı zamanlarda farklı yerlerde farklı bir sıralamayla hadisi zikrettiğini göstermektedir.

Hadisle İlgili İddialar

Üç mescid hadisinde, Mekke ve Medine'den sonra Mescid-i Aksâ'nın zikredilmesi, bu yerlerden sonra Kudüs'e özel bir konum tayin edilmesi, oryantalistler ve bazı Müslüman araştırmacılar tarafından tartışılmış, rivâyette Mescid-i Aksâ'nın bulunmayıp sonradan eklendiği ve Mescid-i Aksâ ile kastedilen yerin Kudüs'te bulunan bir mescid olmadığı yönünde iddialar ortaya atılmıştır.

Bu konudaki ilk iddialardan biri tarihçi Ya'kûbî'nin iddiasıdır. Ya'kûbî üç mescid hadisi ile ilgili olarak şunları söylemektedir:

> Mekke'de Abdullah b. Zübeyr'in halîfeliğini ilân etmesi ve insanları kendisine biat etmeye zorlaması sebebiyle, Halîfe Abdülmelik Suriyelileri hacdan menetmişti. Suriyelilerin, hac için Kudüs'e yönelmelerini sağlamak istiyordu. Bu amaçla Kubbetü's-Sahra'yı yaptırdı ve burada Emevî dönemi boyunca tavaflar devam etti (Ya'kûbî, 1995, III, s. 261).

Ya'kûbî'nin bu sözlerine dayanarak, ortaya atılan diğer önemli iddia da Yahudi asıllı müsteşrik Ignaz Goldziher'e aittir. Goldziher, Ya'kûbî'nin bu iddiasının devamı olarak Abdül-

melik b. Mervân'ın Kâbe yerine tavaf edilmesi için Kubbetü's-Sahra'yı inşa ettirdikten sonra, İbn Şihâb ez-Zührî'ye "ancak üç mescide ibadet amacıyla yola çıkılır" rivâyetini uydurmasını sağladığını, bu sebeple de hadisi sadece İbn Şihâb ez-Zührî'nin rivâyet ettiğini iddia etmiştir (Goldziher, 1971, II, 44-45). Josef Horovitz de Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'te gösterilmesinin sebebinin, Halife Abdülmelik'in Müslümanların nazarında Kudüs'e hususi bir ehemiyyet kazandırma çabası olduğunu iddia etmiştir (Horovitz, 1979, VIII, 344-45). B. Schrieke, Mescid-i Aksâ'nın Emevîler zamanında Kudüs olarak literatüre dahil edildiği iddiasını öne sürmüştür (Schrieke, 1987, V, 1126). Bu iddiaya göre, Müslümanların gözünde Kudüs daha önce önemsenmemekteydi; Emevîler'in Mescid-i Aksâ'yı Kudüs'te göstermesinden sonra, Kudüs Müslümanlar nazarında önem kazanmıştı.

Bu konuda oryantalist Alfred Guilaume'ye göre ise, Mescid-i Aksâ Kudüs'te değil, Cirâ'ne'dedir. Guillaume bu iddiasına delil olarak, Vakidî ve Ezrakî'nin siyer tarihlerinde "Hz. Peygamber'in (s.a.v) Ci'râne'deki iki mescitten bahisle, bu mescidlerden birini Mescid-i Harâm'a nisbetle "el-mescidu'l-ednâ/en yakın mescid", diğerini ise "el-mescidu'l-aksa/en uzak mescid" olarak isimlendirmesini göstermiş, Mescid-i Aksâ'nın burada olduğunu ileri sürmüştür (Guillaume, 1954, s. 125-126; 1953, s. 323- 336)

Şiî araştırmacılardan Tarık Hicazî de, Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'te olmadığını öne sürmüştür. Ona göre Mescid-i Aksâ semâda bulunmaktadır (Hicazî, 2010, s. 5-20). Bu görüş Eski Ahid'te Süleyman Mâbedi'nin semâda bulunduğu görüşü ile benzerlik arzetmektedir (Yiğitoğlu, 2017, 647).

Ebû Reyye'ye (ö. 1970) göre, Mescid-i Aksâ'nın faziletine dair haberler isrâiliyâttır, "sahih" olan hadis daha önce Mescid-i Harâm ve Mescid-i Nebevî'yi içerirken, Kubbetü's-Sahra'nın inşasından sonra Mescid-i Aksâ bu iki mescide eklenmiştir. Ebû Reyye bu iddiasına, Hz. Meymûne'ye (r.a) gelen ve hastalığı şifa bulursa Mescid-i Aksâ'da namaz kılmayı nezrettiğini söyleyen bir kadına Hz. Peygamber'in (s.a.v) "Mescid-i Harâm hariç benim mescidimde (Mescid-i Nebevî) kılınan namazlar diğer mescidlerde kılınanlardan bin kat daha faziletlidir" hadisini söyleyerek, kadını Mescid-i Aksâ'ya gitmekten alıkoymasını delil göstermiştir (Ebû Reyye, t.y, 140-143).

Muhammed Hamidullah'da Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'te değil, semâda olduğu iddiasında bulunmaktadır (Hamidullah, 2013, 129 (270 no'lu dipnot). Süleyman Ateş ise, Mescid-i Aksâ'nın yeri ile ilgili olarak âyet ve hadis kaynaklarındaki bilgileri yeterli bulmayarak, Belâzürî, Taberî, İbnü'l-Esir gibi müelliflerin tarih kitaplarında Kudüs'ün fethedilmesi ve sonrası ile ilgili ayrıntılı bir anlatımın olmadığını, Hz. Ömer (r.a) ve Emevîler döneminde inşa edilen mescidin Kur'an'da adı geçen Mescid-i Aksâ olmadığını öne sürmektedir (Ateş, 1989, 271-274). Ayrıca Guillaume gibi, Mescid-i Aksâ'nın literatüre Emevîler döneminde girdiği iddiasına katılmaktadır (Guillaume, 1924, 48).

Hadisle İlgili İddiaların Değerlendirilmesi

Üç mescid hadisi ile ilgili ileri sürülen iddialara müslüman âlimler ve araştırmacılar tarafından cevap verilmiştir. Goldziher gibi oryantalist araştırmacıların öne sürdükleri iddialar hadislerin tedvini ile ilgili şüphe uyandırmak ve Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'te bulunmadığı iddiasıyla Müslümanların dikkatini Kudüs'ten uzak tutmak içindir. Bu sebeple onların bu iddialarına cevap vermek büyük öneme hâizdir.

Halife Abdülmelik'in hac mahalli olarak Kubbetü's-Sahra'yı yaptırmış olduğu iddiası tarihçi Ya'kûbî'nin iddiasına dayanmaktadır. Goldziher, Guillaume gibi oryantalistler de bu görüşleri takip etmektedirler. Ancak Goldziher'in iddia ettiği gibi, Halife'nin Kâbe yerine Müslümanların tavaf etmesi için Kubbetü's-Sahra'yı yaptırması ve hadis uydurulmasını emretmiş olması az bir ihtimalle bile olsa mantıksızdır. Çünkü böyle bir durum, Müslümanlar arasında büyük bir tepkiyle karşılanır ve Abdülmelik b. Mervân'ın halifeliğinin kabul edilebilirliğini kaybetmesine sebep olurdu. Ayrıca, yine Ya'kûbî'nin eserinde, Abdülmelik'in hilâfeti süresince, Kâbe'de hacıların ibadetlerini güven içinde edâ etmeleri için bazı kişiler tayin ettiğini nakletmesi, iddiaları asılsız kılmaktadır (Mazak, 1989, 90). Abdülmelik b. Mervan'ın Kubbetü's-Sahra'yı inşa ettirtmesi şu sebeplerle olabilir:

1. Kubbetü's-Sahra'nın görkemli bir tarzda inşa edilmesi çevresinde bulunan Kutsal mezar gibi yapılarla kıyas kabul etmeyecek şekilde boy göstermesi içindir (Grabar, 1998, s. 61). Hristiyanlığın şâşaalı binalarının ihtişamı ve Yahudiliğin kadim geleneklerine karşı Müslümanların zihinlerinde hayranlık uyanmasına karşı alınan bir tedbirdir. Böylece Abdülmelik b. Mervan Müslümanların hayranlık duymalarına karşı hem psikolojik açıdan tedbir almış hem de politik açıdan Müslüman kimliği kazandırdığı Kudüs'te Emevî varlığını göstermiştir (Bozkurt, 2002, 304).

2. Kubbetü's-Sahra'nın içindeki âyetlerde "İslam'ın ilkeleri vurgulanarak, Hz. Muhammed'in (s.a.v) özel konumu, vazifesi ve evrenselliğinin" (âyetler şunlardır: 2/136, 3/84, 61/9…) anlatılması, Kubbetü's-Sahra'nın tek tanrılı üç inancın temsilcisi olan Hz. İbrahim (a.s) anısına dikilmiş bir anıt olduğu şeklinde yorumlanmıştır (Grabar, 1998, 61).

3. Abdülmelik b. Mervân hadisler ve âyetler doğrultusunda Kudüs'ün İslam'da yerini biliyordu. Hz. Peygamber'in (s.a.v) gece yolculuğunun önemi, burada namaz kılmanın ve ziyaret etmenin faziletine dair hadisler sebebiyle Müslümanları teşvik etmek istedi.

Bu yorumlara göre, Kubbetü's-Sahra'nın daha çok dini saiklerle yapılmış olduğu görülmektedir. Bunun yanı sıra, yapılan inşa faaliyetleri ile Müslüman kimliği kazandırmaya çalışmanın politik bir tarafının da var olduğu inkâr edilemez.

Goldziher'in, Ya'kûbî'nin iddiasının devamı olarak öne sürdüğü İbn Şihâb ez-Zührî'ye hadis uydurması talimatı verildiğine yönelik iddiası ise, hadislerin senedinde sadece İbn Şihâb ez-Zührî'nin yer aldığı senedlerle değil başka senedlerle de gelmesinden dolayı asılsızdır. Kaldı ki, İbn Şihâb ez-Zührî hadis münekkitleri tarafından "sika", "mâ raeytü misle hâzâ/benzerini görmedim" şeklinde övülen bir râvîdîr (Yücel, 2017, 135). Hadis senedinde Zührî'nin bulunduğu 16 rivâyet dışında, Ebû Saîd ve Kaza'a 'dan gelen tariki (Müslim, Hâc, 74 (415) ve Ebû Hüreyre'den gelen, Hârûn b. Saîd el-Eyli, İbn Vehb, Abdulhamid b. Ca'fer, İmrân b. Ebî Enes, Süleyman el-Ağarr (Müslim, Hâc, 95 (511) tariki bulunmaktadır. Bu rivâyetlerin senedinde bulunan bütün râvîlerin "sika" olduğu belirtilmektedir (Şenocak, 2016).

Mustafa el-A'zamî, bu iddialar hakkında "Halife Abdülmelik'in Kubbetü's-Sahra'yı inşa ettirdiği dönemde, Zührî'nin on ya da yirmi yaşlarında olup, hac yeri olarak başka bir yer gösterilmesi talimatına uyup bu konuda ihtiyar ve iktidar göstermesinin mantıklı olmadığını, öyle bir iktidarı olsa bile Suriye'deki salâhiyeti Zührî'den büyük ve kendilerine tâzimde bulunulan çok sayıda sahâbînin buna itiraz edeceğini, bu itirazların da Abbâsiler vesilesiyle bizlere ulaşacağını, bütün bu dindar insanların bâtıl bir amel üzere birleşmelerinin mümkün olmayacağını" söylemiş, bu konudaki iddiaların tamamen temelsiz olduğunu ifade etmiştir (A'zamî, 1993, 262).

Mescid-i Aksâ'nın Yeri ile İlgili İddiaların Değerlendirilmesi

Alfred Guillaume ve diğer araştırmacılar tarafından ileri sürülen Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'te olmadığı, Ci'rane'de olduğu iddialarının temeli Vakidî ve Ezrakî'nin tarih kitaplarındaki şu bölüme dayandırılmaktadır:

> Hz. Peygamber (s.a.v) Mekke civarındaki Ci'râne'ye Zî'l-ka'de'nin son beş gününde, perşembe günü gelip orada on üç gece kaldıktan sonra, karşı yakada bulunan el-mescid'ül- aksâ'da (en uzak mescid) ihrâma girdi. Hz. Peygamber'in (s.a.v) Ci'rânede'ki namazgâhı olan el-mescid-i ednâ (en yakın mescid) adını taşıyan mescidi Kureyşli bir adam yapmıştı. Rasûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem, Ci'râne vadisini ihrâmsız geçmezdi (Ezrakî, 1979, II, s. 207; Vakidî, 1966, III, 959).

Guilaumme'nin iddiasına göre, Hz. Peygamber (s.a.v) gece yürüşünü Mekke'ye sekiz kilometre mesafedeki Ci'râne'ye yapmıştır.

İddialar hakkında, Vakidî ve Ezrakî'nin eserlerine göre, öncelikle ifade edilmesi gereken noktalardan biri, iki müellifin kitapları tetkik edildiğinde müelliflerin İsrâ hadisesi hakkın-da Hz. Peygamber'in (s.a.v) Ci'rane'deki mescide götürülmesine dair herhangi bir ifadede bulunmadıklarıdır. Müellifler sadece, Ci'râne'de iki mescid olduğunu bunlardan birine Mescid-i Haram'a nisbetle "el-Mescidu'l-Ednâ/En yakın Mescid", diğerine ise "el-Mescidu'l- Aksâ/En uzak Mescid" denildiğini ifade etmektedirler. Fâkihî de, Ahbaru Mekke'sinde, Ezrakî ve Vakidî gibi Ci'râne'den söz etmekte, ancak diğer iki müellif gibi, bu iki mescidden bahsi, Hz.

Peygamber'in (s.a.v) burada ihrâma girmesi ve umre yapması bilgisi dahilinde verilmektedir (Fâkihî, 1987, V, 62-69). Müellifler, hiçbir şekilde Ci'râne'den İsrâ hadisesinin meydana geldiği yer olarak bahsetmemekte, sadece Mekke'ye en uzak yer olarak bahsetmektedirler ki, bugün bile harem bölgesi dahilinde umre yapmak için ihrâma girilen Mekke'ye en uzak nokta burasıdır (Öğüt, 2011, 452-453).

Ayrıca Ezrakî, Ahbâr'da üç mescid hadisini ve Mescid-i Aksâ ile ilgili diğer rivâyetleri kaydetmiştir (Ezrakî, 1979, II, 63, 64). Ezrakî'nin rivâyetlerinde Mescid-i Aksâ, Îliyâ ve Beytü'l-makdis kelimelerini birlikte kaydetmesi, Mescid-i Aksâ ile kastettiği yerin Ci'râne değil, Kudüs olduğunu göstermekte, Ci'râne'deki mescid için "Mescid-i Aksâ" terimini vasıflandırmak kastıyla kullandığını göstermektedir.

Kurân-ı Kerîm'de İsrâ sûresinin ilk âyetinde açık bir şekilde, Hz. Peygamber'in (s.a.v) "el-Mescidi'l-Harâm" dan "el-Mescidi'l-Aksâ" ya götürüldüğü belirtilmiştir. Hadis-i şeriflerde İsrâ olayı ile ilgili haberlerde, Mescid-i Aksâ'nın yeri hakkında ayrıntılı bilgi mevcuttur. Nesâî'nin Sünen'inde, Hz. Peygamber'in (s.a.v) *"Taybe, Sinâ Dağı, Beytü'l-lahm"* gibi yerlerde namaz kıldıktan sonra Beytü'l-makdis'e geldiği ve orada Peygamberlerle namaz kıldığı bildirilmektedir (Nesâî, Salât, 1). Müslim ve Nesâî'nin rivâyet ettiği bir diğer hadiste *"Ben yürütüldüğüm gece kesîb-i ahmer'de (kızıl kumdan bir tepede) bulunan Mûsâ'nın yanına geldim (Hedâb rivâyetinde uğradım şeklinde kaydedilmiştir). O, kabrinde namaz kılıyordu"* (Müslim, Fezâil, 42 (164); Nesâî, Kıyâmü'l-leyl, 15) buyrulmuştur. Hadiste geçen "kesib-i ahmer" tabiri "kırmızı kum tepeciği" anlamına gelmektedir (Zebîdî, 1985, IV, s. 510). Burası, Hz. Mûsâ'nın (a.s) ölüm vaktinde Allah'tan "arz-ı mukaddes"e yaklaştırılması duasında bulunduğu ve duasının kabul edilerek ruhunun kabzedildiği yerdir (Buhârî, Cenâiz, 67; Ehâdîsü'l-enbiyâ, 31). Bir diğer hadiste, Hz. Peygamber (s.a.v) İsrâ gecesinde Burâk'ın getirilişinden söz ederken "…Ona bindim ve Beytü'l-makdis'e geldim. Onu (Burâk) peygamberlerin kendisini bağladığı halkaya bağladım. Sonra da mescide girdim ve orada iki rekât namaz kıldım…" (Müslim, Îmân, 276). Yine İsrâ gecesi ile ilgili bir diğer hadiste tarihte Kudüs şehrinin diğer ismi olan "Îliyâ" ifadesi kullanılmıştır: "Hz. Peygamber (s.a.v) İsrâ gecesi Îliyâ'ya götürüldüğünde kendisine, şarap ve sütten oluşan iki kadeh getirildi. İkisine de şöyle bir baktıktan sonra sütü aldı. Bunun üzerine Cibril: 'seni fıtrata hidayet ettiren Allah'a hamd olsun; eğer şarabı alsaydın ümmetin doğru yoldan sapmıştı', demiştir" (Buhârî, Tefsîr, 17; Müslim, Eşribe, 10, Dârimî, Eşribe, 1).

Araştırmacılardan bazıları, Mescid-i Aksâ için hadis kitaplarında "Beytü'l-makdis" ismiz nin kullanıldığı, Mescid-i Aksâ isminin çok az olduğu ve bu sebeple "Beytü'l-makdis'in Kudüs'teki Mescid-i Aksâ olamayacağı" iddiasında bulunmuşlardır (Azimli, 2009, s. 44). Ancak hadislerde Mescid-i Aksâ isminin kullanımın az olduğu doğru değildir. Başta kütüb-i sitte olmak üzere, hadis kaynaklarında sadece üç mescid rivâyetini göz önüne alarak bile, bu üç ifadenin birbiri yerine ya da birlikte "Beytü'l-makdis", "Îliyâ", "Mescid-i Aksâ", "Beytü'l-makdis

ya da Îliyâ" olarak geçtiği rivâyetler mevcuttur (Müslim, Hâc, 95; Taberânî, 1984, IV, 174; Tahâvî, 1415, II, 54-56; İsfahânî, 1996, IV, 58; Mâlik b. Enes, 1997, Cuma, 7; İbn Hibbân, 1993, VII, 7; Beyhakî, 1989, I, 232; Şeybânî, 1991, II, 298; Ebû Ya'lâ, 1984, II, 489; Beyhakî, 1991, VI, 533, XIV, 211).

Şii din adamlarının, ileri sürdüğü Mescid-i Aksâ'nın yeryüzünde değil, semâda bulunduğu iddiası ise, gerçeği yansıtmamaktadır (Rubin, 2008, s. 163). Kur'ân-ı Kerîm'de Mescid-i Aksâ'nın yerine işaret eden âyetler yeryüzüne ilişkin, somut ve bölgesel bir mekanı ifade etmektedir. İsrâ âyeti şu şekildedir:

"Kendisine âyetlerimizden bir kısmını gösterelim diye, kulunu (Muhammed'i) bir gece Mescid-i Harâm'dan, etrâfını mübârek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya (İsrâ -gece yürüyüşü- ile) götüren (Allah, her türlü noksanlıktan) münezzehtir. Şübhesiz ki Semî'(herşeyi işiten), Basîr (hakkıyla gören), ancak O'dur." (İsrâ, 17/1)

Âyette, Hz. Peygamber'in (s.a.v) geceleyin aralarında mukaddes bir bağlantı olan Mescid-i Harâm'dan bir diğer mescid olan Mescid-i Aksâ'ya götürüldüğü bildirilmektedir. Mescid-i Aksâ'nın Mescid-i Harâm gibi (Mescid-i Harâm âyetleri için bkz. Bakara, ,149 ,125/2 196 ,191 ,158; Mâide, 5/2; Enfal, 8/34, 35; Tevbe, 9/7, 19; Hacc, 22/29, 33) somut bir yer olup olmadığı bu âyette geçen "gece yürüşü" mânâsına gelen «أسري» , Mescid-i Aksâ kelimesinde kullanılan ve en uzak mânâsını taşıyan "الأقصى» ve bereketli kıldığımız anlamına gelen «باركنا» kelimelerinin tetkik edilmesiyle görülmektedir (Rubin, 2008, 150). Şöyle ki:

"أسري": Bu fiil Kur'ân-ı Kerim'de beş kez geçmektedir. Üç âyette Hz. Mûsâ (a.s) ve İsrailoğullarının geceleyin topluluk halinde Mısır'dan çıkmalarınını (Tâhâ, 20/77; Şuarâ, 26/52; Duhân, 44/23) anlatmaktadır. Diğer iki âyette yine geceleyin Hz. Lût (a.s) ve ailesinin şehirden ayrılmalarını tanımlamaktadır (Hûd, 11/81; Hicr, 15/65). Hz. Mûsâ ve İsrailoğulları ile Hz. Lût ve ailesinin yola çıkmalarını anlatan âyetlerdeki gece yolculuğu aynı yere yapılmaktadır ve yeryüzündeki somut bir bölgeye işaret etmektedir. Bu yer semâda bulunan veya soyut/mânevî olarak vasıflandırılan bir mekan değildir. Bu âyetlerdeki "أسري" kelimesinin "geceleyin yeryüzündeki somut bir bölgeye/mekana yapılan yolculuğa" işaret etmesi, İsrâ sûresinde deki "أسري" fiilinin de aynı yere yapılan gece yolculuğuna ve somut bir mekana işaret ettiğini göstermektedir.

"الأقصى": Kur'ân-ı Kerîm'de "aksâ" ifadesi somut olarak yeryüzünde bir bölgeyi/mekanı ifade etmektedir. Kasas ve Yâsîn sûresinde geçen "aksâ" kelimesi «أقصى المدينة» terkibi içinde kullanılmakta "şehrin öbür ucu/şehrin en uzak yeri" anlamına gelmektedir (Kasas, 28/20; Yâsîn, 36/20). Enfâl sûresinde ise, "aksâ" kelimesinin dişil formu olan "kusvâ" kelimesi "العدوة القصوى» içinde kullanılmakta, "en uzak sınır/kenar" anlamına gelmekte, Bedir gazvesinin gerçekleştiği bölgeden bahsetmektedir (Enfâl, 8/42). Daha önce bahsedilen Hz.

Peygamber'in (s.a.v) Huneyn gazvesinden sonra umre için ihrâma girdiği Mekke'ye en uzak yer olarak vasıflandırılan Ci'râne'deki mescidi ifade ederken de, bu mescidin "aksâ" olarak ifade edilmesi (Ezrakî, 1979, II, 207; Vakidî, 1966, III, 959) kelimenin topografik olarak bir yeri tanımlamak için kullanıldığını göstermektedir. Kelime tüm bu örneklerden anlaşıldığı üzere, uzak sınırları/yerleri belirtmek için kullanılmakta ve yeryüzündeki somut bir bölgeye/noktaya işaret etmektedir.

"باركنا حوله": Âyette, Mescid-i Aksâ Allah'ın bereketli ve kutsal kıldığı bir mekan olarak ifade edilmiştir. Sebe, A'râf ve Enbiyâ sûrelerindeki âyetlerde de (A'râf, 7/137; Enbiyâ, 21/71, 81; Sebe, 34/18), bereketli kılınan bölgeye yapılan göçlerin ya da yolculukların varış yeri olarak Mescid-i Aksâ ve çevresi gösterilmekte, bu bölgenin bereketlerle doldurulan bir yer olduğuna işaret edilmektedir (Rubin, 2008, 152).

İsrâ sûresindeki bu üç kelimenin Kur'ân-ı Kerîm'deki ifadelerinden anlaşılmaktadır ki, İsrâ, kesinlikle semâvî bir yolculuğa değil, yeryüzünde kutsal kabul edilen topografik/bölgesel olarak tanımlanan, göç etmeye elverişli, bereketli bir yerdeki mescide yapılan gece yolculuğuna işaret etmektedir. Bu bölgenin ismi âyette "Mescid-i Aksâ" olarak zikredilmiş Kudüs'te bulunan alanın adıdır. İsrâ hadisesine işaret eden hadisler olmak üzere, üç mescid hadisindeki Mescid-i Aksâ da âyette bahsi geçen bu yerdir.

Sonuç

Mescid-i Aksâ, Hz. Peygamber (s.a.v) tarafından ibadet maksadıyla yolculuğa çıkılması tavsiye edilen üç mescidden biridir. Hadis kaynaklarındaki üç mescid rivâyetlerinin çok sayıdaki farklı varyantları hadisin ufak lafız farklarıyla rivâyet edildiğini göstermektedir. Bu lafız farkları hadisin metninde bulunan ve üç mescid dışında diğer mescidler için fazilet gözetilerek yolculuğa hiçbir şekilde çıkılmayacağını ifade eden cümlenin fiili olan «لا تشد الرحال» ifadesinde ve mescid isimlerinde bulunmaktadır. Fiilin farklı şekillerde kullanılması yolculuğun hiçbir şekilde ne yürüyerek, ne at, eşek veya katır gibi herhangi bir binek hayvanıyla yapılmayacağının beyanı içindir. Mescidlerin isimlerinin de rivâyetin orjinalinde olduğu düşünülen "Mescid-i Harâm, Mescid-i Hâze (bu benim mescidim/Mescid-i Nebevî) ve Mescid-i Aksâ" isimlerinden başka "Kâbe, Mescid-i Nebevî/Rasûl sallallâhu aleyhi ve selem ve Beytü'l-makdis/Îliyâ isimleriyle rivâyet edilmesi, rivâyet esnasında sahâbîlerin hatırlarına mescidlerin yaygın olarak bilinen bu isimlerinin gelmesinden ya da mescidlerin bu isimlerinin de halk arasında kullanılmasından dolayı tefsir gayesiyle olabilir. Çalışmada da görüldüğü gibi, hadisin temel hadis kaynaklarındaki çok çeşitli ve çok sayıdaki tahrici hadisin meşhur olduğunu göstermektedir.

Diğer taraftan oryantalist ve araştırmacıların öne sürdüğü Mescid-i Aksâ'nın yerinin Kudüs'te olmadığı ve hadis literatürüne sonradan girdiği ile ilgili iddialara, üç mescid ha-

disinin temel hadis kitaplarındaki varyantları tetkik edilerek ve İsrâ âyetinin Kudüs'e işareti incelenerek cevap verilmiştir. Âyette "gece yürüyüşü", "aksâ" ve "bereketli" kıldığımız kelimeler inin yeryüzündeki somut bir yere işaret ettiği, ayrıca İsrâ olayı ile ilgili olarak hadislerde de Kudüs'ün tarif edildiği görülmektedir. İddialarda öne sürüldüğü gibi Kubbetü's-Sahra'nın da Müslümanların dikkatini Mekke'den Kudüs'e çekmek, burayı tavaf etmelerini sağlamaları değil, İsrâ olayı, faziletli olan üç mescidden biri olması gibi âyet ve hadislerle ifade edilen misyonunu her daim Müslümanlara hatırlatmak için inşa edildiği anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

Abdürrezzâk, E. b. H. b. H. (1403). *el-Musannef*. (thk. Habîb er-Rahmân el-A'zamî). Beyrut: Mektebü'l-İslâm.

Ahmed b. Hanbel, M. b. H. Ş. (1419/1998). *Müsned.* (thk. Seyyid Ebû Muâtî en-Nûrî). Beyrut: Âlem'ul-kütüb.

Ateş, S. (1989). *Kur'an Ansiklopedisi.* (C. 13: 271- 274). İstanbul: KURAM.

Aynî, M. E. B. M. b. A. b. (2012). *Umdetü'l-kârî şerhu Sahih-i Buhârî.* (thk. İshâk Ahmed et-Tahân vd). Kahire: es-Sehar.

Azamî, M. M. (1993). *İlk Devir Hadis Edebiyat*. (Çev. Hulusi Yavuz). İstanbul: İz Yayıncılık.

Azimli, M. (2009). İsrâ ve Mi'râc olayı üzerine mülahazalar. *Bilimname,* 16, 1 43-58.

Bezzâr, E. A. A. b. A. (2009). *Müsned.* (thk. Mahfûz er-Rahmân, Âdil b. Duad ve Sabrî Abdulhâlık). Medine: Mektebetü'lulûm ve'l-hukm.

Beyhakî, E. A. H. A. (1410/1989). *Sünenü's-sağîr.* (thk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî) Karaçi: Câmi'atü'd-Dirâseti'l-İslâmiye.

Beyhakî, E. A. H. A. (1412/1991). *Ma'rifetü's-sünen ve'lâsâr*. (thk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî). Dımaşk: Dâru Kuteybe.

Beyhakî, E. A. H. A. (1414/1994). *Sünenü'l-kübrâ.* (thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ). Mekketü'l-Mükerreme: Dâru'l-Bâz.

Bozkurt, N. (2002). Kubbetü's-Sahre. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi içinde. (C. XXVI; s. 304-308). Ankara: TDV Yay.

Buhârî, M. b. İ. C. (1971). *Sahîh-i Buhârî*. (thk. Mahmud Muhammed Hasan Nessar). Lübnan: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye.

Dârimî, E. M. A. b. A. (1987). *es-Sünen.* (thk. FevvazAhmed Zemerli ve Hâlid es-Sebi' Alem). Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî.

Ebû Dâvûd, S. b. E. S. (1417). *es-Sünen.* (thk. Muhammed Nasreddin el-Albânî). Riyad: Mektebetü'l-maârif.

Ebû Reyye, M., *Edvaû ale's-Sünneti'l-Muhammediyye*. Kahire: Dâru'l-Meârif.

Ebû Ya'lâ, A. A. b. M. T. (1404/1984). *el-Müsned.* (Thk. Hüseyn Selim Esed). Dımaşk: Dâru'l-me'mûn li't-türâs.

Erkoçoğlu, F. (2006). *Abdülmelik b. Mervân ve Dönemi (65-86/685-705*). Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Ezrakî, E. V. M. b. A. b. A. (1399/1979). *Ahbâru Mekke ve mâ câe fîhâ mine'l-Âsâr*. Beyrut: Dâru's-Sekâfe.

Fâkihî, E. A. M. b. İ. A. (1987-1406). *Ahbâru Mekke fî Kadîmi'd-dehr ve hadîsihî*. (thk. Abdülmelik b. Abdullah b. Düheyş). Mekke: Mektebetü'nnahdati'l-hadîse.

Goldziher, I. (1971). *Muslim studies.* (Çev. C. R. Barber & S. M. Stern). İngiltere: George Allen.

Grabar, O. (1998). *İslâm Sanatının Oluşumu.* (Çev. Nuran Yavuz). İstanbul.

Guillaume, A. (1924). T*he Traditions of Islam: An Introduction to the Study of the Hadith Literature* (England: Oxford University Press.

Guillaume, A. (1953): Where was al- Masjid alAqsâ. *al-Andalus dergisi*, 18, 323-336.

Guillaume, A. (1954). Garpta İslâm Tetkükleri. (Ed. Zeki Velidi Togan). *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 1/1-4, 125.

Hamidullah, M. *İslam Peygamberi. (*çev. Mehmet Yazgan). İstanbul: Beyan Yayınları.

Hicazî, T. A. (2010). *Şia ve Mescid-i Aksâ*. İstanbul: Meva Yayınları.

Horovitz, J. (1979). İA, (C. 8, 344-45. 616). İstanbul.

İbn Ebî Şeybe, E. A. b. M. b. İ. *el-Musannef.* (thk. Muhammed Avvâme). Dâru's-selefiyye, tsz.

İbn Hacer, E. Ş. A. b. A. b. M. A. *Fethu'l-bârî*. (thk. Muhibiddîn el-Hatîb vd.). Kahire: Dâru'r-Reyyân li't-türâs.

İbn Hibbân, E. H. M. b. A. B. (1404/1993). el-*Müsnedü's-Sahîh*. (thk. Şuayb Arnavut). Beyrut: Müessetü'r-Risâle.

İbn Hişâm, E. M. C. A. b. H. b. E. H. (1992). *es-Sîretü'n-nebeviyye.* (thk. Şeyh Muhammed Ali Kutub ve Şeyh Muhammed ed-Dâlî Balta). Beyrut: Mektebetü'l-asriyye.

İbn İshâk, E. A. M. b. İ. b. Y. (1401/1981). *Sîretü İbn İshâk*. (thk. Muhammed Hamidullah). Konya: Hayra Hizmet Vakfı.

İsfahânî, E. N. A. b. A. b. İ. (1419/1999). *el-Müsnedü'l-müstahrec alâ Sahîhi'l-İmâm Müslim*. (Thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî). Lübnan: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye.

Öğüt, S. (2011). Ten'im. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi içinde. (C. XXXX, s. 452-453). İstanbul: TDV Yayınları.

Mâlik b. Enes, E. A. b. Mâlik b. E. A. (1997/1417). *el-Muvatta'.* (thk. Beşşar Avvad Ma'ruf). Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî.

Mazak, A. (1989). *Emevîlerin sonuna kadar Kudüs ve Filistin*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Mutçalı, (S. 2012). Arapça-Türkçe Sözlük. İstanbul: Dağarcık.

Münzirî, E. Z. A. A. *et-Tergib ve't-terhîb*. Kahire: Mektebe dârü't-türâs.

Müslim, E. H. K. (1431/2010). *el-Câmiu's-Sahîh.* (thk. Şeyh Halil Me'mûn Şeyhân) Beyrut: Dârü'l-maârife.

Nesâî, E. A. A. Ş. A. (t.y). *es-Sünen.* Beyrut: Dâru İhyai›tTürasi›l-Arab.

Nesâî, E. A. A. Ş. A. (t.y). *es-Sünenü'l-kübrâ.* (thk. Hasan Abdülmun'im Şelbî).

Rubin, U. (2008). Muhammad's Night Journey (ISRÂ) to al-Masjid al-Aqsâ. Aspect of the Earliest Origins of the Islamic Sanctity of Jerusalem. *al-Qantara,* 29, 147-165.

Schrieke, B. (1987). İA, (C. 5/2, 1126), İstanbul.

Şenocak, İ. (2016, 19 Aralık). https://www.ihsansenocak.com/yureklerdeki-aksa-duserse- selahaddinler-kudusteki-aksaya-muhafiz-olur-mu/

Şeybânî, E. B. A. A. D. b. M. (1411/1991). *el-Âhâd ve'l-mesânî.* (thk. Bâsım Faysal Ahmed el-Cevâbire). Riyad: Dâru'r-Râye.

Taberânî. E. K. S. b. A. b. E. (1405/1984). Müsnedü'ş-şâmiyyîn. (thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefî). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

Taberânî. E. K. S. b. A. b. E. (1405/1985). *Mu'cemü's-sağîr*. (thk. Muhammed Şekûr Mahmud el-Hâc Emrîr). Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî.

Taberânî. E. K. S. b. A. b. E. (1415). *Mu'cemü'l-evsat.* (thk. Târık b. Avdıllah b. Muhammed ve Abdülmuhsin b. İbrahim el-Huseynî). Kahire: Dâru'l-Haremeyn.

Taberânî, E. K. S. b. A. b. E. (t.y). *Mu'cemü'l-kebîr*.

Tahâvî, E. C. A. b. M. b. S. (1415). *Şerhu Müşkilü'l-âsâr*. (thk. Şuayb Arnavut). Müessesetü'r-Risâle.

Tayâlîsî, E. D. S b. b. C. (1419/1999). *el-Müsned*. (thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî). Dâru Hicr.

Vâkıdî, E. A. M. b. Ö. b. V. E. (1966). *Kitâbu'l-Megâzî.* (thk. Marsden Jones). Beyrut: Âlimu'l-kütüb.

Ya'kûbî, E. A. A. İ. b. C. b. V. (1995). *Târîhu'l-Ya ʿkûbî*, Beyrut: Dâru's-Sadr.

Yiğitoğlu, M. (2017). İsrâ ve Mi'râc'ta Süleyman Mâbedi ve Mescid-i Aksâ'nın Varlığı Meselesi. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi,* 6/1, 647.

Yücel, A. (2017). *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*. İstanbul: İFAV.

Zebîdî, Z. A. b. A. b. A. (1985). Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Termecesi ve Şerhi. (çev. Kâmil Miras). Ankara: DİB Yayınları.

Şîa ve Ehl-i Sünnet Hadis Kaynaklarında Hz. Fâtıma'nın Faziletine Dâir Bazı Rivâyetlerin Genel Mukâyesesi

Hüseyin Yürekli*

Öz: Hz. Fâtıma, Hz. Peygamber'in kızı, Hz. Hasan ve Hüseyin'in annesi ve Sünnî düşüncede dördüncü halife olarak kabul edilen Hz. Ali'nin eşi olması sebebiyle Ehl-i sünnet düşüncesinde mühim bir konuma sahiptir. Buna bağlı olarak Ehl-i sünnet hadis kaynaklarında Hz. Fâtıma'nın yaşantısını ve faziletini anlatan birçok rivâyet yer almaktadır. Öte yandan Şiî anlayışta ise ilk imâm olarak kabul edilen Hz. Ali'nin eşi, ikinci ve üçüncü imâmlar olarak bilinen Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in annesi olması nedeniyle son derece üstün bir pozisyondadır. Bu anlayışa göre ise o, Resûllullah'ın Ehl-i beytine mensup olması itibariyle bütün günah ve hatalardan ilahî otorite tarafından vahiyle korunmuştur. Bundan dolayı bazı Şiî hadis kaynaklarında Hz. Fâtıma'nın üstünlüğü hakkında mübalağalı ifadelerin geçtiği görülmektedir. Şîa hadis kaynaklarında Hz. Fâtıma'yla ilgili rivâyetlerde, dünya ve cennet kadınlarının efendisi olan, birçok üstün vasıf ve mucize sahibi, günahsız, hatasız ve mâsum bir Hz. Fâtıma profiline rastlanmaktadır. Hatta bazı rivâyetlerde Hz. Fâtıma'nın vahiy aldığı ve Kur'ân gibi bir mushafının olduğu nakledilmiştir. Bu nedenle bu tebliğde, Şîa hadis kaynaklarındaki rivâyetlerde yer alan Hz. Fâtıma anlatımı ile Ehl-i sünnet hadis kaynaklarında geçen rivâyetlerdeki Hz. Fâtıma anlatımı genel hatlarıyla incelenerek her iki ekolün kaynaklarındaki Hz. Fâtıma profili kıyaslanacaktır. Her iki ekolün hadis kaynaklarındaki Hz. Fâtıma'nın fazileti ile ilgili rivâyetlerin metinlerinde geçen lafız farklılıkları ile benzerlikleri tespit edilecek ve bunların temel sebepleri araştırılacaktır. Buna ek olarak Ehl-i sünnet ve Şîa ulemâsının bu rivâyetlerle ilgili yorumlarına da kısaca temas edilecektir. Ayrıca bu çalışmada sosyal bilimlerde kullanılan literatür taraması, açıklama, karşılaştırma, örnekleme ve tümdengelim gibi metotlar kullanılacaktır. Bu tebliğde temel kaynak olarak ise Sünnî İslâm dünyasında *Kütüb-i sitte* olarak bilinen hadis kaynakları ile İmâmiyye Şîası'nın temel hadis kitapları olan *Kütüb-i erbaa'* ve *Bihârü'l-envâr* esas alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hz. Fâtıma, Ehl-i sünnet, Şîa, Hadis, Rivâyet.

* İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Programı
İletişim: acizbirinsan20@gmail.com

Giriş

İslam Tarihinde Ehl-i sünnet ve Şîa arasındaki en önemli tartışmalar Ehl-i beytin konumu, mâhiyeti ve ismeti hakkında olmuştur. Ehl-i beyt kavramı, genel hatlarıyla Asr-ı saâdetten itibaren Resul-i Ekrem'in (s.a.v.) ailesi ve soyunu anlatmak için kullanılan bir terim olagelmiştir. İslâm dünyasında hâkim olan cumhurun görüşüne göre Resûlullah'ın kızı Hz. Fâtıma, Ehl-i beytte dâhil olması itibariyle Ehl-i sünnet ve Şîa arasındaki tartışmaların odak noktasında olmuş ve her iki ekolün zihniyetine göre farklı konumlarda yer almıştır.

Hz. Fâtıma, Kutlu Peygamber'in kızı, Hz. Hasan ve Hüseyin'in vâlidesi ve Sünnî düşüncede dördüncü halife olarak kabul edilen Hz. Ali'nin hayat arkadaşı olması sebebiyle Ehl-i sünnet düşüncesinde önemli bir konuma sahiptir. Bu nedenle Ehl-i sünnet âlimleri tarafından onun faziletiyle ilgili birçok eser te'lif edilmiş ve Ehl-i sünnet hadis kaynaklarında onunla ilgili birçok rivâyet yer almaktadır.

Bununla birlikte Şiî telakkisinde ise ilk imam olarak kabul edilen Hz. Ali'nin eşi, ikinci ve üçüncü imâmlar olarak bilinen Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in annesi olması nedeniyle son derece ayrıcalıklı ve yüksek bir mevkidedir. Bu düşünceye göre ise o, Resûllullah'ın Ehl-i beytine mensup olması sebebiyle çok üstün sıfatlara ve vasıflara haiz olmuş ve hayatı boyunca sıra dışı olaylara şahitlik etmiştir. Dolayısıyla Şîa dünyasında tarih seyri boyunca Hz. Fâtıma'nın bu imtiyazlı makamını anlatmak için binlerce kitap kaleme alınmış ve Şîa hadis kaynaklarında onun faziletiyle ilgili yüzlerce rivâyet yer almıştır.

Biz de bu mütevazi çalışmamızda, Ehl-i sünnet ve Şîa'nın temel hadis kaynaklarında Hz. Fâtıma'nın faziletiyle ilgili bazı rivâyetleri genel hatlarıyla ele almayı amaçladık. Konunun çok geniş ve derin olması sebebiyle bazı rivâyetleri seçerek konuyu sınırlandırdık. Bu rivâyetleri her iki mezhebin hadis kaynaklarından nakiller yaparak mukayese ettik ve âlimlerin bu rivâyetler hakkındaki görüşlerine yüzeysel olarak değindik.

Hz. Fâtıma'nın Doğumu ve Dünyaya Gelmesi ile İlgili Rivâyetler

Hz. Fâtıma'nın doğum tarihi, yeri ve dünyaya gelme şekli hakkında Şîa ve Ehl-i sünnet kaya naklarında birtakım görüş ayrılıklarına rastlanmaktadır. Hz. Fâtıma'nın doğumuyla ilgili Ehl-i sünnet kaynaklarında az ve sınırlı bilgi bulunmaktadır. Bununla birlikte Şîa kaynaklarında ise Ehl-i Sünnet kaynaklarına nisbeten daha fazla bilgi yer almakta ve Hz. Fâtıma'nın doğud muyla ilgili hârikulâde ve sıra dışı rivâyetler geçmektedir.

a. Şîa Kaynaklarında

Şîa kaynaklarında Hz. Fâtıma'nın doğumuyla ilgili mevcut olan rivâyetlerde farklı tarihler nakledilmiştir. Kuleynî (ö.941/329), Kefamî (ö. 905/1500) ve Meclisî'nin (ö.99-1698/1110 [?])

aktardığı rivâyetlere göre O, bi'setten beş yıl sonra Hz. Peygamber kırk beş yaşındayken 20 Cemâziyelâhir'de doğmuştur (Küleynî, 1968, I, 458; Kef'amî, 1983, 512; Meclisî, 1983, XLIII, 9). Bununla beraber Müfîd (ö. 1022/413) ise onun vilâdetinin Resûlullah'ın bi'setinden iki yıl sonra olduğunu aktarmıştır (Müfîd, 1993, 54).

Öte yandan Şîa kaynaklarında geçen rivâyetlerde Hz. Fâtıma'nın doğumu öncesinde, doğumu esnasında ve doğumu sonrasında birtakım olağanüstü hadiselerin yaşandığı aktarılmıştır. Bu rivâyetlerde Hz. Fâtıma'nın Hz. Hatice'nin karnında cenin halindeyken annesiyle konuşarak onu sakinleştirdiği, Cebrâil'in onun doğumundan önce kız olacağını haber verdiği, onun tâhir ve mübarek neslinden vahiy kesilmesinden sonra imamlar geleceğini bildirdiği, Kureyş kadınlarının Hz. Hatice'nin Resûl-i Ekrem ile evlenmesi sebebiyle Hz. Hatice'ye karşı tavır aldığı ve bu nedenle Hz. Fâtıma'nın doğumu sırasında ona yardım etmediği, bunun üzerine Hz. Hatice'yi rahatlatmak ve ona yardım etmek için dünya kadınlarının en üstünleri olan Hz. Havva, Âsiye, Hz. Mûsâ'nın kardeşi Gülsüm ile Hz. Îsâ'nın annesi Meryem'in onun yanına geldiği rivâyet edilmiştir. Ayrıca Fâtıma'nın dünyaya gelmesiyle yeryüzünün nurla dolduğu ve doğumundan hemen sonra Cennet'ten on hurinin ibrik ile taslarla gelip kevser havuzus nun suyuyla onu yıkadıkları ve bu olaydan sonra Hz. Fâtıma'nın "*Allah'tan başka ilah olmadığına, babam Resûllullah'ın peygamberlerin efendisi, Ali'nin vâsilerin efendisi ve oğullarımın torunların efendisi olduğuna şehâdet ederim*" dediği nakledilmiştir (Meclisî, 1983, XLIII, 2-3).

Bazı rivâyetlerde ise Hz. Fâtıma'nın ilahî bir emir ve talimatla dünyaya geldiği anlatılmıştır. Bunlara göre; Allah, Resûlünü Hz. Fâtıma'nın doğumuna manevî olarak hazırlamış ve ona Hz. Hatice'den kırk gün uzak durmasını emretmiştir. Resûlullah, kırk günü gündüzleri oruç tutarak geceleri ibadet ederek geçirmiş ve bu kırk günün sonunda orucunu Cebrâil'in getirdiği yiyecekle açmıştır (Meclisî, 1983, XVI, 78-80). Bununla birlikte bu olay kimi rivâyetlerde farklı bir şekilde anlatılmıştır; Resûl-i Ekrem'in mi'rac'a çıktığında kendisine ikram olarak verilen cennet meyvesini yediği ve Hz. Fâtıma'nın bu meyveden hâsıl olan sudan meydana geldiği aktarılmıştır (Meclisî, 1983, XLIII, s.4-5). Öte yandan mi'rac, Hz. Hatice'nin vefatından bir yıl sonra gerçekleştiği için Hz. Fâtıma'nın mi'rac hadisesi esnasında doğmasının mümkün olmadığı belirtilmiş ve onun mi'rac olayında on yedi yaşında olduğu ifade edilmiştir. Bundan dolayı söz konusu rivâyetin tarihî gerçeklerle bağdaşmadığı tespit edilmiş ve bu nedenle de birtakım Ehl-i sünnet muhaddisleri tarafından bu rivâyete mevzû hükmü verilmiştir (Kandemir, 2017, 190-191).

Şunu da belirtmemiz gerekmektedir ki Hz. Fâtıma'nın doğumuyla ilgili rivâyetlerin çoğunluğu, Şiî kökenli rivâyetlerin hepsini toplamak gayesiyle te'lif edilen *Bihârü'l-envâr* isimli Şîa'nın en büyük hadis külliyatında geçmektedir. *Bihârü'l-envâr*, çok sayıda hadisi yüzlerce eserden cemetmesi sebebiyle kapsayıcı olması itibariyle birçok Şîa âlimi tarafından övgü ve takdire mazhar olmuştur (Humeynî, ty., 286-287). Bununla birlikte bazı Şîa âlimleri,

bu eserde birçok uydurma rivâyet ve asılsız bilginin yer aldığını belirtmiştir (Âgâ Büzürg-i Tahrânî, 1988, III, 16-27). Dolayısıyla bu eserde Hz. Fâtıma'nın doğumuyla ilgili bulunan rivâyetlerin, ehil olan kimseler tarafından incelenerek bu rivâyetler hakkında ayrıntılı senet ve metin tenkidi yapılması gerekmektedir.

b. Ehl-i Sünnet Kaynaklarında

Araştırmalarımızın neticesinde Hz. Fâtıma'nın doğum tarihiyle ilgili net bir bilgiye, Sünnî hadis dünyasında en mu'teber kaynaklar olarak kabul edilen *Kütüb-i Sitte*'de yer alan rivâyetlerde rastlayamadık. Ancak Ehl-i sünnet ricâl ve tabâkât kitaplarında onun doğum yılıyla alakalı birtakım bilgiler mevcuttur. İbn Sa'd (ö. 845/230), *et-Tabâkât'ül-Kübrâ* adlı eserinde Hz. Fâtıma'nın bi'setten beş yıl önce Kureyş'in Beytullah'ı yeniden inşa ettiği esnada doğduğunu nakletmiştir (İbn Sa'd, 1990, VIII, 16). İbn Hacer (ö. 1449/852) ise *el-İsâbe* adlı eserinde onun doğum tarihiyle ilgili farklı görüşlere yer vermektedir. Bunlardan birinci görüşe göre; Hz. Fâtıma Ka'be'nin yeni baştan binâ edildiği ve Resûl-i Ekrem'in otuz beş yaşında olduğu sırada dünyaya gelmiştir. İkinci görüşe göre; o, Resûlullah'ın kırk bir yaşındayken doğmuş, üçüncü görüşe göre ise bi'setten bir yıl veya daha az bir süre önce tevellüt etmiştir (İbn Hacer, 1995, VIII, 263).

Kütüb-i Sitte'de Hz. Fâtıma'yla ilgili rivâyetlerde, Hz. Fâtıma'nın doğumunda meydana gelen hâdiselerle ilgili detaylı bir anlatım bulunmamaktadır. Lâkin Şîa hadis kaynaklarında onun doğumunu anlatan birtakım rivâyetlerin, Ehl-i sünnetin mevzû hadis kaynaklarında yer aldığı görülmektedir. İbn'ül Cevzî (ö. 1201/597), eserinde Hz. Fâtıma'nın faziletiyle ilgili rivâyetlerle ilgili ayrı bir bölüm açmıştır. Bu bölümde, Fâtıma'nın Allah tarafından gelen bir emirle doğduğunu belirterek Hz. Peygamber'in mi'raca çıktığında Cennet'e kendisine ikram edilen meyveyi yediğini ve Hz. Fâtıma'nın da bu meyveden hâsıl olan meniden doğe duğu anlatan rivâyetlerin senetlerini detaylı bir şekilde ele almıştır. İbn'ül-Cevzî, söz konusu rivâyetlerin senetlerinde hadis uyduran kimselerin olduğunu tespit etmiş, rivâyetlerin metinlerindeki lafızlarının ve anlatımlarının birbirleriyle çeliştiği ifade etmiş ve bu rivâyetlerde yer alan bilgilerin tarihsel realiteyle uyuşmadığını belirtmiştir (İbn'ül-Cevzî, 1966, I, 416-409).

Hz. Fâtıma'nın Üstünlüğü ve İsmeti ile İlgili Rivâyetler

a. Şîa Kaynaklarında

Şîa düşüncesinde, dünya ile cennet kadınlarının en üstünü olup bütün kötülük, günah ve hatalardan bizzat ilahî irade tarafından korunmuş bir Hz. Fâtıma profiline rastlanmaktadır. Bu anlayıştan dolayı Şîa hadis kaynaklarında Hz. Fâtıma'nın üstünlüğü ve ismetine vurgu yapan birçok rivâyet mevcuttur.

Şîa'nın *Sahih-i Buhârî*si olarak kabul edilen *el-Kâfî* adlı eserde, müellif Hz. Fâtıma'nın doğumu ve hayatıyla ilgili özel bir bölüme yer vermiştir. Bu bölümde yer alan rivâyetlerde Resûl-i Ekrem'in ölümünden sonra Fâtıma'nın Cebrâil ile konuştuğu, Cebrâil'in onu teselli ederek babasından haberler getirdiği, onun sıddîka, masum ve şehit olduğu, isminin vahiyle Allah tarafından konulduğu, doğduğu zaman Allah tarafından sütten ve hayız kanından kesildiği, peygamber kızı olduğu için hayatı boyunca hayız kanı görmediği nakledilmiştir. Allah tarafından bir meleğin, bir nuru diğer bir nurla evlendirmesi için Hz. Peygamber'e gönderilmesi sebebiyle Hz. Ali ile Fâtıma'nın izdivacının ilahî bir emirle olduğu aktarılmıştır. Ayrıca bir rivâyette de Hz. Ali, Hz. Fâtıma için dünya kadınlarının efendisi tabirini kullanmıştır (Küleynî, 1968, I, 458-461).

Şîa hadis kaynaklarında Hz. Fâtıma'nın büyüklüğünü ve üstünlüğünü anlatmak için birçok isim ve lakap ona nispet edilmiştir. Bunlardan en önemlileri ise Sıddîka, Mübâreke, Tâhire, Zekiyye, kendisine ilham gelen ve meleklerle konuşan kişi mânasındaki Muhaddese, hayız ve nifas görmeyen kadın anlamındaki Betûl ve bakire mânasındaki Azrâ'dır. Şîa telakkisinde, Hz. Fâtıma'ya nispet edilen bu isimler ve lakaplar, te'vil ve yorumlarla âyetlere ve hadislere dayandırılmış ve bunların vahiy kaynaklı olduğu delillendirilmeye çalışılmıştır (Meclisî, 1983, XLIII, 16-17). Ayrıca Fâtıma isminin, "ayırmak ve koparmak" manâlarında olan "فطم" fiilinden türediği ifade edilmiş. Hatta Resul-i Ekrem'in *"Kızımı Fâtıma olarak isimlendirdim, çünkü Allah onun sevenlerini ve taraftarlarını cehennem ateşinden ayırmıştır."* dediği nakledilmiştir (Meclisî, 1983, XLIII, 12-13). Öte yandan bu rivâyete ise Ehl-i sünnet mevzû hadis kaynaklarında rastlamaktayız. Bazı Ehl-i sünnet muhaddisleri, hadisin senedinde meçhul olan râvilerin bulunduğunu ifade eder ve bu hadisin Hz. Peygamber'e dayandırılmasına şüpheli yaklaşır (Suyûtî, 1996, I, 365, 366; (İbn'ül-Cevzî, 1966, I, 412-422).

Şîa düşüncesinde tarih boyunca yaşayan bütün kadınların en üstünü ve cennet kadınlarının efendisi Hz. Fâtıma'dır. Şîa kaynaklarında Allah'ın Fâtıma'yı kızdırana kızdığı ve onu razı edenden razı olduğu, onun soyuna cehennem ateşinin haram kılındığı, Fâtıma'nın iki âlemin (dünya ve cennet) kadınlarının efendisi olduğu, Fâtıma'nın Hz. Peygamber'den bir parça olduğu onu öfkelendirenin Resûl-i Ekrem'i öfkelendirdiği rivâyet edilmiştir (Meclisî, 1983, XLIII, 20-24). Buna ek olarak bazı rivâyetlerde Hz. Fâtıma'nın kıyamet günü nurdan bir bineğe bineceği; sağında, solunda ve arkasında yetmiş bin melek olduğu halde hareket ederek Muhammed (s.a.v.) ümmetinin kadınlarını cennete götüreceği; beş vakit namazını kılıp Ramazan orucunu tutan, kocasına itaat eden ve Hz. Ali'yi seven her kadının Hz. Fâtıma'nın şefaatiyle cennete gireceği aktarılmıştır (Meclisî, 1983, XLIII, 24-25).

Şîa kaynaklarında Hz. Fâtıma'nın üstünlüğünü anlatan rivâyetlerde dikkat çeken nokta ise, Hz. Meryem'in faziletini anlatan *"Ey Meryem! Allah seni seçip temizledi. Âlemlerin kadınlarından seni üstün tuttu."* (Âl-i İmrân, 3/ 42) âyetindeki hitâbın Hz. Fâtıma için geçerli oldu-

ğunun öne sürülmesi ve meleklerin Hz. Fâtıma'nın hüzünlü olduğu bir zamanda ona gelerek *"Ey Fâtıma! Allah seni seçip temizledi. Âlemlerin kadınlarından seni üstün tuttu."* dediğinin nakledilmesi ve onun Meryem'den üstün olduğunun açıkça ifade edilmesidir (Meclisî, 1983, XXVIII, 38-39; Şeyh Sadûk, 1996, 176).

Şîa inancında Hz. Fâtıma Ehl-i beytten olduğu için günah ve kötülüklerin hepsinden tıpkı peygamberler gibi Allah tarafından korunmuş ve ismet sıfatına sahiptir. Şîa akidesinde Ehl-i beytin ismet sıfatına sahip olduğunu öne süren bu anlayış, hadis rivâyetlerine de yansımıştır. Şiî hadis kitaplarında geçen rivâyetlere göre Ahzâb sûresindeki *"Ey Ehl-i beyt! Allah sizden, sadece günahı gidermek ve sizi temiz yapmak istiyor"* (Ahzâb, 33/33) âyeti nâzil olduğunda, Allah Resûlü (s.a.v.) Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i çağırarak onların üzerine bir örtü örtmüş ve *"Allah'ım! Bunlar benim Ehl-i beytim. Allah'ım! Her türlü fenalığı (kötülüğü) onlardan uzaklaştır ve onları tertemiz kıl"* diyerek dua etmiştir (Meclisî, 1983, XXXV, 208-210; Küleynî, 1968, I, 287). Şîa literatüründe bu âyet, tathîr âyeti olarak adlandırılmıştır ve bu âyetin nüzûl sebebini belirten rivâyetler, Kîsa hadis rivâyetleri olarak bilinmektedir. Şîa'ya göre bu hadis, senet bakımından hiçbir şüphe içermeyecek derecede sahîh ve müy tevâtirdir. Ayrıca Şîa, bu rivâyetin mütevâtir olduğu hususunda bütün Müslümanların icmâ ettiğini öne sürmektedir (Hâşim, ty., 15). Nitekim Şîi âlimler, âyetten ve rivâyetlerden Ehl-i beytin her türlü günah, fısk, nefsânî arzular ve kötü davranıştan uzak olduğu sonucunu çıkarmışlardır. Ayrıca onlar, bu rivâyetlerden Ehl-i beytin itikatta ve amelde mâsum olduğu kanaatine de varmışlardır (Şeyh Müfîd, 27-26 ,1993)

b. Ehl-i Sünnet Kaynaklarında

Ehl-i sünnet inancında Hz. Fâtıma, Allah Resûlü'nun kızı ve torunları Hasan ile Hüseyin'in annesi olması ve Resul-i Ekrem'in soyunun Hz. Ali ve Fâtıma evliliğiyle devam etmesi gibi birçok sebepten dolayı büyük bir önem ve konuma sahiptir. Nitekim Sünnî hadis kitaplarında Hz. Fâtıma'yla ilgili olan rivâyetlerde, onun faziletine ve Kutlu Peygamber'in (s.a.v) nezdindeki kıymetine dikkat çeken birçok hadis göze çarpmaktadır. Ayrıca söz konusu rivâyetlerde yer alan Hz. Fâtıma'ya dair bazı özellikler ve meziyetler, Şîa hadis kaynaklarındaki Fâtıma anlatımıyla uyuşmaktadır. Şîa hadis kaynaklarında geçen bir kısım rivâyetlerin metin ve muhtevâ bakımından benzerlerinin Ehl-i Sünnet hadis kaynaklarında yer aldığı anlaşılmakta ve bazı Sünnî âlimlerin bu rivâyetleri farklı biçimde yorumladıkları görülmektedir.

Ehl-i sünnet kaynaklarında geçen bazı hadislerde, Hz. Fâtıma'nın ümmet-i Muhammed kadınlarının efendisi olduğu ve yeryüzündeki bütün kadınların en üstünlerinden biri olduğu nakledilmesine rağmen Ehl-i sünnet âlimleri kadınlarının en faziletlisinin kim olduğu noktasında görüş ayrılıklarına düşmüşlerdir. Zirâ, Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın Hz. Meryem'i seçerek tertemiz kıldığı ve onu âlemlerdeki kadınlara üstün eylediğini belirtmesi (Âl-i İmrân, 42 /3; *"Melekler şöyle demişti: "Ey Meryem! Allah seni seçti, seni tertemiz kıldı ve seni alemler-*

deki kadınlara üstün eyledi") ve Ehl-i Sünnet hadis kaynaklarında yer alan diğer rivâyetlerde Hz. Meryem, Hz. Âsiye, Hz. Hatice ve Hz. Âişe'nin de kadınların en üstünlerinden olduğunu anlatan birçok rivâyet mevcut bulunması gibi hususlar, Ehl-i sünnet âlimlerinin en üstün kadının kim olduğu konusunda ihtilafa düşmesine yol açmıştır.

Nitekim *Sahih-i Buhârî*' ve *Sahîh-i Müslim*'de geçen bir rivâyette Resul-i Ekrem, vefatının yaklaştığını hissettiğini Hz. Fâtıma'ya söylemiş ve bu nedenle Hz. Fâtıma ağlamaya başlamıştı. Onun ağladığını gören Allah'ın Peygamber'i ailesinden ilk önce Fâtıma'nın kendisine kavuşacağını söylemiş ve onun ümmet-i Muhammed'in kadınlarının ve cennet hanımlarının efendisi olduğunu müjdelemiştir (Buhârî, "Fezâʾilü ashâbi'n-nebî", 12, "İstiʾzân", 43; Müslim, "Fezâʾilü's-sahâbe", 97-99). Bununla birlikte bu hususu anlatan başka bir rivâyette ise Fâtıma'nın Meryem kızı İmrân, Firavun'un hanımı Âsiye ve Hatice bint. Huveylid'den sonra iki âlemin kadınlarının efendisi olduğu belirtilmiştir (İbn Ebû Şeybe, 1989, VI, 388). Ayrıca diğer rivâyetlerde ise iki âlemin kadınlarının ve cennet hanımlarının efendilerinin Hatice bint. Huveylid, Fâtıma bint Muhammed, Meryem bint İmrân ve Firavun'un hanımı Âsiye olduğu belirtilmiş (Ahmed b. Hanbel, 1995, III, 194), Hz. Âişe'nin diğer kadınlara üstünlüğünün tirit yemeğinin diğer yemeklere üstünlüğü gibi olduğu nakledilmiş (Buhârî, "Fezâʾilü ashâbi'n-nebî", 30) ve Hz. Hâtice'nin bu ümmetin kadınların en hayırlısı olduğu aktarılmıştır (Buhârî, "Menâkibü'l-Ensâr", 20). Öte yandan konumuzu ilgilendiren farklı bir rivâyette ise şu şekildedir; *"Âlemlerin hanımlarının efendisinin Hz. Meryem'dir, Meryem'den sonra Fâtıma, Hz. Fâtıma'dan sonra Hatice, Hz. Hatice'den sonra da Âsiye'dir"* (Münâvî, 1994, IV, 124; İbn Abdülber en-Nemerî, 1992, IV, 822).

Görüldüğü üzere değişik zamanlarda ve mekanlarda aktarılan rivâyetlerde dünya ve âhiret kadınlarının en faziletlisi ve en üstünün kim olduğu mevzusunda farklı bilgiler bulunmaktadır. Bu farklı bilgileri dikkate alan Ehl-i sünnet âlimleri Hz. Meryem, Âsiye, Hatice, Fâtıma ve Âişe'nin dünya ve cennet kadınlarının en faziletlileri olduğu noktasında ittifak etmişken, bunlardan hangisinin en faziletli olduğu noktasında ihtilaflara düşmüşlerdir (İbn Teymiyye, 1995, IV, 394). Kurtubî (ö.671/1273) (Kurtubî, 1964, IV, 83) gibi Ehl-i Sünnet âlimlerinin bir kısmı, Hz. Meryem'in faziletlerinin birçok âyette açıkça belirtilmesi ve ona Allah tarafından ruh üflenmesi (Enbiyâ, 21/91; *"İffetini korumuş olan kadını da an! Ona ruhumuzdan üfledik; onu ve oğlunu cümle âlem için bir işaret kıldık."*) gibi birçok hususdan dolayı onun kadınların en üstünü olduğu ifade etmiştir. Hatta bazı âlimler bu konuda biraz daha ileri giderek Hz. Meryem ve Hz. Âsiye'nin peygamber olduğunu ve onların vahiy aldığını öne sürmüştür (Münâvî, 1994, IV, 124-125; Nevevî, 1972, XV, 198-199). Bununla birlikte birtakım Ehl-i sünnet âlimleri ise Hz. Meryem'le birlikte Hz. Fâtıma'nın en faziletli kadınlar olduğu kanaatine varmıştır (Ali el-Kârî, 2002, IX, 658-660).

Ehl-i Sünnet hadis kaynaklarında Hz. Fâtıma'nın faziletini göstermek için delil olarak gösterilen rivâyetlerden biri de *Sahih-i Buhâri*'de mevcut olan *"Fâtıma, benden bir parçadır, her kim onu sinirlendirirse beni sinirlendirmiş olur."* şeklindeki hadistir (Buhârî, "Fezâ'ilü ashâbi'n-nebî", 12, 29; Müslim, "Fezâ'ilü's-sahâbe", 93-94). Diğer rivâyetlerin metinlerinde ise bu hadis *"her kim onu incitirse beni incitmiş olur."* (Hâkim, 1990, III, 173) biçiminde geçmektedir. Ehl-i sünnet muhaddisleri, bu rivâyetten Hz. Fatımâ'nın diğer kardeşlerinden üstün bir konumda bulunduğu ve onun özel meziyetler sahibi olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Buna ek olarak bazı muhaddisler, rivâyetten Hz. Fâtıma'ya sövenin Resûl-i Ekrem'i kızdırması ve incitmesi sebebiyle dinden çıktığı çıkarımına varmışlardır (İbn Hacer el-Aşkalânî, 1959, VII, 105).

Şîa ile Ehl-i sünnetin ihtilâf ettikleri noktalardan birisi de Hz. Fâtıma'nın ismeti meselesidir. Ehl-i sünnet, Ehl-i beytin dolayısıyla Hz. Fâtıma'nın mâsum olduğunu savunan anlayışa karşı çıkmış ve sadece peygamberlerin ismet sıfatına sahip olduğunu ifade etmiştir. Hatta Ehl-i sünnet telakkisinde peygamberler bile "zelle" olarak isimlendirilen küçük hatalara sahiptir (Ebû Hanîfe; çvr.Pekcan, 2017, 57). Bundan dolayı Ehl-i sünnet müfessirleri, Şîa'nın hadis kaynaklarından delil olarak kullanılan tathîr âyetini farklı şekillerde yorumlamışlardır. Râzî (ö. 1210/606) ve Beydâvî (ö. 1286/685) gibi Ehl-i Sünnet müfessirleri Ehl-i beytin mâsum olmadıklarını beyân etmiş ve Allah'ın onları şirkten uzak tutacağını bildirmiş ve onların günahlarının Allah tarafından temizleyeceğini ifade etmişlerdir (Râzî, 1999, XXV, 168; Beydâvî, 1997, IV, 231; İbnü'l-Cevzî, 2002, III, 463). Ayrıca onlara göre Ehl-i beytin günahsız ve hatasız olması durumunda, âyette *"Ey Ehl-i beyt! Allah, sizden ancak günah kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor."* (Ahzâb, 33/33) denilmezdi.

Öte yandan Şîa kaynaklarında Ehl-i beytin ismetinde delil olarak gösterilen Kisâ hadisi, Ehl-i sünnetin *Sahîh-i Müslim ve Sünen-i Tirmizî* gibi mu'teber hadis kaynaklarında geçmektedir (Müslim, Fedâilü's-sahâbe, 61; Tirmizî, Menâkıb, 31, Tefsîr, 34). Bununla birlikte Sünnî ulemâ ise Kîsâ rivâyetini Şîa âlimlerinden farklı şekillerde yorumlamıştır. Bu âlimlerden biri olan İbn Teymiyye (ö. 728/1328), bu rivâyetin sahih olduğunu kabul eder. O, Hz. Peygamber'in bu rivâyette Ehl-i beytin her türlü günah ve kötülükten arınması için dua ettiği belirtmektedir. Ona göre Resul-i Ekrem'in bu duası, Ehl-i beyte özel bir durum değildir ve onların ma'sum olduğunu kanıtlamaz. Zirâ günahlardan ve fenalıklardan temizlenmek için çaba sarfetmek ve dua etmek bütün Müslümanların görevidir. Bu husus ise birtakım âyetlerde *"Allah size güçlük çıkarmak istemez, ama sizi temizlemek ve üzerinizdeki nimeti tamamlamak ister."* (Mâide, 5/6) ve *"(Ey Peygamber!) Müslümanların mallarından sadaka al ki, bununla onları (cimrilik ve bencillikten) temizlemiş, kötülüklerden arındırıvermiş ve bereketlendirmiş olursun."* (Tevbe, 9/103) şeklinde geçmektedir (İbn Teymiyye, 1986, V, 13,14).

Ehl-i Sünnet hadis kaynaklarında yer alan Kisâ hadisinin farklı varyantlarını inceleyen Adil Yavuz ise, Kisâ hadisinin Hz. Fâtıma'nın kesin olarak Ehl-i beytten olduğunu ispatladığını belirtmiştir. O, bu çalışmasında Kisâ rivâyetini Ehl-i beytin ismetine delil olarak gösteren anlayışa karşı çıkmış, bu rivâyetin Ehl-i beytin mâ'sumiyetine kanıt olmadığını ifade etmiş ve üstünlüğün ancak takvada olduğunu belirtmiştir (Adil, 2005, 176-177).

Hz. Fâtıma'nın Mushafı ile İgili Rivâyetler

a. Şîa Kaynaklarında

Şîa dünyasında çoğunluğun kabul ettiği görüşe göre Hz. Fâtıma'ya ait bir mushaf bulunmaktadır. Şîa hadis kitaplarında yer alan rivâyetlerde, bu mushafın içeriği bütün detaylarıyla anlatılmayarak genel başlıklar halinde sunulmuştur.

Şîa kaynaklarında mevcut bulunan rivâyetlere göre, Hz. Fâtıma babası Resul-i Ekrem'in vefatından sonra yetmiş beş gün hayatta kalmıştır. O, hayatında en çok sevdiği ve değer verdiği insanı kaybetmesi sebebiyle bu süre zarfında çok şiddetli üzüntü ve acılara ma'ruz kalmıştır. Bundan dolayı Allah onu teselli ve teskin etmek için Cebrâil'i ona göndermiştir. Cebrâil ona Hz. Resûlullah'ın ahiretteki üstün mevkisinden bahsetmiş ve vefatından sonra Fâtıma'nın soyunun başına gelecek hadiselerden bahsetmiştir. Bu esnada Hz. Ali de Cebrâil'in Hz. Fâtıma'ya söylediklerini yazıya dökmüştür. Böylece Şîa geleneğinde Fâtıma Mushafı olarak meşhur olan eser bu şekilde teşekkül etmiştir (Küleynî, 1968, I, 241; Meclisî, 1983, XXVI, 41, 48).

Rivâyetlerde Fâtıma mushafının haram ve helala dair hiçbir bilgiyi içermediği, hiçbir yerde olmayan gelecekle ilgili ilimlerin onun muhtevâsında mevcut bulunduğu, onun Kur'ân'ın üç katı büyüklüğünde bir hacme sahip olduğu ve bu mushafın Kur'an'dan tamamen farklı olduğu nakledilmiştir (Küleynî, 1968, I, 241; Meclisî, 1983, XXVI, 38, 41, 48). Ayrıca bu mushafın meleklerin sayısı, cennete ve cehenneme gireceklerin sayısı gibi gayba ve metafizike ait bilgileri içerdiği de aktarılmıştır (Meclisî, 1983, XXVI, 48; Taberî, 1993, 104-105).

Şîa kaynaklarından yukarıda yaptığımız nakillerden de anlaşıldığı gibi Hz. Fâtıma tıpkı bir peygamber gibi Cibril ile görüşmüş ve Allah tarafından ona Cibril vasıtasıyla gayb ve gelecekle ilgili birtakım bilgiler verilmiştir. Ne var ki söz konusu rivâyetlere göre Cebrâil'in Allah tarafından Fâtıma'ya gönderilmesi ve onunla bizzat görüşmesi, İslâm'ın vahiy anlayışı hakkında ciddi tehlikeler arz etmekte ve ciddi şüpheler uyandırmaktadır. Bununla birlikte Ehl-i sünnet ve Şîa arasında kimin vahiy aldığı ve vahyin mâhiyeti konusunda ihtilaflı bir tartışmaya yol açmaktadır (Atalan, 2005, VIII, 107).

Diğer taraftan bu rivâyetlerde geçen dikkat çekmemiz gereken önemli husus ise Fâtıma mushafının baştan sona Kur'an-ı Kerim'den farklı bir kitap olduğunun belirtilmesidir.

Bu bağlamda bazı Ehl-i sünnet âlimlerinin öne sürdüğü Şîa'nın Fâtıma mushafıyla Kur'ân'ı eş değer tutarak Kur'ân'ın değerini düşürdüğüne dair ithamların asılsız olduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim itidalli Şîa âlimleri de Kur'ân-ı Kerim'in her türlü hata ile eksikten berî olduğunu kabul etmekte ve onlar bu mushafın Kur'ân'dan tamamen farklı olduğunu ifade etmektedir (Meclisî, 1983, XXVI, 48; Kandemir, 1995, XII, 221).

b. Ehl-i Sünnet Kaynaklarında

Ehl-i sünnet düşüncesinde cumhûrun görüşüne göre Fâtıma mushafı adında bir mushaf yoktur ve günümüze böyle bir mushaf ulaşmamıştır. Bu iddia bazı Şîîler tarafından mezheplerini üstün göstermek ve imâmete dair inançlarını delillendirmek için uydurulmuştur. Nitekim Ehl-i sünnetin güvenilir hadis kaynaklarında ise bu mushafla ilgili hiçbir rivâyet ve bilgi bulunmamaktadır (Gıffârî, 2007, I, 247-248).

Ehl-i sünnet hadis kaynaklarındaki rivâyetlere göre Resul-i Ekrem son peygamber olması hasebiyle onun vefatından sonra vahiy kesilmiştir (Müslim, Fedâil-üs Sahâbe, 103). Bu nedenle Ehl-i Sünnet, Şîa kaynaklarında yer alan Hz. Fâtıma'nın Cebrâil'le konuşarak ondan geleceğe dair birtakım bilgiler aldığını anlatan nakilleri kabul etmemektedir. Bununla beraber bazı rivâyetlerde, Hz. Ali *"Resulullah(s.a.v) size vahiyden Allah'ın kitabı dışında özel bir şey bıraktı mı?"* şeklindeki soruya *"Tohumu yarıp çekirdeği çıkaran ve insanı yaratan Allah'a yemin olsun ki bizde Allah'ın kitabı dışında şu kılıcımın kınındaki sayfadan başka bir şey yok"* diye cevap vermiştir. Bunun üzerine Hz. Ali'ye o sayfada ne olduğu sorulmuş, o da bu sayfada esirlerin serbest bırakılması, akıl ve diyete dair hükümler, bir kafir için Müslümanın hayatına son verilmeyeceğine dair bilgilerin yer aldığını ifade etmiştir (Buhârî, İlim, 39, Cihâd, 171, Cizye, 10, 17).

Özetle, Ehl-i sünnet kaynaklarında Fâtıma mushafıyla ilgili hiçbir bilgi mevcut bulunmaması ve bu mushafın günümüze yazılı bir şekilde ulaşmaması gibi sebeplerden dolayı Ehl-i sünnet düşüncesinde bu mushafın varlığı kabul edilmemiştir. Öte yandan kimi rivâyetlerde ise Hz. Ali, Kur'ân-ı Kerim'le kılıcının kınındaki küçük sayfa dışında Resul-i Ekrem'den bir şey yazmadığını açıkça ifade etmiştir.

Sonuç

Gerek Şîa gerek Ehl-i sünnet hadis kaynaklarında geçen rivâyetler ışığında denilebilir ki Hz. Fâtıma her iki mezhebe göre üstün bir konumdadır. Lâkin her iki mezhebin ihtilaf ettiği nokta Hz. Fatıma'nın konumunun mertebesi ve mâhiyeti olmuştur. Nitekim Şîa kaynaklarındaki rivâyetlere göre Hz. Fâtıma şu üstünlüklere sahiptir:1.Allah tarafından ilahî bir emirle doğmuş, doğumu öncesinde, esnasında ve sonrasında akıl almayacak derecede mucizevî olan hâdiseler meydana gelmiştir. 2.Dünya ve cennet kadınlarının tartışmasız en

üstünüdür, ilahi bir otorite tarafından maddî ve manevî her türlü pislik, kötülük ve günahtan korunmuş, hayız kanı dahi görmemiştir. 3.Kur'ân'ın üç katı büyüklüğünde gayb bilgisini içeren bir mushafa sahiptir. Cebrâil gibi meleklerle bir peygamber gibi iletişim kurmuş ve Allah tarafında kendisine geleceğe dair bazı bilgiler Cibril aracılığıyla verilmiştir.

Ehl-i Sünnet rivâyetlerine göre ise şu vasıflara haizdir: 1.Ümmet-i Muhammed kadınlarının ve sahâbenin en faziletlilerinden biridir. 2. Hz. Peygamber'in soyunu devam ettiren kızı olmasıyla sebebiyle Resul-i Ekrem tarafından özel ilgi ve övgüye mazhâr olmuş ve bizzat Resûl-i Ekrem onu kendisinden bir parça olarak tarif etmiştir.

Diğer taraftan yaptığımız araştırmalar neticesinde Şîa kaynaklarında Hz. Fâtıma'nın üstünlüğüne delil olarak gösterilen birçok rivâyetin, hiçbir mu'teber Ehl-i sünnet hadis kaynağında geçmediğini gördük. Bu rivâyetlerin bazılarına da Ehl-i sünnet mevzû ve zayıf hadis kaynaklarına rastladık. Bununla birlikte her iki mezhebin kaynaklarında aynı anlam ve minvâl üzere geçen rivâyetleri, Ehl-i sünnet ve Şîa âlimlerinin birbirinden tamamen farklı şekillerde kendi mezhepsel görüşlerine dayalı olarak yorumladığı sonucuna ulaştık.

Sonuç olarak denilebilir ki Hz. Fâtıma'nın üstün ve faziletli bir kadın olduğu noktasında Şiâ ve Ehl-i sünnet ittifak etmiştir. Fakat Şîa'nın kurucu metinlerinde, Hz. Fâtıma günahsız bir manevî varlık mertebesine çıkarılmış, vahye muhatap kılınmış ve kendisine âdeta bir peygamber gibi bir Mushaf nispet edilmiştir. Şîa, birtakım itikâdî, tarihî ve siyasî hâdiseler ile meselelerin etkisiyle Hz. Fâtıma sevgisinde çok ileri giderek ifratta kalmış ve itidalini kaybetmiştir.

KAYNAKÇA

Âgâ Büzürg-i Tahrânî. (1408/1988). *ez-Zerîʿa ilâ tesânîfi'ş-Şîʿa*. Tahrân: Kitâbhane İsmâiliyye.

Ahmed b. Hanbel. (1416/1995). Müsned. Ahmed Muhammed Şakir (thk.). Kahire: Dâru'l-Hadis.

Ali el-Kârî. (1422/2002).*Mirkâtul-mefâtih şerhu mişkâtu'l-mesâbîh*.1.bs.Beyrut: Daru'l-fikr.

Atalan, M. (2005). Şiî Kaynaklarda Ali B. Ebi Talib ve Fatıma Mushafı. *Dinî Araştırmalar*. VIII. 23, 93-110.

Beydâvî. (1418/1997). *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-teʾvîl*, Muhammed Abdurrahmân el-Meraşlî(thk.).1.bs. Beyrut: Dâru İhyâit'turâsi'l-Arabî.

Buhârî. (1423/2002). *Sahîhu'l-Buhârî*.1.bs. Dimeşk, Beyrut: Dâru İbn Kesîr.

Ebû Hanîfe(2017), *el-Fıkhu'l-Ekber*. Pekcan Ali(çev.). İslâm Akâid Metinleri, 3.bs. İstanbul: Rağbet Yayınları.

Gıffârî, N. (1428/2007). *Meseletü't-Takrîb beyne Ehl-i's-Sünne ve'ş-Şîa*. 3.bs. yy:Dâru't-Tayyibe.

Hâkim. (1411/1990). *el-Müstedrek ʿale's-Sahîhayn*.Mustafâ Abdülkâdir Atâ(thk). 1.bs. Beyrut: Dâru'l-Kütüb'il-İlmiyye.

Hâşim, S. M. A. (ty.). *Hadîs'ul-kîsâ*. yy: şebeketü'l-fiker.

Humeyni, R. M. (1998). *Keşfü'l esrâr*, yy: şebeketü'l-fiker.

İbn Abdülber en-Nemerî. (1412/1992).*el-İstîʿâb fî maʿrifeti'l-ashâb*. Ali Muhammed el-Becâvî(thk.)1.bs. Beyrut: Dâru'l-Ciyl.

İbnü›l-Cevzi. (1386/1966). *Kitâbü'l-mevzuat*. Abdurrahman Muhammed Osman(thk.). Muhammed Abdülmuhsin(nşr.). Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye.

İbnü'l-Cevzî. (1422/2002). *Zadü'l-mesir fî ilmi't-tefsir*. Beyrut: Dâr'ul-Kitâbi'l-Arabî.

İbn Ebû Şeybe. (1409/ 1989). *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdîs ve'l-âsar*. Kemâl Yûsuf el-Hût(thk.). 1.bs. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd.

İbn Hacer Askalânî. (1995/1415). *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. Âdil Ahmed Abdülmevcud. Ali Muhammed Muavvaz(thk.). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

İbn Hacer el-Askalânî. (1379/1959). *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Muhibbüddin el-Hatîb(nşr). Kahire: Dâru'l-Marife.

İbn Sa'd. (1410/1990). *et-Tabâkât'ül-Kübrâ*. Muhammed Abdülkadir Ata(thk.). 1.bs. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye.

İbn Teymiyye. (1416/1995). *Mecmû ʿu'l-fetâvâ*. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım(thk.). Medine: Mücemmi'ül-Meliki Fehd.

İbn Teymiyye. (1406/1986). *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*. Muhammed Reşâd Sâlim(thk.) 1.bs. Suudi Arabistan: Câmi-at'ül-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye.

Kef'amî. (1403/1983). *el-Misbâh*, 3.bs.Beyrut:Müessetü'l-A'lemi.

Kandemir, M. Y. (2017). *Mevzû Hadisler*. 10.bs. İstanbul: İfav.

Kandemir, M. Y. (1995). *DİA*. İstanbul: TDV.

Kurtubî. (1384/1964). *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*.2.bs. Kâhire: Dâru'l-kütüb'il-Mısriyye.

Küleynî. (1363-1388/1944-1968). *el-Kâfî*. Ali Ekber el-Ğıffârî.(thk.). Tahrân: Dârü'l-Kütüb'il-İslâmiyye.

Meclisî. (1403/1983).*Bihârü'l-envâri'l-câmi'a li-düreri ahbâri'l-e ʿimmeti'l-ethâr*. Muhammed el-Bâkır el-Behbûdî.(thk.). 2.bs. Beyrut: Müesseset'ül-Vefâ.

Münâvî. (1356/1937, 1415/1994). *Feyzü'l-Kadîr şerhu'l-Câmi ʿi's-sağîr*, 1.bs.Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ. Beyrut: Dâr'ul-Kütüb'il İlmıyye.

Müslim. (1426/2006). *Sahîh-i Müslim*. Riyâd: Dâru'l-Taybe.

Nevevî. (1392/1972*).(Kitâbu Şerhi'n-Nevevî Alâ Müslim) el-Minhâc fî Şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*. 2.bs. Beyrut: Dâru İhyâi't-Tûrasi'l-Arabî.

Râzî. (1420/1999). *Mefâtîhu'l-ğayb*.3.bs.Beyrut: Dâru İhyâit'turâsi'l-Arabî.

Suyûtî. (1996/1417). *el-Lealî'l-masnûa fî ehâdîsi'l-mevdûa*. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed b. Uveyda(thk.). 1.bs. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye

Şeyh Müfîd. (1414/1993). *Mesaru's-Şia fi muhtasari tevârihi's-Şîa*. Mehdi Necef(thk.). Beyrut: Dârü'l-Marife:1414.

Şeyh Müfîd. (1414/1993). *el-Mesâilu'l-ukberiyye*. Ali Ekber el-İlâhî el-Horosânî(nşr.). 2. bs.Beyrut: Dârü'l-Müfîd.

Şeyh Sadûk. (1417/1196). *Emâli's-sadûk*. 1.bs. Kum: Müessesetü'l-Bi'se.

Taberi. (1413/1992). *Delailü'l-imame*. 1.bs. Kum: Müessesetü'l-Bise.

Tirmizî. (ty). *Sünen-i Tirmizî*. thk. Şuayb Arnavût (thk.). Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye.

Yavuz, A. (2005). Kisâ hadisi rivâyetleri ve ehl-i beyt kimliği. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 19*, 153-177.

Tekke ve Zaviyelerin Kapatılmasından Sonra Türkiye'de Tarikatlar: Cumhuriyet Döneminde Cerrahilik

İskender Cüre*

Öz: Osmanlı dönemi İstanbul'unun tasavvufi hayatın canlılığı bağlamında en çok çeşitliliğe sahip ve en aktif şehir olduğunu söylemek mümkündür. Günümüzde pek çok tarikat pirinin yani kurucusunun türbelerinin ve tekkelerinin bulunduğu İstanbul'da irili ufaklı yüzlerce tekke mevcuttur. Tarikatlar ve tekkeler uzun yıllar aktif bir şekilde toplumsal hayatın içerisinde yer alsa da Osmanlı'nın son dönemlerinde tekkeler içerisinde farklı sorunlar ortaya çıkmıştır. Tekke geleneğinin çözülme sürecinin içerisine girmesi, bu yıllarda ciddi tartışmalara yol açmıştır. Bazı gruplar tekkelerin ıslahını yani düzeltilmesini savunurken, bazıları da ıslahın mümkün olmadığını ve tekkelerin tamamen kapatılmasını gündeme getirmişlerdir. 1866'da tarikatlar ve tekkelerin kontrolü amacıyla Meclis-i Meşayih kurulmuş, tekkelerin sivil yapısı farklı bir konum kazanmıştır. Meclis-i Meşayih vasıtasıyla tekkeler kontrol edildiği gibi, tekkelerde ortaya çıkan problemler mecliste tartışılarak karara bağlanmış, şeyh tayinleri de meclisin kontrolünde yürütülen sınav mekanizmasıyla hayata geçirilmiştir. Cumhuriyetin ilanıyla başlayan değişim dalgasıyla öncelikle medreseler kapatılmış, kısa bir süre sonra 30 Kasım 1925'te çıkan tekke ve zaviyelerle birlikte türbelerin de kapatılmasını kapsayan kanunla resmi statü kaybedilmiş ve pek çok tekke kapatılmıştır. Zamanla tekke binalarının çoğu özel mülklere geçmiş, yıkılmış, farklı binalara çevrilmiş veya harabe olmuştur ancak bazı istisnai durumlar ortaya çıkmıştır. Yasaklamalara rağmen varlığını sürdüren ve günümüzde de faaliyetlerini devam ettiren bazı tarikatlar ve tekkeler vardır. İstanbul dahilinde yasadan etkilenmeyen nadir tekkelerden biri olan Karagümrük Cerrahi Tekkesi binasına da yasanın ardından el konulmak istenmiştir ancak tekkenin o dönemki şeyhi Fahreddin Efendi, tekkesinin kapatılmaması için farklı yollarla mücadele etmiş, en nihayetinde de çıkarılan özel bir izinle tekkenin işlevini devam ettirmesi sağlanmıştır. Çalışmamız; cehri yani açıktan, sesli olarak zikir yapmasına rağmen tekke ve zaviyelerin kapatılmasından sonraki dönemlerde de faaliyetlerine devam eden Cerrahilik ekolünün geliştirdiği savunma mekanizmaları, yasaklı dönemlerde yürütülen faaliyetler, dönemlere göre değişikliklerden örneklerle bir dini grubun Cumhuriyet dönemindeki seyrini incelemektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Tarikat, Tekke, Cerrahilik, Dini Gruplar.

* Istanbul Medeniyet Üniversitesi, Sosyoloji Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Programı
İletişim: iskendercure@hotmail.com

Giriş

Din; içerisinde farklı sosyal mekanizmaları ve kurumları barındırmaktadır. Dinde kurumsallaşma devlet eliyle olabildiği gibi devlet-sivil işbirliği neticesinde yahut tamamen sivil bir şekilde de ortaya çıkabilmektedir. İslam dini ve Osmanlı toplumu özelinde düşünüldüğünde; şeyhülislamlık müessesesi devlet eliyle kurumsallaşmaya, medreseler devlet-sivil işbirliğine, tekkeler de tamamen olmasa da büyük oranda sivil kurumsallaşmaya örnek gösterilebilir.

Tarikatlar ve tekkelerin çıkış noktası tasavvuftur. Tasavvuf tarihi kaynaklarına bakıldığında, kurumsal anlamda tarikatların oluşumu 12. yüzyıla denk gelmekle birlikte, tasavvuf öğretisinin kökenleri son peygamberin yaşadığı döneme kadar dayandırılmaktadır. Son peygamberin ardından ivme kazanan tarikatlar, zamanla İslam coğrafyasında etkin konuma gelmiş, etkinlik ve yayılma bağlamında düşünüldüğünde de zirve noktası Osmanlı döneminde yaşanmıştır.

Osmanlı'nın kuruluş yıllarından itibaren özellikle Anadolu ve Balkanlar'da en etkin tasavvuf ekollerinden biri Halvetilik'tir. İstanbul'un fethinin ardından İstanbul'da inşa edilen ilk tekkelerden birisi olan Sünbül Efendi Tekkesi; Halvetilik ekolünün Sünbülilik koluna aittir. Çalışmamız; cehri yani açıktan, sesli olarak zikir yapmasına rağmen tekke ve zaviyelerin kapatılmasından sonraki dönemlerde de faaliyetlerine devam eden ve Halvetiliğin bir kolu olan Cerrahilik ekolünün geliştirdiği savunma mekanizmaları, yasaklı dönemlerde yürütülen faaliyetler, dönemlere göre değişikliklerden örneklerle bir dini grubun Cumhuriyet dönemindeki seyrini incelemektedir.

Sosyoloji alanından bakıldığında tasavvuf; kurumsal boyutunun yanı sıra, kendi içerisinde de farklı gerçeklikler üreten, özellikle kanunen yasaklı bir dini faaliyet olarak düşünüldüğünde çalışması zor bir alandır. Kendine ait gerçeklikleri yeniden üreterek varlığını devam ettiren tarikatların kendine has bir terminolojisi vardır ve bu terminolojiyi anlamak ancak bu alanda tecrübe kazandıkça mümkün olabilmektedir.

Tasavvuf alanında yapılan farklı çalışmalar da göstermektedir ki bu alanda tecrübe sahibi olmayan yahut araştırma sahasına derinlemesine dahil olamayan araştırmacılar, elde ettikleri verileri farklı şekillerde yorumlamakta yahut anlayamamaktadırlar. Örneğin günlük hayatta da kullanılan "Dede", "Baba", "Hala" gibi terimler tekke terminolojisinde farklı karşılıklara sahip olduğu gibi, tarikat, şeyh, ihvan gibi kavramların her biri farklı toplumsal karşılıklara denk gelmektedir. Bu alanda deneyim sahibi olmayan araştırmacılar bu kavramların bazılarını ıskalayabilmekte, bazılarını da bulundukları bağlamdan koparabilmektedir. Araştırmamızın avantajlı konumu, araştırmacının halen aktif olan tasavvuf mecralarında uzun süredir saha tecrübesi olmasından kaynaklanmaktadır.

Araştırma kapsamında Cerrahilik hakkında yazılı kaynakların tamamı incelenerek analiz edilmiş ve bu kaynaklarda yer alan bilgiler sistematik bir derleme haline sunulmuştur. Bu makalede öncelikle tasavvuf ve tarikat kavramlarının ortaya çıkışı ile tarikatların Anadolu'da kurumsallaşması süreçleri kısaca anlatılacaktır. Sonrasında araştırmamızın konusunu oluşturan Cerrahilik tarikatının ortaya çıkışına, ardından tarikatın Cumhuriyet dönemindeki faaliyetlerine yer verilecektir. Sonuç bölümünde de elde edilen veriler tartışılacaktır.

Tasavvuf ve Tarikat Kavramlarının Ortaya Çıkışı

Tasavvuf tarihi kaynakları incelendiğinde; tasavvufun ortaya çıkışı tam olarak bilinmemektedir. Tasavvuf tarihini son peygamber öncesi dönemle birlikte başlatanlar olduğu gibi son peygamberin yaşadığı dönemle başladığını söyleyenler de vardır ve genel kabul tasavvufun son peygamber döneminde ortaya çıktığı yönündedir. Tarihsel bağlamdaki kesin olmama durumu, tasavvuf tabirinin kendisinde de söz konusudur. Tasavvuf kelimesinin kökenine de pek çok farklı anlamlar verilmiştir.

Tasavvuf yoluna dahil olanlara "Sufi" veya "Sofi" denilmektedir. Bir çeşit kumaş olan "sof" giydikleri için böyle denildiği rivayet edilmektedir. Son peygamberin yakınında daima ilim ve ibadetle meşgul olan bir grup vardır. Bu gruba "Ashab-ı Soffe" denmektedir. Kelimenin kökeninde bu isimlendirmenin olduğu da söylenmektedir. Diğerlerine göre daha az ön plana çıkmakla birlikte bir başka rivayet de kullanımın Yunan "Sofist"lerinden geldiğine dairdir.

Tasavvuf öğretilerinin sistematikleşmiş ve kurumsallaşmış biçimlerine tarikat denilmektedir. Kelime anlamı itibariyle tarikat; Hakk'a ulaşmak için benimsenen usul, tutulan yol anlamına gelmektedir (Öngören, 2011, 95). Tarikatlar sınıflandırılırken zikir yapış şekilleri açısından temel olarak ikiye ayrılırlar. Sessiz ya da gizli zikir yapan tarikatlara "hafi" zikir yapan tarikatlar denir. Bu zikir şekli son peygamberin ardından ilk halife olan Hz. Ebu Bekir'e dayandırılmaktadır. Nakşibendilik bu zikir biçiminin coğrafyamızda en çok bilinen temsilcilerindendir. Sesli yani açıktan zikir yapan tarikatlara da "cehri" zikir yapan tarikatlar denmektedir. Bu zikir şekli de 4. halife Hz. Ali'ye dayandırılmaktadır. Cehri zikir yapan tarikatlara da Kadirilik, Halvetilik, Rifailik örnek gösterilebilir.

Geleneksel İslam toplumlarında mabet, her zaman şehir mimarisinin ve toplum örgütlenmesinin merkezi birimi olmuştur (Sevinç, 2013, 52). Namaz esnasında tüm Müslümanlar kutsal mekanları Kabe'ye yönelmektedirler. Mekke'den Medine'ye hicret ettikten sonra inşa edilen Mescid-i Nebevi, İslam tarihi açısından önemini halen korumaktadır. İslam medeniyetinin temel kurumlarından olan cami, medrese ve tekke Asr-ı Saadet'te Mescid-i Nebevi çatısı altında fonksiyonlarını icra etmiş, Mescid-i Nebevi'deki ilmi, içtimai, askeri işlevler tarihi süreç içerisinde bağımsız kurumlar haline gelmiştir (Kara, 2011, 368).

Tasavvuf ve tarikat faaliyetleri de geçmişten günümüze tekke binalarında yürütülmüştür. İlk tekkenin nerede kurulduğuyla alakalı net bir bilgi yoktur. Tekkelerin idaresini "şeyh" yürütmektedir. Kelime anlamı itibariyle yaşça büyük olan kişiye "şeyh" denilmektedir. Tasavvufta kullanımı ise maneviyatta olgunluğa ulaşmış kişi anlamındadır. Şeyhe intisab edenlere yani bağlananlara "derviş", "mürid" veya "müntesib" denilir. Bu kişilerin bütününe "ihvan" denir. Bir şeyhe intisab etmemiş fakat muhabbet ve yakınlık gösteren insanlara da "muhib" denir.

Tarikata dahil olanlar için tekke içerisinde ve dışarısında daimi bir eğitim süreci vardır. Bu sürecin tamamına "seyr u süluk" denmektedir.

> Tarikat etkinlikleri usta-çırak (mürid-mürşid) ilişkisi ekseninde ve genellikle bir "tekke" (zaviye, dergah ya da hankah terimleri de kullanılmaktadır) etrafında gerçekleştirilir. Tekkede tarikat lideri yani mürşid ya da İslam dünyasındaki en yaygın deyişle "şeyh", müridlerine tarikatın doktrin ve prensiplerini öğreterek onlara dünyevi ve ahlaki davranışlarında yol gösterir. (Atay, 1996, 40)

Bu yol göstermeye irşad denilir. Mürşid de irşad eden anlamına gelmektedir. Son peygamber döneminde dinin anlatılması için Çin gibi uzak bölgelere elçiler gönderilmiştir. Peygamber ve "4 Halife" döneminden beslenen sufiler de dünyanın çeşitli bölgelerine yayılmışlardır.

Tasavvufun farklı coğrafyalara yayılmasında etkili olan önemli isimler vardır. 8. yüzyılda ortaya çıkmaya başlayan Ebu Haşim es-Sufi, İbrahim bin Edhem, Maruf-i Kerhi, Mısırlı Zünnun, Bayezid-i Bistami, Cüneyd-i Bağdadi gibi tasavvuf tarihi açısından önemli kişiler bu yaygınlaşmaya öncülük etmişlerdir (Samurlu, 2014, 9).

12. yüzyılda ortaya çıkan ve günümüzde de varlığını devam ettiren Kadirilik, Rifailik gibi ekollerin doğuşuyla tasavvufun yayılması ve kurumsallaşması süreci ivme kazanmıştır. Bu dönemler aynı zamanda günümüzdeki anlamda tarikatların olgunlaşmaya başladığı dönemlerdir. Tarikatların oluşmaya başladığı dönem üzerinde bugün de hakkında sıklıkla çalışılan İbnü'l Arabi'nin büyük bir belirleyiciliği vardır. İbnü'l Arabi kendine kadarki tasavvufi birikimini kendi şahsında ve düşüncelerinde, gayet sistemli ve kapsamlı bir biçimde ifade ederek tasavvufi düşünceye ve hayata yeni bir çerçeve kazandırmıştır (Arı, 2005, 18). 12. ve 13. yüzyıllarda yaşayan İbnü'l Arabi, bu etkisine binaen, en büyük şeyh anlamına gelen "Şeyhü'l-Ekber" olarak anılmaktadır.

Tasavvufun Anadolu'da Kurumsallaşması

Tasavvuf ve tarikatların Anadolu'da yayılması Selçukluların gerileme devrine, Moğolların akınları çağına ve onlardan sonra küçük küçük beyliklerin kuruluşu zamanına rastlar (Göl-

pınarlı, 1969, 25). Moğol istilalarından kaçan Süleyman Şah 13. yüzyılın başlarında Anadolu'ya gelmiştir. Onun torunu Osman Bey daha sonra Osmanlı İmparatorluğu'na dönüşecek olan Osmanoğulları Beyliği'nin kurucusudur. Selçuklular ve daha sonra Osmanlılar döneminde hakim olan tarikatlar Buhara geleneğinden gelen tarikatlardır. Moğol istilaları sonucu Orta Asya sufileri Anadolu ve Hindistan'a yayılmışlardır (Atacan, 1990, 25).

Bu tarihlerden itibaren tarikatlar Anadolu'da aktifleşmeye başlamışlardır. Osmanlı'nın kuruluş yıllarından itibaren fetihlerde ve fetihlerin kalıcı olmasında dervişler ve tekkeler rol oynamışlardır. Devlet idaresinde ve önemli kararların alınmasında dönemin şeyhlerine başvurulduğu görüldüğü gibi, padişahlar da tasavvuf temsilcileriyle zaman zaman yakın bir alışveriş içerisinde bulunmuşlardır. Tekke faaliyetlerinin sürdürülmesi için saraydan tekkelere yardımlar yapılmış, dükkanlar tahsis edilmiş ve maddi anlamda sıkıntı çekmemeleri sağlanmıştır. Bunun yanı sıra çeşitli sebeplerle restorasyona ihtiyaç duyan veya yıkılan tekkelerin inşaatına da farklı düzeylerden yardımların yapıldığı görülmüştür.

Tekkelerin kurumsallaşması; bölgelerin isimlendirilmelerine de etki etmiştir. Her mahallede olmasa da pek çok mahallede tekke ve zaviyenin varlığı, mahalle ve köy adlarından belli olmaktadır. Dedeköy, Erenköy, Veliköy, Tekkeder, Tekkegüney, Tekkekızıllar, Tekkekar-, yesi, Dıştekke, Tekkeviran, Tekkeköy gibi yüzlerce köy ismi, o köyün bir şeyh tarafından kurulduğuna veya tekkenin o civarda güçlü ve tesirli bir kuruluş olduğuna işaret etmektedir (Alver, 2013, 105).

Bir tarikatın kurucusunun kabrinin bulunduğu tekkelere "asitane" denmektedir. Asitaneler devlet nezdinde de diğer tekkelerden farklı bir statüye sahiptirler. Sadece asitanelere özel uygulamaya göre ağır cezaya çarptırılan veya ölüm cezası hükmü giyen bir mahkum veya suçlu, asitaneye iltica eder ve oradaki mesul kişi tarafından "Terbiyesi bize aittir." denilerek kabul edilirse hakkındaki ceza askıya alınır yahut düşebilir (Çıtlak, 2012, 59). Bu örnek Osmanlı'da tekkelerin önemini ve devletle olan ilişkilerini açıklar niteliktedir.

Osmanlı'nın parlak dönemlerinde askeri gücünü oluşturan Yeniçeri Ocağı birlikleri daima Bektaşi tarikatıyla yakın bir ilişki içerisinde bulunmuştur. İmparatorluğun fetihlerinin durmasıyla ve toprak kayıplarıyla gerileme dönemi başlamıştır. 19. yüzyılla birlikte "Batılılaşma" idealini savunanların öncülüğünde toplumsal anlamda dönüşüm süreci hız kazanmıştır. Yenilik hareketleriyle birlikte toplumda yaşanan değişimlerden tekkeler de büyük ölçüde etkilenmiştir. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla birlikte Bektaşilik de ilga edilmiştir. Bundan sonraki dönemde tarikatlar devletle daha doğrudan ilişkiler içerisinde olmuşlardır.

Osmanlı'nın son dönemlerinde tekkeler içerisinde bozulmalar meydana gelmiş ve bu durum farklı şekillerde dillendirilmiştir. Tekke geleneğinin çözülme sürecinin içerisine girmiş olması, bu yıllarda ciddi tartışmalara yol açmıştır. Bazı gruplar tekkelerin ıslahını yan düzeltilme-

sini savunurken, bazıları da ıslahın mümkün olmadığını ve tekkelerin kapatılmasını gündeme getirmişlerdir. 1866'da tarikatlar ve tekkelerin kontrolü amacıyla Meclis-i Meşayih kurulmuş, tekkelerin sivil yapısı farklı bir boyut kazanmıştır. Meclis-i Meşayih aracılığıyla tekkeler kontrol edildiği gibi, tekkelerde ortaya çıkan problemler mecliste tartışılarak karara bağlanmış, şeyh tayinleri de meclisin kontrolünde yürütülen sınav mekanizmasıyla hayata geçirilmiştir.

İçerisinde bulunduğu sorunlu döneme rağmen, halkın da desteğinin kazanılması maksadıyla M. Kemal Atatürk'ün tekkeler ve şeyhlerle ilişkiler kurduğu görülmektedir. Atatürk; Milli Mücadele'ye başladığı 1919 yılında Anadolu'nun farklı şehirlerindeki şeyhlere mektuplar yazmış, Milli Mücadele'ye destek çağrısı karşılıksız kalmamıştır. Tekkeler bütün imkanlarıyla Milli Mücadele'yi desteklemiş, ilk mecliste birçok şeyh görev almıştır. İlk meclisin başkan vekillerinden Abdülhalim Efendi Konya Mevlana Dergahı postnişini, Cemaleddin Efendi Hacı Bektaş-ı Veli Dergahı şeyhidir. Meclis-i Meşayih reisi Şeyh Saffet Efendi de 1923'te kurulan ikinci mecliste Urfa mebusudur (Kara, 2011, 370).

Osmanlı'da çıkılan seferlere bir ordu şeyhi tayin edilmekte ve sefer sırasında ordu şeyhi askerlerle ilgilenmekteydi. Mustafa Kemal yine Milli Mücadele yıllarında şeyhlerle bu türden de bir ilişki kurmuştur. Büyük Taarruz sırasında Karagümrük Cerrahi Tekkesi şeyhi Fahreddin Efendi İstanbul'dan altı şeyh ile beraber, Dolmabahçe Sarayı'nda kendilerine tahsis edilen bir odada zikir ve dua ile meşgul olmuş, Mustafa Kemal Paşa "İstanbul'daki meşayihten şu isimler Dolmabahçe Sarayı'nda ordunun muzaffer olması için zikrullah ve dua ile meşgul olsunlar." diye emir vermiştir (Çıtlak, 2012, 152). Bu olayı 1925'teki kanuna rağmen tekkesini kapattırmayan ve bahsi geçen yedi şeyhten biri olan Karagümrük Cerrahi Tekkesi postnişini Fahreddin Efendi anlatmaktadır.

Cumhuriyet'in ilanından evvel bu nevi ilişkiler içerisinde olunmasına rağmen Cumhuriyet'in ilanından yaklaşık 2 sene sonra tekkeler ve zaviyeler kapatılmıştır. Özünden ve varlık sebebinden uzaklaşan bazı tekkelerin siyasete çokça dahil olması ve rejimi koruma kaygısının bu kararda etkili olduğu söylenebilir. Yeni kurulan cumhuriyetle birlikte hedef olarak görülen modernleşme dalgası kapsamında tekkeler, statülerini ve mal varlıklarını kaybetmişlerdir. Göle'nin (2001) ifadeleriyle Batı'nın deneyimi gibi Türkiye'de modernleşme; farklılaşma ve çoğulculuk üzerinde yükselen sivil toplumun girişimci ve yaratıcı gücü üzerinde yükselmemiştir. Tersine, yerel örüntülerin ve geleneksel değerlerin dışlandığı bir medeniyet projesidir. Rasyonalist ve pozitivist değerlere yabancı yerel İslam, bu medeniyet projesi çerçevesinde tarihin dışına itilmiştir (Göle, 2001, 171).

Hilafetin kaldırılması, medreselerin kapatılması, harf devrimi, lakap ve unvanların kaldırılması, Türkçe ezan gibi uygulamalar bu projenin devamı niteliğinde olan örneklerden sadece birkaçıdır. Bütün bu yasaklamalar ve uygulamalarla dinin görünürlüğü azalmış, Diyanet İşleri Başkanlığı vasıtasıyla da dini alanın tamamen kontrol edilmesi amaçlanmıştır.

Yarı sivil hale gelen dini mekanizmalar olan tarikat faaliyetlerinin illegal tanımlanmasıyla; sivil din faaliyetleri kısıtlanmış, devlet eliyle şekillendirilip müdahale edilebilecek standart bir İslam biçimi ortaya konmuştur.

Tekke ve zaviyelerin kapatılmasına ilişkin kanun büyük ölçüde caydırıcı bir rol oynamış, bu bakımdan onu takiben tekke ve zaviyelerin kapılarını kapattıkları gözlenmiş, nitekim tarikatlardan bazılarının bundan böyle herhangi bir faaliyetine rastlanmamıştır (Günay, 2010, 38). Bununla birlikte faaliyetlerini devam ettiren tarikatlara da örnekler bulmak mümkündür. Nakşibendiler ve Kadirilerin özellikle Doğu'da faal durumda kaldıkları ve yer altı medrese ağı aracılığıyla dini öğretimi sürdürdükleri, ailelere ekonomik destek verdikleri, iş ve toplumsal hareketlilik sağladıkları saptanmıştır (Tapper, 1994, 18).

Günümüzde Türkiye'de dini gruplar Müslümanlar özelinde incelendiğinde; yaygın olan 3 tip dini yapılanma türünden söz etmek mümkündür. Bunlardan ilki tarikat kökenli olup zamanla büyük cemaatler haline gelen gruplardır. Çoğunluğu Nakşibendi tarikatından olan Mehmet Zahid Kotku (İskender Paşa Cemaati), Süleyman Hilmi Tunahan (Süleymancılar), Mahmut Ustaosmanoğlu (İsmail Ağa Cemaati), Muhammed Raşit Erol (Menzil Cemaati), Mahmut Sami Ramazanoğlu (Erenköy Cemaati) gibi isimlerin etkisiyle bu gruplar zamanla kalabalıklaşmışlardır. Günümüzde etki alanlarına 1 milyondan fazla insanın dahil olduğu söylenebilir.

İkinci tip gruplanma ise tarikat kökenli olmayıp kendilerini cemaat olarak adlandıran gruplanmadır. Bu tip gruplanmanın en bilinen örneği Said Nursi'nin takipçileridir. Üstad olarak adlandırılan Said Nursi öğretilerinden Yazıcılar, Okuyucular gibi farklı isimlerde yapılar türemiştir. Bu tip örgütlenmenin "Haydar Baş Cemaati" gibi siyasi uzantıları da olan daha küçük örnekleri de mevcuttur. Bu tip yapılanmanın en belirgin özelliği karizmatik bir dini kişilik etrafında örgütlenmeleridir. Din bilgisinin yanı sıra karizmanın sağladığı otorite, yeni tip dini yapılanmaları doğurmuştur.

Üçüncü tip yapılanma ise yüzyıllarca büyük bir etki alanına sahip olan ancak tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla büyük oranda kesintiye uğrayan, bununla birlikte 1925'ten sonra da yapısını koruyarak faaliyetlerine devam eden tarikat yapılanmalarıdır. Yukarıda bahsettiğimiz geniş gruplara sahip Nakşibendi tarikatı haricinde günümüzde Türkiye'de Kadirilik ve Rifailik ile birlikte; Cerrahilik, Uşşakilik, Şabanilik gibi farklı alt kollara sahip olan Halvetilik mensupları yaygındır.

Tek parti yönetiminin değişmesinin ardından, sivil dini inisiyatifler yeniden gündeme gelmeye başlamıştır. Adnan Menderes döneminde ve 1950'li yılların sonrasında tarikatlar kendilerine yeni bir imkan bulmuşlardır. Örneğin 1958 yılında Mevleviliğe ait bir ritüel olan sema ayinlerinin düzenlenmesine devlet eliyle izin verilmiştir. Günümüzde de sivil faaliyet-

lerin haricinde T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı bünyesindeki resmi topluluklar aracılığıyla sema ayinleri devam ettirilmektedir.

Zikir yapma biçimlerine göre tarikatların cehri (sesli) ve hafi (sessiz) zikir yapanlar olarak ikiye gruba ayrıldıklarını söylemiştik. Osmanlı coğrafyasında yaygınlaşan tarikatların çoğunluğu cehri zikir yapmaktadır fakat tekke ve zaviyelerin kapatılmasından sonra bu durumun değiştiği söylenebilir. Bu sebepten Cumhuriyet sonrasında Nakşibendi tarikatı yaygınlaşmıştır.

Osmanlı Dönemi İstanbul'unun tasavvufi hayatın canlılığı bağlamında en çok çeşitliliğe sahip ve en aktif şehir olduğu görülmektedir. Günümüzde pek çok tarikat pirinin yani kurucusunun türbelerinin bulunduğu İstanbul'da irili ufaklı yüzlerce tekke mevcuttur. Meclis-i Meşayih kayıtlarına göre de 500'ün üzerinde tekkenin İstanbul'da faaliyet gösterdiği, halkın yüzde 70'inden fazlasının tekkelerle irtibatlı olduğu söylenmektedir.

Zamanla tekke binalarının çoğu özel mülklere geçmiş, yıkılmış, farklı binalara çevrilmiş veya harabe olmuştur ancak bazı istisnai durumlar ortaya çıkmıştır. Yasaklamalara rağmen varlığını sürdüren ve günümüzde de faaliyetlerini devam ettiren bazı tarikatlar ve tekkeler vardır. İstanbul dahilinde yasadan etkilenmeyen tekkelerden bazıları Karagümrük Cerrahi Tekkesi, Tophane Kadirihane Tekkesi ve Kasımpaşa Ayni Ali Baba Tekkesi'dir. Araştırmamız bu tekkelerden biri olan Karagümrük Cerrahi Tekkesi'ni ele almaktadır.

Pir Muhammed Nureddin Cerrahi ve Cerrahilik

Tekke ve zaviyelerin kapatılmasından sonra faaliyetlerine devam edebilen Cerrahi tarikatının piri yani kurucusu Muhammed Nureddin Cerrahi 1678'de İstanbul Cerrahpaşa'da doğmuştur. Küçük yaşlarında Yusuf Efendi'den hat dersleri almıştır (Özer, 2012, 19). Hattın yanı sıra edebiyatla da ilgilenmiştir. Edebiyat derslerini aynı zamanda hattat olan şair Nabi'den almıştır (Çıtlak, 2012, 21).

Muhammed Nureddin Cerrahi; Süleymaniye Medresesi'nde eğitimini tamamlamıştır. Henüz 20 yaşının altında olmasına rağmen 1696 tarihinde Mısır Kahire Mevleviyeti'ne yani Başkadılığı'na atanmıştır (Özdamar, 2011, 30). Kahire'ye gitmeden önce Üsküdar'da Halvetiyye'nin Ramazaniyye şeyhlerinden Ali Alaeddin Köstendili ile tanışmıştır. Bu tanışmanın ardından Ali Alaeddin Efendi'nin müridi olmuş ve Kahire Mevleviyeti görevinden istifa etmiştir (Öztürk, 83 ,2018).

Ali Alaeddin Efendi'nin yanında tarikat eğitimini tamamladıktan sonra 15 Kasım 1703'te Karagümrük'teki tekkenin inşa edilmesinin ardından tekkenin ilk postnişini yani şeyhi olmuştur. Karagümrük Cerrahi Tekkesi Fatih İlçesi'nin Karagümrük semtinde Derviş Ali Mahallesi, Fevzi Paşa Caddesi, Nureddin Tekke Sokağı, 13 numarada bulunmaktadır (Köseoğlu,

2016, 50). Muhammed Nureddin Cerrahi 1721'de vefat etmiş ve tekkesinin türbesine defnedilmiştir. Onun ardından halifesi Süleyman Veliyüddin Efendi tekkenin şeyhi olmuştur.

Kurulduğu tarihten itibaren faaliyetlerine devam Karagümrük Cerrahi Tekkesi; Cumhuriyet'in ilanı sonrasında farklı süreçler geçirmiştir. Üç bölüm halinde inceleyeceğimiz bu süreçlerin ilki, Fahreddin Efendi'nin şeyhliğindeki 1912-1966 yıllarını kapsayan "Mücadele Dönemi", ikincisi Muzaffer Efendi'nin şeyhliğindeki 1966-1985 yıllarını kapsayan "Yayılma Dönemi", üçüncüsü de Safer Efendi'nin şeyhliğindeki 1985-1999 yıllarını kapsayan "Koruma Dönemi"dir. Safer Efendi döneminden sonra şeyh olan "Mevcut Efendi" halen şeyh olduğu ve kendisinden araştırmamız kapsamında izin alınmadığı için ismi ve biyografik bilgilerine değinilmeyecektir.

Mücadele Dönemi: Fahreddin Efendi (1912-1966)

Karagümrük Cerrahi Tekkesi'nin cumhuriyet öncesi ve cumhuriyet dönemindeki şeyhi olan, tekkenin kapatılmamasında büyük rol oynayan Fahreddin Efendi 1885 yılında İstanbul'da doğmuştur. Bu dergahın şeyhlerinden Rızaeddin Yaşar Efendi'nin oğlu, Abdülaziz Zihni Efendi'nin torunudur (Azamat, 1995, 83). Tekkenin şeyhlerinden Yahya Galib Efendi de Fahreddin Efendi'nin amcasıdır. Fahreddin Efendi'den önce sırasıyla dedesi, amcası ve babası tekkenin şeyhliğini yapmıştır.

Çok yönlü ve iyi eğitimli biri olan Fahreddin Efendi; klasik İslami ilimlerin yanı sıra, geleneksel sanatlarda eğitim almış, özellikle farklı tarikatların usullerinde büyük birikim sahibi birisidir. Cumhuriyet döneminde yapılan ilk resmi Mevlevi ayininin icrasında Fahreddin Efendi'nin bilgilerinden yararlanılmıştır (Dal, 2006, 36).

Fahreddin Efendi klasik İslami ilimlerdeki birikimini hem yazdığı eserlerde göstermiş, hem de farklı faaliyetlere katkı sunmuştur. Türkiye Anıtlar Derneği İstanbul Şubesi kurucularından olup 1941-1945 yılları arasında Türk Tarih Kurumu-Türk ve İslam Devri Kitabelerinin Tetkik ve Derleme Heyetinin İstanbul Şubesi'nde çalışmalara katılmıştır (Dal, 2006, 35). Musiki birikimine de sahip olan Fahreddin Efendi'nin şahsiyeti, tekkelerin kapatılmasından sonra farklı ekollerden seçkin simaların kendisine teveccüh göstermesini sağlamıştır. Şeyh Fahreddin Efendi'nin elinde tasavvuf musikisi adına büyük bir hazine vardır ve dönemin büyük müzik adamlarını çevresinde toplamıştır (Karaatlı, 2006, 43-44).

Son dönemlerde tekkelerde ortaya çıkan sorunların çözülememesinde iyi yetişmiş temsilcilerin bulunamaması rol oynamıştır. Fahreddin Efendi farklı alanlarda kendini yetiştiren ve örnek olarak gösterilen bir şeyh olduğu gibi, tekkesinin kapatılmamasında ortaya koyduğu mücadele ile ara bir formülün bulunmasını sağlamıştır. İstanbul'daki nadir istisnalardan olan tekkesinin kapatılmaması hikayesi farklı sözlü ve yazılı kaynaklar tarafından büyük oranda aynı şekilde anlatılmaktadır.

Buna göre vakıflardan gelen bir memur Karagümrük Cerrahi Tekkesi'nin kapısına "Kiralıktır" yazısı asar. Fahreddin Efendi gelen memuru görüp duruma müdahale eder ve "Kaldır o levhayı evladım! Hayrat kiraya verilemez!" der. Görevli memur kendisine verilen vazifeyi yapmakla yükümlü olduğunu söyler. Bunun üzerine Fahreddin Efendi levhayı sökerek memura "Haklısın, sen vazifeni yapmakla memursun, ben de bu dergahı korumaya memurum. Sana bir diyeceğim yok. Fakat al şu levhayı, seni kim gönderdiyse ona götür, hanımının alnına yapıştırsın 'Kiralıktır' diye..." der. İlk direncini vakıflardan gelen memura gösteren Fahreddin Efendi, bu olayın ardından bizzat vakıflar müdürüne çıkar. Müdürün kaba tavrına karşılık olarak Fahreddin Efendi "Bu kafa bu gövdenin üzerine durdukça sen orayı kiraya veremezsin!" diyerek müdüre karşı da mücadelesini sürdürür (Özdamar, 155-154 ,2011).

Fahreddin Efendi'nin gösterdiği çabalar karşılıksız kalmaz. 1940 yılında dergahın ve türbenin Evkaf Müdürlüğü tarafından atölye olarak şahıslara kiraya verilmek istenmesi üzerine teşebbüse geçerek beş yıl uğraştıktan sonra burasının Müzeler Müdürlüğü'ne geçmesini sağlar (Azamat, 1995, 84). Karagümrük Cerrahi Tekkesi'nin Evkaf Müdürlüğü'nden Müzeler Müdürlüğü'ne geçişi çetrefilli bir mücadelenin sonuç alınma aşamasına denk gelir. Uzun süren tartışmalardan sonra Fahreddin Efendi Müzeler İdaresi'nden elinde dergahın "kültür evi" olarak kabul edildiğini yazan bir resmi yazıyla çıkar (Karaatlı, s. 45).

Sonuç olarak Karagümrük Cerrahi Tekkesi devlet tarafından "kültür evi" olarak tanımlanır. Nihai çözüm olarak; "kültür evi" olan asitane sonraki yıllarda "Nureddin Camii ve Türbesini Koruma Derneği'ne dönüşür (Karaatlı, 2006, 45). Fahreddin Efendi'nin mücadelesi olumlu sonuç verir ve vefatından evvel yerine Muzaffer Efendi'yi tayin ederek 1966 yılında alınan izinle tekkenin türbe bölümüne defnedilir.

Yayılma Dönemi: Muzaffer Efendi (1966-1985)

Fahreddin Efendi; 1. Dünya Savaşı, tekke ve zaviyelerin kapatılması, çok partili hayata geçiş ve 27 Mayıs 1960 askeri darbesi süreci gibi zorlu dönemleri tekkesini ayakta tutarak atlatmıştır. Fahreddin Efendi'den sonra şeyh olan Muzaffer Efendi 1916 yılında doğmuştur. Klasik İslami ilimler eğitimi olan Muzaffer Efendi İstanbul'da 30 yıl süreyle 42 camide müezzinlik, imamlık, hatiplik ve vaizlik yapmıştır (Özdamar, 2011, 161). Sohbetleriyle halk tarafından büyük ilgi gören Muzaffer Efendi; uzun süre Beyazıt Camii'nde görev yapmıştır. Aynı zamanda sahaf olan Muzaffer Efendi; Beyazıt Camii'nin bitişiğindeki Sahaflar Çarşısı'nda bir dükkan açıp sahaflık yapmıştır (Kopuzoğlu, 2007, 16). Camilerdeki sohbetlerinin yanı sıra sahaf dükkanındaki faaliyetleri geniş bir çevrede tanınmasını sağlamıştır.

Karagümrük Cerrahi Tekkesi'nden önce farklı şeyhlerden tarikat eğitimi alan Muzaffer Efendi'nin Fahreddin Efendi'den sonra şeyh olması ile Karagümrük Cerrahi Tekkesi'nde fark-

lı bir dönem başlamıştır. Tarikat, özellikle onun zamanında eski tarikat çatısı altında ama tamamen yeni bir nitelikte kendini yeniden üretmiş ve önem kazanmıştır (Atacan, 1990, 81).

Muzaffer Efendi'nin şeyhlik dönemi aynı zamanda Türkiye'nin siyasi anlamda çalkantılı yıllarına denk gelmektedir. İslami ilimler birikimin yanı sıra dini musiki alanında da donanımlı olan Muzaffer Efendi'nin, 12 Mart 1971 ve 12 Eylül 1980 askeri müdahalelerine de denk gelen şeyhliği döneminde tarikat yurtdışına açılmıştır. Kudüs, Bağdat, Şam ve Kahire gibi şehirlerde yaptığı tasavvuf sohbetlerini Amerika Birleşik Devletleri, Almanya, İngiltere, Hollanda, Belçika ve Fransa'da da yapması ve tarikat ayinlerinden örnekler sergilemesi için kültür-sanat festivalleri düzenleyen resmi ve özel kuruluşlardan davetler almış, 1970'li yıllae rın sonlarından itibaren müridleriyle birlikte bu davetlere katılmıştır (Kopuzoğlu, 2007, 17).

Bu dönemde çok sayıda musikişinasın katılımının yanı sıra özellikle Amerika'dan pek çok isim Muzaffer Efendi'nin vasıtasıyla Müslüman olmuştur. Muzaffer Efendi dervişleriyle birlikte New York Üniversitesi ile Columbia Üniversitesi'nde konferanslar vermiş ve tarikat ayinlerini icra etmiş, New York Katedrali'nde de zikir yaptırmıştır (Kahtalı, 1997, 43). Bu ziyaretlerinde Amerika'da radyo ve televizyon programlarına da katılan Muzaffer Efendi, Türkçe ve İngilizce kitaplar yazmıştır.

Türkiye'nin sağ-sol çatışmaları ve askeri müdahalelerle yıprandığı bir periyotta, açıktan zikir yapan bir tarikatı yurtdışına genişleten ve "Yayılma Dönemi" adını verdiğimiz zaman aralığında şeyh olan Muzaffer Efendi döneminin bir diğer özelliği de dernek statüsünde olan Karagümrük Cerrahi Tekkesi'nin statüsünün değişmesidir. 1981 yılında Nureddin Camii ve Türbesini Yaşatma Derneği "Türk Tasavvuf Musikisini ve Folklorunu Koruma ve Yaşatma Vakfı" adını alarak dönüşmüştür (Karaatlı, 2006, 50). Bu gelişme tekkenin konumunu güçlendirmiştir. Günümüzde de tekke vakıf statüsünü devam ettirmektedir.

Koruma Dönemi: Safer Efendi (1985-1999)

Safer Efendi 1926 yılında İstanbul'da doğmuştur. Ortaokulu okuduğu dönemde İkinci Dünya Savaşı başlayınca babasının yanında çalışmak durumunda kalmış ve eğitimini tamamlayamamıştır. Sözlü kültürde büyük bir birikime sahip olan Safer Efendi; İstanbul tekkeleri ve tasavvuf kültürü konusunda Cemalettin Server Revnakoğlu'ndan istifade etmiş, çalışmalarında da bizzat yardım etmiştir (Çakır, 2014, 12).

Muhtelif işlerde çalışan Safer Efendi, 1950'li yıllarda Fahreddin Efendi'ye intisab etmiş ve vefatına kadar yakın hizmetinde bulunmuştur. Muzaffer Efendi dönemindeki yurtdışı faaliyetlerinde de yer alan Safer Efendi; Muzaffer Efendi'den sonra şeyh olmuş, aynı zamanda vakıf başkanlığını da üstlenmiştir.

Fahreddin Efendi'den tarikat kültürüne dair büyük bir birikimi miras alan ve "Koruma Dönemi" olarak adlandırdığımız dönemin şeyhi olan Safer Efendi, Muzaffer Efendi döneminde yurtiçi ve özellikle yurtdışından artan katılımın neticesinde; mensubu olduğu tarikatın ve kültürünün korunması yönünde yoğun bir çabaya girişmiştir. Farklı tarikatlara dair zikir usulleri, tarikat kıyafetleri, tarikatlara özel uygulamalar gibi konularda bilgi ve birikim sahibi olan Safer Efendi döneminde özellikle tekke musikisinin korunması ve kayıt altına alınması konusunda kapsamlı bir çalışma yürütülmüştür.

Safer Efendi; dönemin en önemli tekke musikisi ustaları ile tanışmış, onların bestelerini ve okudukları farklı ilahileri makara teyplere kaydetmiş, arşivlediği ses kayıtlarını da Cüneyt Kosal ve Metin Alkanlı'ya vererek bu eserlerin notaya alınmasını sağlamıştır (Çakır, 2014, 15). Safer Efendi'nin yürüttüğü bu faaliyetler neticesinde günümüzde tekke ve tasavvuf musikisi alanında icra edilen eserlerin neredeyse tamamı o dönemde kayıt ve nota altına alınmış, böylelikle büyük bir birikimin korunması sağlanmıştır. Safer Efendi aynı zamanda etrafındaki musikişinasları da yeni eserler bestelemeye teşvik etmiştir. Bestelenmesi için kendi yazdığı şiirleri dağıttığı gibi kendi besteleri de vardır.

Şeyh olduktan sonra ihvanıyla yakın bir şekilde ilgilenmek için emekli olan Safer Efendi döneminde Karagümrük Cerrahi Tekkesi farklı bir boyut da kazanmıştır. Onun döneminde asitanenin dışında, ülkenin çeşitli illerinde tekke açılması söz konusu olmuş, bu yerler İstanbul'a yakın olan Bursa ve Balıkesir illerinde faaliyet göstermiştir (Karaatlı, 2006, 52). Tek partili hayattan çok partili hayata geçiş, 27 Mayıs 1960, 12 Mart 1971, 12 Eylül 1980 askeri müdahalelerini atlatan Karagümrük Cerrahi Tekkesi, Safer Efendi döneminde de 28 Şubat sürecini geçirmiş, 1999 senesinde de Safer Efendi vefat ederek yerine günümüzdeki "Efendi" şeyh olmuştur.

Sonuç

Osmanlı döneminde Anadolu, Orta Asya, Hicaz ve Balkanlar'da farklı tarikatlar vasıtasıyla tekkeler aktif bir şekilde rol oynamıştır. Zaman içerisinde siyasi gelişmelerden farklı kurumlar da etkilenmiş, bu kurumlar arasında tekkeler de yer almıştır. Özellikle 19. yüzyıl bu anlamda belirleyici bir rol oynamış, büyük oranda sivil yapılanmalar olan tarikatlar zaman içerisinde devletle birebir bağlantılı hale gelmiş, 1925'te de tarikat faaliyetleri kanunen yasaklanmıştır.

Yasaklı dönemde hafi zikir yapan Nakşibendi ekolünün üyelerinde büyük bir artış gözlemlendiği gibi bu ekolden doğan gruplar farklı boyutlar kazanarak genişlemişlerdir. Bununla birlikte lokal kimliklerini koruyan az sayıda grup söz konusudur. Bu örneklerden olan Cerrahilik, yasağa rağmen faaliyetlerine devam ederek günümüze kadar kesintisiz bir şekilde gelmiştir.

Araştırmamız; az sayıda çalışmaya konu olan Karagümrük Cerrahi Tekkesi'ni Cumhuriyet dönemi özelinde ele almakta ve tekkenin faaliyetlerini devam ettirebilmesinin kökenlerine inmektedir. Cumhuriyet dönemindeki seyri incelendiğinde her şeyhin döneminin kendine has ön plana çıkan özellikleri vardır. Cumhuriyet öncesinde de şeyh olan Fahreddin Efendi; tekkesini kapattırmamak için uzun bir mücadele vermiş ve sonuç almıştır. Fahreddin Efendi'nin dönemin önde gelen tasavvuf temsilcilerini etrafında toplayan çok yönlü kişiliği tarikat faaliyetlerinin aslına uygun şekilde devam ettirilmesinde rol oynamıştır.

Fahreddin Efendi'nin "Mücadele Dönemi" olarak adlandırılabilecek döneminin ardınl dan şeyh olan Muzaffer Efendi; tarikat faaliyetlerini yurtdışına taşıyarak farklı bir boyut kazandırmış, bu dönemde özellikle yurtdışından çok sayıda kişi Müslüman olmuş, bunun yanı sıra bazıları da Cerrahi dervişi olmuşlardır. Muzaffer Efendi'nin şeyh olduğu "Yayılma Dönemi"nin; o dönemde tarikatla tanışarak yurtdışında tekkesini açan Tosun Baba gibi örnekleri de söz konusudur. Tosun Baba'nın Amerika'da açtığı tekke faaliyetlerine günümüzde de devam etmektedir.

Muzaffer Efendi döneminin ardından "Koruma Dönemi" olarak adlandırdığımız Safer Efendi döneminde Karagümrük Cerrahi Tekkesi yakındaki bazı illerdeki yeni tekkeler aracılığıyla yeni bir hüviyet kazanmış, özellikle tekke musikisi ve tasavvuf kültürünün yazılı hayata geçirilerek kayıt altına alınması ve korunmasına önem verilmiştir. Safer Efendi sonrasında günümüzde de devam eden ve etik ilkeler dolayısıyla yer veremediğimiz "Mevcut Efendi" dönemini özel olarak ele alan bir çalışma da söz konusudur (bkz. Karaatlı, 2006).

Sonuç itibariyle Karagümrük Cerrahi Tekkesi'nde; tekke ve zaviyelerin kapatılmasına rağmen kendine özgü bir yöntem geliştirilmiş ve tekkenin kapatılması engellenmiştir. Kapatılmanın eşiğinden dönen tekke sonraki dönemlerde yurtdışına açılmış ve müridlerin sayısında gözle görülür bir artış olmuştur. Artan mürid sayısı günümüze kadar farklı sayılarda değişerek gelmiş ve tekkenin yapısı büyük oranda korunmuştur.

KAYNAKÇA

Alver, K. (2013). *Mahalle: mahallenin toplumsal ve mekansal portresi***.** Ankara: Hece Yayınları.

Arı, O. S. (2005). *Meclis-i meşayih arşivine göre hicri 1296-1307 (Miladi 1879-1890) yılları arasında Osmanlı tekkelerinde ortaya çıkan Problemler.* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul.

Atacan, F. (1990). *Sosyal değişme ve tarikat: Cerrahiler*. İstanbul: Hil Yayın.

Atay, T. (1996). *Batı'da bir Nakşi cemaati: Şeyh Nazım Kıbrısi örneği*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Azamat, N. (1995). *Fahreddin Efendi, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi***,** 12, 83-84. İstanbul.

Çakır, A. (2014). *Geydim h*ırkayı: Safer Efendi'nin *sohbetleri.* İstanbul: Dergah Yayınları

Çıtlak, M. F. (2012). *Huzur Defteri.* İstanbul: Sufi Kitap Yayınları.

Dal, M. F. (2006). *Fahreddin Erenden'in Tasavvufi Görüşleri.* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, İstanbul.

Göle, N. (2001). *Modern mahrem*, İstanbul: Metis Yayınları.

Gölpınarlı, A. (1969). *100 soruda Türkiye'de mezhepler ve tarikatlar*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Günay, E. (2010). *Gruplar sosyolojisi ve günümüz Türkiye'sinde dini gruplar*. Toplum Bilimleri Dergisi. 4, 7-52.

Kahtalı, R. F. (1997). *Muzaffer Ozak'ın hayatı, şahsiyeti, eserleri ve tesirleri.* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı (Tasavvuf Tarihi), Ankara.

Kara, M. (2011). *Tekke, Turkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi***,** *40*, 368-370. İstanbul.

Karaatlı, P. (2006). *Modernleşen bir gelenek: Cerrahilik – İstanbul'da etkinlik gösteren bir halveti-Cerrahi çevresinin etnolojik incelemesi.* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Halkbilim (Etnoloji) Anabilim Dalı, Ankara.

Kopuzoğlu, T. R. (2007). *Muzaffer Ozak, Turkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi***,** *34,* s. 16-17. İstanbul.

Köseoğlu, M. A. (2016). İstanbul'un 100 *tekkesi*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları.

Öngören, R. (2011). *Tarikat, Turkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, *40*, 95-105. İstanbul.

Özdamar, M. (2011). *Gönül cerrahı Nureddin cerrahi ve cerrahiler.* İstanbul: Kırkkandil Yayınevi.

Özer, M. (Eds.). (2012). *Güldeste-i Hazret-i Nureddin el-Cerahi.* İstanbul: Meşk Geleneksel Sanatları Yaşatma Eğitim ve Sosyal Yardımlaşma Derneği.

Öztürk, M. C. (2018). *Bir İstanbul tarikatı cerrahilik*. İstanbul: Ketebe Yayınları.

Samurlu, H. (2014). *Osmanlı Döneminde Konya Ereğlisi'nde Tasavvufi Hayat, Tekke ve Zaviyeler*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Yeniçağ Tarihi Bilim Dalı, Konya.

Sevinç, B. (2013). *Ontolojik mekan siyasası ve mabet***.** Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi. 67, s. 51-69.

Tapper, R. (1994). *Islam in modern Turkey: religion, politics and literature in a secular State*. London: I.B. Tauris.

Son Dönem Mutezilesi'nde Keramet

Kevser Demir Bektaş*

Öz: En genel ifadesiyle "Allah'ın sâlih kulları elinde zuhur eden olağanüstü olay" şeklinde tanımlanabilecek keramet olgusu, olağanüstü olay olması hasebiyle peygamberlik müessesesinin delili olan mucizeyle ortak olup bizzat bu özelliği sebebiyle kelâm sistematiğinde vukuunun imkânı açısından tartışılmıştır. Kelam literatüründe Ehl-i sünnet kerametin varlığını kabul ederken, Mutezile'nin reddettiği şeklinde oldukça yaygın bir anlayış bulunmaktadır. Mamafih Mutezilî literatürün özellikle son otuz sene içerisinde gün ışığına çıkan kaynakları incelendiğinde Mutezile'nin kerameti reddettiği şeklinde bir yargının aslında bütün Mutezile'yi kuşatmadığı görülmektedir. Özellikle son dönem Mutezilesi içerisinde, resmî Mutezilî söylemi temsil eden Behşemiyye ile Behşemiyye içerisinden çıkmakla birlikte çok geçmeden ona rakip olan Hüseyniyye ekolünün oluşmasıyla keramet konusu Mutezile içerisinde de tartışılan bir mesele hâline gelmiştir. Behşemiyye ekolü geleneksel Mutezilî anlayışı devam ettirerek bir olağanüstü olay olan kerametin imkânını reddetmiştir. Onların bu konudaki temel tezi olağanüstü olayın, tek bir medlûlü olan bir delil olduğu yönündedir. Onlara göre olağanüstü olay sadece tek bir olguya delalet edebilir ki o da nübüvvettir. Dolayısıyla olağanüstü olay gerçekleştiği anda, elinde gerçekleşen kişinin nübüvvetine delâlet etmektedir. Bu sebeple olağanüstü olayın sadece peygamberin elinde zuhûr etmesi mümkün olup, peygamberlik vasfı taşımayan bir kimsede herhangi bir olağanüstü olay, dolayısıyla da keramet zuhur edemez. Buna mukabil Hüseyniyye ekolü olağanüstü olayın tek bir medlûlü olmadığını, onun medlûlünün beraberinde gerçekleştiği iddia olduğunu ileri sürmüştür. Onlara göre bir olağanüstü olay, elinde zuhûr ettiği kimsenin ortaya koyduğu iddianın doğruluğuna delâlet eder. Olağanüstü olayın özünde sadece nübüvvete delâlet etmek olmadığı için olağanüstü olayın peygamber olmayan kimselerin elinde zuhûr etmesi de mümkün olmaktadır. Bununla birlikte Hüseynîler sahte peygamberlik iddiasında bulunan bir kimsenin elinde olağanüstü olayın zuhûr etmesinin mümkün olmadığını da söyleyerek, gerçek peygamberle sahte peygamberin karıştırılması ihtimalini de ortadan kaldırmışlardır. Son dönem Mutezilî literatürde taraflar bu iki temel iddia çerçevesinde şekillenen, karmaşık delillerle örülü yoğun bir tartışma içerisine girmişlerdir. Hüseyniyye'nin peygamber olmayan kişilerin elinde olağanüstü olayın, dolayısıyla da kerametin zuhurunu mümkün görmesiyle keramet konusunda son dönem Mutezilesi âdeta ortadan ikiye ayrılmıştır. Hatta sonraki Behşemiyye'nin özellikle Kâdî Abdülcebbâr sonrası önde gelen çoğu kelamcısının da kerametin imkânını kabul ettiği göz önüne alınırsa son dönem Mutezilesi'nin çoğunluğunun kerameti kabul ettiği görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mutezile, Behşemiyye, Hüseyniyye, Keramet, Olağanüstü Olay.

* Arş. Gör., Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri.
İletişim: fe.kvsr@gmail.com.

Giriş

Allah Teâlâ insanları teklife tâbi tutmuş ve yükümlülüklerini yerine getirme konusunda onlara gerekli altyapıyı hazırlamıştır. Bu bağlamda hem sorumlu oldukları hususları onlara bildirme hem de bunları yerine getirmelerini kolaylaştırma amacıyla onlara peygamberler göndermiştir. Peygamberin insanlar tarafından kabul edilmesini sağlayan delil Allah'ın peygamberde izhar ettiği mucizedir. Mucizenin delil olarak kabul edilmesinde temel etken Allah'ın fiili olması ve olağanüstü bir olay olmasıdır. Bu yönüyle "Allah'ın zühd ve takva sahibi sâlih kullarında zuhur eden olağanüstü olay" anlamına gelen keramet (Cürcânî, 1985, s. 193) özü itibariyle mucizeyle aynıdır. Dolayısıyla keramet konusu, peygamberin mucizesini zedeleyeceği endişesiyle tartışma konusu olmuştur.

Genel itibariyle Ehl-i sünnet ve Mutezile arasında ayrım noktalarından biri olarak görülen keramet, sanılanın aksine Mutezile'nin tamamı tarafından reddedilmiş değildir. Nitekim Mutezile'nin Bağdat ekolünün irhası kabul etmesi (İbnü'l-Melâhimî, 2007, s. 322; Hımmasî, 1991-92, s. 411-412; Mânkdîm Şeşdîv, 1965, s. 569: Burada sadece Ka'bî zikredilir), Basra Mutezilesi içerisinde Abbâd b. Süleyman'ın mucizenin hüccetlerin elinde zuhurunu mümkün görmesi (Kâdî Abdülcebbâr, 1965, s. 257) ve İbnü'l-İhşîd'in aklen kerametin zuhurunu mümkün görmesi gibi farklı görüşlerin bulunması (İbnü'l-Melâhimî, 2007, s. 317) Mutezile içerisinde de bu konunun tartışıldığını ve peygamber olmayan kişilerin elinde olağanüstü olayların zuhuru hakkında yekpare bir görüşün olmadığının göstergesidir. Bununla birlikte mezhep içerisindeki esas tartışmalar son dönem Mutezilesi'nde cereyan etmiştir. Kâdî Abdülcebbâr dönemine kadar genel görüş kerametin reddi şeklinde olsa da Kâdî'nin öğrencisi Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin kendinden önceki görüşlere muhalefet ederek ayrı bir ekol oluşturacak şekilde ortaya çıkışıyla, keramet konusu bizzat Mutezile geleneği içinde de tartışılır olmuştur. Nitekim Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve onun görüşlerini devam ettiren Hüseyniyye ekolü kerametin varlığını kabul ederken, genel anlamda Mutezilî düşüncenin temsilcisi kabul edilen ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye nispet edilen Behşemiyye ekolü mezhep içerisindeki baskın tutumu devam ettirerek kerameti reddetmiştir. Dolayısıyla söz konusu tartışma bu iki ekol özelinde dile getirilmiştir. İşte bu tebliğin amacı ekollerin konu hakkındaki temel iddialarını ve itirazlarını ele alıp nihayetinde son dönem Mutezilesi'nin büyük çoğunluğunun kerameti kabul ettiğini ve yaygın görüşün bu yönde olduğunu ortaya koymaktır. Bu bağlamda konu, tartışmanın iki ucunu temsil eden Behşemiyye ve Hüseyniyye ekolleri üzerinden aktarılacaktır. Öncelikli olarak hem tarihsel açıdan daha önce geldiği hem de Mutezile'nin keramete yönelik olumsuzlayıcı aslî düşüncesini temsil ettiği için Behşemiyye'nin bu amaca yönelik görüş ve delillerine yer verilecek, akabinde diğer tüm kelâmî meselelerde olduğu gibi keramet konusunda da Behşemiyye'ye tepkisel görüş ortaya koyan kerameti olumlayıcı düşünceye sahip Hüseyniyye'nin bu delillere cevabına ve görüşlerine yer verilecektir.

Behşemîler'in konu hakkındaki görüşlerine giriş yapılırken öncelikle şu husus mutlaka vurgulanmalıdır. Behşemîler'in kerameti reddetmeye yönelik tavırlarını yönlendiren ana saik nübüvvet müessesesini korumaktır. Onlara göre keramet de dâhil, peygamber olmayan kişilerin elinde gerçekleşebilecek her türlü olağanüstü olay mucizenin nübüvvete delâletini ortadan kaldıracak, bunun sonucunda da nübüvvetin doğruluğunu kanıtlama imkânı bulunamayacağından nübüvvet müessesesi çökecektir. Behşemî kaynaklarda sıklıkla görülen "mucize medlûlüne ibâne ve tahsis yoluyla delâlet eder" (meselâ bk. Kâdî Abdülcebbâr, 1965, s. 217; Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, 1977, s. 150; Nâtık-bilhak, 2011, s. 162; Şerîf el-Murtazâ, 1990-91, s. 333) şeklindeki ifade onların konuya yaklaşımdaki genel tavrını yansıtır. Literatürde "ibâne ve tahsîs delili" olarak bilinen delile temel olan bu ifadeyle onlar, olağanüstü olayın sadece peygambere özgü olduğunu, başka kimsede zuhur edemeyeceğini kanıtlamaya çalışırlar. Burada ibâne kavramı olağanüstü olay ve nübüvvet arasında özel bir ilişkinin bulunduğunu ortaya koyarken, tahsîs kavramı daha ziyade olağanüstü olayın zuhur etme sıklığına işaret eder. Keramet konusundaki tartışmalar çoğunlukla bu iki kavram etrafında şekillenen deliller ve cevaplardan oluşmaktadır. Dolayısıyla onların temel delilleri daima bu eksende gelişmiştir. Bu bağlamda onların temel delillerini şu şekilde sıralayabiliriz:

[I] Behşemîler'in literatürde konuya dair en bilinen delili yukarıdaki ifadeye bağlı olarak gelişen "ibâne" delilidir. İbâne delilindeki temel vurgu, mucizenin ancak nübüvvete delâlet edeceğinedir. Burada da temel husus delil ile medlûl arasındaki mutabakat ilişkisidir. Genel olarak bakıldığında sıradan bir delil kendisiyle içerik açısından ortak bir yönünün bulunduğu bir olguya delâlet eder. Söz gelimi bir fiili ortaya koymak (hudûs) failin kudretine delâlet eder. Yani bir kimsenin kudret sahibi olduğunu anlamanın yolu onun bir fiil ortaya koymasıdır. Fiil ancak kudretin eseri olabileceği için, biz ortada bir fiil gördüğümüzde onu yapanın kâdir olduğunu anlarız. Dolayısıyla bir kimsenin "ben kudret sahibiyim" şeklindeki bir iddiasının delili kudretin eseri olan fiil olabilir. Böylelikle delil (kudretin eseri olan fiil) ile medlûl (kişinin kudret sahibi olması) arasında muhteva açısından bir mutabakat vardır. Söz gelimi kişi böyle bir iddiada bulunup akabinde bir cebir problemini çözseydi, onun bu problemi çözmesi kendisinin kudret sahibi olduğunu göstermezdi. Çünkü problemi çözmek ile kudret sahibi olma iddiası arasında içerik açısından mutabakat yoktur. Problemi çözmek olsa olsa bilgi sahibi olduğunun delili olurdu. İşte mucizenin delâlet fonksiyonu delil ile medlûl arasındaki bu genel ilkenin dışındadır. Zira mucizenin delâlet ettiği olguyla arasında içerik açısından mutabakat bulunmamaktadır. Bundan dolayı mucizenin en başından bir medlûlünün belirlenmesi gerekir. Nübüvvet iddiasının da mucizeden başka bir delili olamayacağı için bu medlûlün nübüvvet olarak belirlenmesi gerekir. Bu da doğal olarak mucizenin/olağanüstü olayın tek medlûlünün nübüvvet olmasını gerektirir. Bu sebeple Behşemîler olağanüstü olayın sadece nübüvvete delâlet ettiğini ve olağanüstü olay ile medlûlü arasında birbirini gerektiren zorunlu bir ilişki bulunması gerektiğini iddia ederler. Bu ilişkiye göre

olağanüstü olay ve nübüvvet yalnızca birbirleriyle birlikte bulunabilir, olağanüstü olay var olduğunda nübüvvet, nübüvvet var olduğunda olağanüstü olay da var olmalıdır. Aksi bir durumda olağanüstü olayın peygamberlik dışında başka bir olguya, söz gelimi bir kimsenin sıdku salâh sahibi olduğuna delâlet edebileceği söylendiğinde, meydana gelen olağanüstü olayın bu olgulardan hiç biriyle içerik açısından ayniyet taşımadığı için neye delâlet ettiği bilinemeyecektir. Dolayısıyla olağanüstü olayın nübüvvete delâleti de ortadan kalkacaktır (Demir Bektaş, 2019, s. 107-108, ayrıca buralardaki referanslar).

Ayrıca Behşemîler ibâne delili kapsamında olağanüstü olayla nübüvvet arasındaki zorunluluk ilişkisini daha yalın bir şekilde ortaya koyan şu açıklamayı da dile getirmişlerdir: Mucizenin ibâne yoluyla delâlet etmesinin anlamı, elinde zuhur ettiği kişiyi bir özellik sebebiyle diğer insanlardan ayırmasıdır. Mucize/olağanüstü olay kişiyi diğerlerinden ayırıyorsa o zaman yalnızca o kişide bulunan ve diğer insanlarda bulunmayan bir özelliğe delâlet etmesi gerekir. Burada üç farklı medlûl ihtimali gündeme gelebilir: Doğruluk, sıdku salâh ve nübüvvet. Bunlardan ilk ikisi diğer insanlarda da bulunduğu için olağanüstü olay yalnızca nübüvvet konusunda kişiyi diğerlerinden ayıracaktır. Dolayısıyla Behşemîler'e göre olağanüstü olay kişiyi peygamber olması sebebiyle ayırdığı için medlûlü nübüvvet olacak ve elinde olağanüstü olay zuhur eden herkesin peygamber olması gerekecektir (Hımmasî, 1991-92, s. 404). Buradan hareketle onlar, olağanüstü olayın her yerde aynı olguya delâlet edeceğini ve dolayısıyla tek medlûlü olduğu sonucuna ulaşırlar. Nihayetinde olağanüstü olayın sadece nübüvvetin bulunduğu yerde zuhur edip nübüvvetin bulunmadığı yerde zuhur etmeyeceğini söyleyerek nübüvvetle arasında bir zorunluluk ilişkisi kurmuşlardır.

[II] Behşemîler'in kerameti reddetmek amacıyla dile getirdikleri bir diğer delil, tıpkı ibâne delili gibi olağanüstü olay ile nübüvvet arasında, diğer muhtemel medlûlleri dışlayan zorunlu delâlet ilişkisi kurmayı amaçlayan bir delildir. Daha ziyade muhaliflerinin kaynaklarında zikredilen bu delil illet-malûl ilişkisine dayanır. Onlara göre iki unsur arasındaki delil-medlûl ilişkisi aslında illet-malûl ilişkisidir. Nitekim illet-malûl ilişkisinde illetin tek bir malûlü bulunur ve aralarında zorunlu ve fasılasız bir ilişki vardır. Yani illet var olduğunda kaçınılmaz bir biçimde malûl de var olacaktır ve ikisi arasında başka aracı bir sebep yoktur. Dolayısıyla iki olgu arasında illet-malûl ilişkisi bulunduğunu söylemek ikisinin birbirinden ayrılmadığı karşılıklı bir zorunluluk bulunmasını ifade eder. Behşemîler'in burada söylemeye çalıştıkları şey şudur: İlletin olduğu her yerde malûl de zorunlu olarak bulunur. Çünkü illet ile malûl arasındaki ilişki zorunlu bir ilişkidir. Dolayısıyla bunlardan birinin olduğu yerde diğeri de mutlaka bulunur, bunlardan birinin bulunmadığı yerde diğeri de asla bulunamaz. Buna göre olağanüstü olay ile nübüvvet arasında illet-malûl ilişkisi olduğundan olağanüstü olayın olduğu her yerde nübüvvet, nübüvvetin olduğu her yerde de olağanüstü olay olmalıdır. Şayet olağanüstü olay yoksa nübüvvet, nübüvvet yoksa da olağanüstü olay olmayacak-

tır. İşte olağanüstü olayın sadece nübüvvete delâlet edebileceği sonucuna onlar buradan hareketle ulaşmaktadır. Olağanüstü olaya başka bir medlûl tayin edildiğinde o medlûlün olağanüstü olay olmadığında asla bulunmadığı söylenmelidir. Söz gelimi, keramet taraftarlarının iddia ettikleri gibi, olağanüstü olayın sıdku salâha delâlet ettiği iddia edildiğinde, illet-malûl ilişkisine dayalı olarak sıdku salâhın olduğu her yerde olağanüstü olayın da olduğu, olağanüstü olayın olmadığı yerde ise sıdku salâhın olmadığı söylenmelidir. Bu da olağanüstü olay izhar etmeyen bir kişide sıdku salâhın bulunmadığı anlamına gelecektir. Bu söylenemediğine, yani olağanüstü olay izhar etmeyen kişide sıdku salâhın bulunabileceği söylendiğine göre buradan olağanüstü olay ile sıdku salâh arasında bir illet-malûl ilişkisi olmadığı, dolayısıyla da olağanüstü olayın aralarında illet-malûl ilişkisi olan nübüvvet dışında hiçbir olguya delâlet edemeyeceği kabul edilmelidir. Doğal olarak bu da olağanüstü olayın peygamber dışında herhangi bir kimsede zuhur edemeyeceği anlamına gelir (Necrânî, 1999, s. 357; Râzî, 2015, s. 547).

[III] Behşemîler'in kerametin varlığını reddetme amacıyla kurguladıkları delillerin bir kısmı ise yukarıda zikredilen "tahsîs" kavramı etrafında şekillenen delillerden oluşmaktadır. Bu tarz deliller kerametin zuhurunun olağanüstü olayların sayısının artmasına yol açacağı ve bunun sonucunda mucizenin nübüvvete delâletini engelleyeceği fikrini taşır. Behşemîler tahsîs kavramını olağanüstü olayın çok sayıda zuhur ettiğinde delil olmaktan çıkması şeklinde açıklamışlardır. Mucizenin/olağanüstü olayın delil olmasını sağlayan husus onun olağana aykırı gerçekleşmesidir. Olağanüstü olaylar çok sayıda zuhur ettiğinde sıradan hale gelecek ve olağanüstülük vasfını kaybedecektir. Dolayısıyla olağanüstü olayın delâlet değeri gerçekleşme sıklığıyla bağlantılıdır. Diğer delillerle kıyaslandığında, diğer deliller ne kadar sıklıkla gerçekleşirse gerçekleşsin delilin delâlet değeri değişmez, yine medlûlüne delâlet eder. Örneğin çok sayıda gerçekleşse de fiilin varlığı medlûlü olan kâdirliğe delâlet eder. Ancak olae ğanüstü olay çok sayıda gerçekleştiğinde olağanüstü olmaktan çıkar ve delâlet değerini kaybeder (Kâdî Abdülcebbâr, 1965, s. 217; Şerîf el-Murtazâ, 1990-91, s. 333; Necrânî, 1999, s. 355).

Behşemîler'in bu delille vurgulamaya çalıştıkları husus şudur: Kerametin imkânını kabul edenlerin iddia ettikleri gibi olağanüstü olayın peygamber dışında sâlih kimselerde de zuhur edebileceği söylenirse bu, olağanüstü olayın her sâlih kimsede zuhur edebileceği anlamına gelir. Bu durumda da olağanüstü olay çok sayıda zuhur ettiğinden sıradan bir olay haline gelecek ve olağanüstü olmaktan çıkacaktır (meselâ bk. Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, 1977, s. 156; Necrânî, 1999, s. 357-358; Râzî, 2015, s. 548). Dolayısıyla olağanüstü olay artık sıradan bir olay haline geldiğinde de herhangi bir medlûle delâlet etme vasfını kaybedecek ve dolayısıyla nübüvvete de delâlet edemeyecektir. Behşemîler muhtemelen peygamber olmayan sâlih kişilerin elinde zuhur eden olağanüstü olayların, fiiliyatta zaten olağanüstü olayı delil olmaktan çıkaracak sıklıkta gerçekleşmediği yönünde bir itirazı da düşünerek

bu delil kapsamında şöyle bir açıklama getirirler: Peygamberlerin nübüvvetini bilmek dini açıdan vaciptir ve nübüvvetin delili olan mucizenin açıktan zuhur etmesi gerekir. Ancak sâlih kimselerin sıdku salâh sahibi olduklarını bilmek insanlara vacip değildir. Bu yüzden onların sıdku salâhına delâlet eden delilleri görmek ve bunlar üzerinde düşünmek de gerekmez. Dolayısıyla kerametlerin açıktan zuhur etmesi zorunlu değildir. Bu ise kerametlerin hiç kimsenin göremeyeceği ve bilemeyeceği şekilde gizliden zuhur etmesinin mümkün olduğu anlamına gelir. Böylelikle insanların zihninde olağanüstü olduğu sanılan bir olayın aslında olağan sayılabilecek derecede gerçekleşeceği bilgisi oluşacaktır. Bu da mucizenin olağanüstülük vasfını zedeleyecektir (Kâdî Abdülcebbâr, 1965, s. 230). Kısaca onlara göre ilke olarak peygamber olmayan kişinin elinde olağanüstü olayın zuhur edebileceğini söylemek şu veya bu şekilde olağanüstü olayın delil olmaktan çıkmasını gerektirecek sıklıkta olması sonucuna yol açacaktır.

[IV] Behşemîler'in peygamber dışındaki kimselerde olağanüstü olayın zuhurunun imkânsız olduğunu, dolayısıyla da kerametin mümkün olmadığını kanıtlamaya yönelik ileri sürdükleri bazı deliller ise "tenfîr" kavramını temel alan delillerdir. Kelime anlamı olarak nefret ettirmek, kötü göstermek, kaçınmak gibi anlamlara gelen tenfîr, olağanüstü olayın peygamber dışındaki kimselerde zuhurunun bu olgulara şahit olan insanlarda peygamberin konumuna veya mucizenin işlevine yönelik oluşacak olumsuz yargıyı ifade etmek için kullanılır. Bu minvalde dile getirilen delillerden bir tanesi kerametin varlığının insanlar için mefsedet olacağı temeline dayanmaktadır. Buna göre insanların kendilerine gönderilen peygamberi bilmeleri vacip olup bunun tek yolu olan mucize/olağanüstü olay üzerinde düşünmeleri de vaciptir. Ancak olağanüstü olay peygamber dışındaki kimselerde zuhur ettiğinde, üzerinde düşünmeyi gerektirmeyecek şekilde zuhur etmiş olacaktır. Böylelikle mükellef hem üzerinde düşünmenin vacip olduğu hem de vacip olmadığı iki farklı olağanüstü olay çeşidiyle karşı karşıya kalacaktır. Bu durumda mükellefin hangisinin üzerinde düşünmenin vacip olduğu konusunda kafası karışabilir ve peygamberin mucizesi üzerinde düşünmekten kaçınabilir. Dolayısıyla kerametin zuhuru mucize üzerinde düşünmesine engel olmasına, yani üzerine düşen vacibi ihlal etmeye yol açması sebebiyle mükellef için mefsedet olmaktadır. Mefsedet kabih olduğu için, Allah'ın mefsedet olan bir şeyi yapması mümkün değildir. Dolayısıyla olağanüstü olayın peygamber dışındaki kimselerde zuhuru imkânsızdır (Kâdî Abdülcebbâr, 1965, s. 223).

Tenfîr kapsamında dile getirilen bir diğer delil kerametin zuhuru mümkün görüldüğünde insanların peygamberden uzaklaşacağı yargısına dayanır. Buna göre bir kimsede zuhur eden olağanüstü olay, o kimsenin insanlar nezdinde üstün bir konumda olduğunu gösterir. Peygamber dışındaki kimselerde olağanüstü olay zuhur ettiğinde ise kendisine itaatin vacip olduğu peygamber ile kendisine itaatin vacip olmadığı bir kimse eşit konuma

gelmiş olur. Bu durumda insanların zihninde peygamberin diğer insanlardan çok farklı olmadığı düşüncesi oluşabilecek ve dolayısıyla bu husus peygamberin insanlar nezdindeki konumunu alçaltacaktır. Bu sebeple peygamber dışındaki kimselerde olağanüstü olayın zuhur etmesi mümkün değildir (Necrânî, 1999, s. 358; İbnü'l-Melâhimî, 2007, s. 318; Yahyâ b. Hamza, 2008, s. 451).

Öte yandan bu delilden hareketle kerametin zuhurunun bizzat peygamberde meydana getireceği bir olumsuzluğu dile getiren ayrı bir delil daha Behşemîler'e atfedilir. Bu delile göre olağanüstü olayın peygamber dışında bir kimsede zuhuru onun insanlar nezdindeki konumunu düşürecek ve bu durum peygambere kaldıramayacağı bir yük gibi ağır gelecektir (Necrânî, 1999, s. 358).

[V] Behşemîler'in kerameti reddetmeye yönelik bir diğer delilleri ise böyle bir düşüncenin peygamberlere olan güveni zedeleyeceği fikrine dayanmaktadır. Onlara göre şayet olağanüstü olayın nübüvvet dışındaki bir olgu için zuhur edebileceği kabul edilirse bu durumda sadece sâlih bir kimsede onun sıdku salâhını kanıtlamak için değil, başka amaçlarla başka kişilerin elinde de zuhur edebileceğinin önü açılacaktır. Sözgelimi bir çocuğun elinde onu birtakım zor şartlardan (yanmak, boğulmak, açlıktan ölmek vs.) kurtarmak için zuhur edebilir. Böyle olursa aynı amaçlar için kâfir ve fasıkların elinde de zuhur edebilir. Kezâ bir kimsenin verdiği önemsiz haberlerdeki doğruluğunu kanıtlamak için de zuhur edebilir. Hatta yalancılığıyla meşhur olmuş bir kimsenin, doğru söylediği bir haberindeki doğruluğunu kanıtlamak için bile zuhur edebilir. İşte Behşemîler'e göre olağanüstü olayın dinî açıdan önemsiz hatta gayri makbul kişilerin elinde zuhur etmesi ister istemez olağanüstü olayın değerinin düşmesine yol açacaktır. Çünkü bu tür kimselerin elinde olağanüstü olayın gerçekleştiğini gören kimse, olağanüstü olayın kişinin büyük günah işlemeyeceğinin delili olmadığı sonucuna varacaktır. Dolayısıyla buna bağlı olarak da gerçek bir peygamberin elinde olağanüstü olay zuhur ettiğinde onun da günah işleyebileceğine hükmedecek ve hiçbir şekilde ona güvenmeyecektir (Necrânî, 1999, s. 358-359; Râzî, 2015, s. 549. Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbâr, 1965, s. 228; Demir Bektaş, 2019, s. 249-256). Aslında yukarıda aktarılan tenfîr deliline bağlı olarak gelişen bu iddiada Behşemîler'in, söz konusu olgunun nebi ile mütenebbi arasını ayırt edememeye yol açacağı fikrini dile getirdikleri söylenebilir. Çünkü yalancı birinin elinde olağanüstü olay zuhur ederse, gerçek bir peygamberin elinde de zuhur ettiğinde onun yalancı biri olduğu düşünülebilir. Bu da gerçek peygamber ile sahte peygamber arasındaki ayırımın ortadan kalkması demektir (Demir Bektaş, 2019, s. 257).

[VI] Doğrudan Behşemîler'e atfedilmese de sonraki Mutezilî literatürde keramet karşıtlarına atfedilen kerametin imkânsız olduğunu kanıtlamaya yönelik bir diğer delil ise kerametin aklî açıdan zuhurunun mümkün olmakla birlikte şer'î açıdan zuhurunun imkânsız olduğunu ileri süren İbnü'l-İhşîd'in delilidir. Ona göre kerametin varlığı aklen değil şer'î açıdan redded

dilmelidir. Bu yönüyle delil, kerameti reddetme konusunda aklî açıklamalar getiren Behşemîler'den farklı olarak ilginç bir şekilde nakli temel alarak kurgulanmıştır. İbnü'l-İhşîd kerametin, elinde zuhur eden kişinin mutlak olarak doğru olduğuna delâlet edeceği fikrinden hareket eder. Ona göre bir kimsede olağanüstü olay zuhur ediyorsa o kişi mutlak olarak doğru sözlü bir kimsedir. Oysa şer'î hükümler tek bir kişinin mutlak doğru olamayacağını göstermektedir. Nitekim "Erkeklerinizden iki de şahit bulundurun" (el-Bakara 2/282. Ayrıca bk. Buhârî, "Şehâdât", 20) nassının da bildirdiği üzere şeriatın hukuki konularda iki kişinin şahitliğine gerek duyması tek bir kişinin mutlak doğru olamayacağı anlamına gelmektedir. Şeriatın bu hükmü tek başına bir kişinin şahitliğinin kabul edilemeyeceği ve dolayısıyla bir kişinin tek başına doğru olamayacağı anlamına gelir. Bir olağanüstü olay olan keramet ise elinde zuhur ettiği kişinin mutlak doğruluğuna delâlet ettiğine göre keramet sahibi kişinin tek başına şahitliğinin kabul edilmesi gerekecektir. Bu da şeriatın yasakladığı bir durumdur. Dolayısıyla sâlih bir kimsede kerametin zuhuru imkânsızdır (Necrânî, 1999, s. 360; Râzî, 2015, s. 550).

[VII] Behşemîler'in kerametin varlığını reddetmek için kullandıkları bir diğer husus ise kerametin zuhuru konusundaki tarihî gerçeklerdir. Behşemîler'e göre ümmetin en faziletli nesli olan sahabede bile olağanüstü olaylar zuhur etmemiştir. Sahabede bile olağanüstü olayların zuhur etmemesi, onlardan daha az faziletli olan sâlih kimselerde de olağanüstü olayların zuhur etmediği anlamına gelir. Kerametlerin tarihte gerçekleşmediği fikrinden hareketle dile getirilen bu delilde, olağanüstü olayın kişinin faziletine delâlet ettiği düşüncesi temel alınmıştır. Bu sebeple şayet peygamber dışında sâlih kimselerde olağanüstü olay zuhur etmiş olsaydı, onlardan daha yüksek derecelere sahip olan Hulefâ-i Râşidîn ve Aşere-i Mübeşşere gibi sahabîlerde de zuhur etmesi gerekirdi. Şayet sahabede olağanüstü olaylar zuhur etmiş olsaydı, tıpkı onların olağanüstü olay göstermekten daha küçük diğer faziletlerinin insanlar arasında yayılıp bilinmesi gibi bunlar da yayılıp bilinirdi. Ancak böyle bir şey bize ulaşmadığına göre sahabede olağanüstü olaylar zuhur etmemiştir ve dolayısıyla diğer sâlih kimselerde de zuhur etmemesi gerekir (Necrânî, 1999, s. 361; Râzî, 2015, s. 551; Kâdî Abdülcebbâr, 1965, s. 241).

Behşemîler'in bu delilleriyle kerametin varlığını reddetmeleri peygamber olmayan kişilerin elinde olağanüstü olay gerçekleşemeyeceği düşüncelerine dayalı olduğundan bu durum doğal olarak onları, naslarda zikredilen peygamber olmayan kişilerin elinde zuhur eden (ya da peygamber olmayan kişilerde zuhur etmiş olarak yorumlanan) olağanüstü olayları da bu düşüncelerine uygun olarak yorumlamaya sevk etmiştir. Onlar naslarda geçen peygamber dışındaki kimseler hakkında zikredilen olağanüstü olayları genellikle ya o dönemde yaşayan bir peygamberin mucizesi olduğunu söyleyerek ya da olağan bir olay statüsüne indirgeyerek tevil cihetine giderler ve yahut kimilerini ahad haber olması hasebiyle reddederler. Onlara göre ayetlerde geçen, söz gelimi Hz. Meryem hakkında zik-

redilen olağanüstü olaylar Hz. Zekeriya'nın mucizesi (Râzî, 1981, s. 33), Belkıs'ın tahtının uzak bir mekândan göz açıp kapayacak kadar kısa bir sürede getirilmesi Hz. Süleyman'ın mucizesi (Hillî, 1988, s. 328), Ashâb-ı Kehf hakkındaki olaylar da yine o dönemde yaşayan bir peygamberin mucizesidir. (Necrânî, 1999, s. 355). Hatta onlar Hz. Peygamber'in nübüveti öncesinde zuhur eden bulutun gölgelendirmesi gibi olayların da o dönemde yaşayan yerel bir peygamber olan Hâlid b. Sinan el-Absî'nin mucizesi olduğunu iddia ederler (Kâdî Abdülcebbâr, 1965, s. 215). Bununla birlikte cedel mantığı sebebiyle olsa gerek Behşemîler'in Hz. Meryem'de zuhur eden olağanüstü olayların bizzat Hz. Meryem'in bir peygamber olarak mucizesi olabileceğini, onun yalnızca kadınlara veya mahremi olan erkeklere gönderilmiş bir peygamber olabileceğini iddia ettikleri de atfedilir. Benzer şekilde onlar adına Ashâb-ı Kehf'te meydana gelen olağanüstü olayların içlerinden birisinin peygamber olup onun mucizesi olabileceği ihtimali de dile getirilir (Necrânî, 1999, s. 354-355). Kezâ Halid b. Velîd'in Bizans seferi sırasında zehirli yemeği yediği halde zehirlenmemesi (Ebû Nuaym, 1986, s. 445), İran'ın fethinde Müslüman askerlerin İranlılar'ın bıraktıkları zehirli yemekleri yemelerine rağmen zehirlenmemeleri (Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, 1977, s. 162) olgularını yorumlarken yukarıda zikredilen üç yaklaşımı da kullanırlar. Onlara göre Müslümanların zehirlenmemesi şayet olağanüstü olay kabul edilecekse bunlar öncelikle Hz. Peygamber'in mucizesi kabul edilmelidir. Diğer taraftan bunların olağanüstü olay sayılmaları da gerekmemektedir. Nitekim zehrin tesiri kişinin mizacına göre değişebilir. Birini zehirleyen bir zehir başkasında etki yapmayabilir. Yani bu olgu olağan bir durum da olabilir. En nihayetinde bu rivayetler ahad habere dayanmaları hasebiyle zaten delil niteliğinde de değildirler (Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, 1977, s. 163). Dolayısıyla Behşemîler peygamber dışındaki bir kimsede olağanüstü olayın zuhuruna imkân tanımamak için naslarda geçen bu tarz olayların keramet olması ihtimalini bir şekilde bertaraf etmeye çalışmışlardır.

Tartışmanın diğer ucunu temsil eden Hüseyniyye'nin görüşlerinin oluşmasında ise temel unsur naklî veriler olmuştur. Nitekim bir Hüseynî olan Necrânî'nin tartışmanın başında "bizim bu konudaki hüccetimiz Kitap'ta zikredilen, Hz. Meryem ve Ashâb-ı Kehf'te –peygamber olmamalarına rağmen– zuhur eden olağanüstü olaylardır" demesi bu tavrın göstergesidir (Necrânî, 1999, s. 354). Bu yönüyle onlar nezdinde peygamber olmayan kişilerin elinde olağanüstü olayların zuhur etmiş olması, diğer bir deyişle bu hususa delâlet eden nasların bulunması bunların imkânına dair en temel delili oluşturmaktadır. Bunun ötesinde onlar kerametin zuhurunun mümkün olduğuna dair aklî bir delil getirmemişlerdir. Onlar mesailerini daha ziyade Behşemîler'in delillerini çürütmeye ayırmışlardır. Dolayısıyla onların mantığında Behşemîler'in olağanüstü olayın peygamber dışında herhangi bir kimsede zuhur edemeyeceğine yönelik delilleri çürütüldüğünde ve bunlara nassın da kerametin varlığına yönelik verileri eklendiğinde kerametin zuhurunun mümkün olduğu sonucu teessüs edecektir.

Hüseynîler Behşemîler'in naslar konusundaki tutumunu bildiklerinden öncelikle bunların elinde zuhur ettiği kişi dışında başka bir peygamberin mucizesi olarak tevil edilmesine karşı çıkarlar. İlaveten bunların, elinde zuhur ettiği kişilerin kerametleri olduğu konusunda ümmetin icmâını kendilerine dayanak kılarlar (Necrânî, 1999, s. 362). Bununla birlikte naslar konusundaki tartışma özel olarak Hz. Meryem ve Ashâb-ı Kehf örnekleri üzerinden dile getirildiği için Hüseynîler bunlar hakkındaki ihtimallere tek tek cevap verme ihtiyacı duymuşlardır. Onlar ilk olarak Hz. Meryem'de zuhur eden olağanüstü olayların onun mucizesi olabileceği iddiasına karşın kadınlardan peygamber gelmeyeceği üzerinde icmâ olduğunu iddia ederek böyle bir şeyin mümkün olmadığını söylerler. Sonrasında bu olayların başka bir peygamberin/Hz. Zekeriya'nın mucizesi olamayacağını üç açıdan ortaya koyarlar: 1. Bu olaylar eğer mucize olsaydı insanların muttali olacağı şekilde açıktan zuhur etmesi gerekirdi. Ancak bunlar gizli olarak zuhur etmiştir. 2. Hz. Zekeriya bu olaylardan haberdar değildir. Nitekim ayette zikredildiği üzere Hz. Zekeriya Hz. Meryem'in yanında bulunan yiyeceklerin kaynağını sorardı (Âl-i İmrân 37/3). Dolayısıyla kendi mucizesi olsaydı, bunu bilirdi. 3. Eğer bu olaylar bir peygamberin mucizesi olsaydı, ayette mutlaka bu peygamberin ismi zikredilirdi (Necrânî, 1999, s. 362-363; Kezâ bk. Râzî, 2015, s. 551-552).

Hüseynîler Ashâb-ı Kehf hâdisesinin de benzer şekilde nübüvvete delâlet eden bir mucize olamayacağını hâdisenin ayrıntılı bir tahlilini yaparak gösterirler. Onların uzun yıllar mağarada uykuda kalmaları bir kimsenin nübüvvetine delâlet edecekse bu ya içlerinden bir kimse ya da başka bir kimse olacaktır. İçlerinden bir kimsenin nübüvvetine delâlet edecekse diğerleri de onunla birlikte uzun yıllar uykuda kaldıkları için bu olay diğerleri için olağanüstü bir olay değildir, dolayısıyla içlerinden bir peygamberin mucizesi olamaz. Şayet Ashâb-ı Kehf dışında başka bir kimsenin nübüvvetine delâlet edecekse o zaman da Ashâb-ı Kehf'in uzun yıllar uykuda kaldıklarına dair onların sözlerinden başka bir delil olmadığı için bu konuda doğru söyleyip söylemedikleri bilinemeyecektir. Dolayısıyla böyle bir durumda başka bir kimsenin mucizesi olması mümkün değildir. Öte yandan bu hâdisenin bir peygamberin mucizesi olabilmesi için herkesin görebileceği bir şekilde açıktan zuhur etmesi gerekmektedir. Ancak bu hâdisenin insanlardan gizli olarak gerçekleştiği "Sakın sizi(n bulunduğunuz yeri) kimseye sezdirmesin" (Kehf 18/19) ayetinin de gösterdiği üzere âşikârdır. Dolayısıyla bu hâdisenin Behşemîler'in iddia ettiği gibi bir peygamberin mucizesi olması imkânsız olup keramet olarak değerlendirilmelidir (Necrânî, 1999, s. 363; Râzî, 2015, s. 553).

Hüseynîler nakil temelinde keramet gibi olayların mümkün olduğunu dile getirdikten sonra ikinci aşamada Behşemîler'in kerameti reddetme amacıyla dile getirdikleri delillerine cevap verirler. Onların Behşemîler'in yukarıda zikredilen delillerine cevapları sırasıyla şu şekilde özetlenebilir:

[I] Hüseynîler öncelikli olarak mucize/olağanüstü olay ve nübüvvet arasında bir özdeşlik kurarak ikisinin yalnızca birbiriyle bulunabileceği iddiasını içeren ibâne deliline itiraz ederler. Hüseynîler'e göre olağanüstü olayın delâlet şekli nübüvvet ile arasında bir zorunluluk ilişkisi kurmayı gerektirmez. Zira olağanüstü olay beraberinde getirilen iddianın doğruluğuna delâlet eder. Söz gelimi, bir kimse nübüvvet iddiasında bulunduktan sonra kendisinde olağanüstü olay zuhur ettiğinde, bu olay onun iddiasının doğruluğuna ve dolayısıyla peygamber olduğuna delâlet etmektedir. Yani bir kimsede zuhur eden olağanüstü olay doğrudan onun peygamber olduğuna delâlet etmez. Dolayısıyla Hüseynîler nezdinde mucizenin belirli ve tek bir medlûlü yoktur. Mucizenin medlûlü beraberinde getirilen iddiadır (Hımmasî, 1991-92, s. 405). Dolayısıyla Behşemîler'in "mucizenin peygamber dışında bir kimsede zuhur ettiğinde neye delâlet edeceği bilinemeyecek, hatta nübüvvete delâleti de ortadan kalkacaktır" şeklindeki endişeleri gereksiz olacaktır.

Hüseynîler olağanüstü olayın bu şekilde delâlet etmesini "ihtiyâr yoluyla delâlet" olarak isimlendirirler. Bununla kastedilen olağanüstü olayın beraberinde belirli bir medlûl olmayıp, medlûlünün Allah'ın tercihiyle belirlendiğidir. Buna göre Allah mucizenin zuhurunu nübüvvet için tercih edebileceği gibi sıdku salâh gibi başka bir olgu için de tercih edebilir. Dolayısıyla olağanüstü olay peygamber dışında sâlih bir kimsede de zuhur edebilir (Hımmasî, 1991-92, s. 407; İbnü'l-Melâhimî, 2007, s. 320).

Hüseynîler'in olağanüstü olayın medlûlünü iddia olarak belirlemeleri muhalifleri açısından şöyle bir itiraza mahal bırakmaktadır: Madem ki olağanüstü olayın medlûlü iddiaya göre şekillenmektedir, bu durumda olağanüstü olayın gerçekleştiği her yerde bir iddia bulunmalıdır. Diğer bir deyişle iddia bulunmaksızın olağanüstü olayın zuhur etmemesi gerekir. Oysa bizzat Hüseynîler'e göre de herhangi bir iddiada bulunmayan sâlih kimsede de olağanüstü olay zuhur edebilmektedir. Bu da onların düşüncelerindeki tutarsızlığa işaret etmektedir. Zira iddianın olmadığı yerde olağanüstü olayın bulunabileceğini söyleyerek, "olağanüstü olayın medlûlü beraberindeki iddiaya göre şekillenir" şeklindeki düşüncelerini çiğnemiş olmaktadırlar. Bu itiraza karşı Hüseynîler olağanüstü olayın medlûlü konusunda bir genişlemeye giderek olağanüstü olayın bir iddia bulunduğunda onun doğruluğuna, bir iddia bulunmadığında ise kişinin Allah katındaki yüceliğine delâlet edeceğini söyleyerek mukabelede bulunurlar. Hatta farklı bir açıklama tarzı daha geliştirerek iddianın sadece sözle olmadığını kişinin hâl ve hareketleriyle de iddiada bulunabileceğini söyler. Buna göre sâlih kimse sözle olmasa da sergilediği hâliyle sıdku salâh sahibi olduğunu iddia etmiş olmakta ve elinde zuhur ettiği olağanüstü olay da onun bu iddiasını doğrulamaktadır (Hımmasî, 1991-92, s. 405).

[II] Behşemîler olağanüstü olay ile nübüvvet arasında diğer tüm olguları dışlayacak şekilde bir zorunluluk ilişkisi bulunduğunu kanıtlamak için aralarındaki ilişkinin illet-malûl

ilişkisi olduğunu iddia etmişlerdi. Ancak Hüseynîler olağanüstü olay ve nübüvvet arasında illet-malûl ilişkisi bulunmayıp sadece delil-medlûl ilişkisi olduğu cevabıyla mukabele ederler. Onlara göre her delil-medlûl ilişkisinde illet-malûl ilişkisi bulunmayabilir. Diğer bir deyişle, bir şeye delâlet eden delilin, mutlaka medlûlünün illeti yahut malûlü olması gerekmez. Söz gelimi ilim hayata delâlet eder, ancak ilim hayatın illeti yahut malûlü değildir (Necrânî, 1999, s. 367; Râzî, 2015, s. 555). İki olgu arasındaki delil-medlûl ilişkisinde karşılıklı olarak birbirlerini gerektirme şeklinde bir fonksiyon söz konusu değildir. Dolayısıyla olağanüstü olay nübüvvete delâlet edebileceği gibi sıdku salâha da delâlet edebilir.

[III] Behşemîler'in olağanüstü olayın sâlih kimselerin elinde zuhur etmesinin onun olağanüstülük vasfından çıkmasına yol açacak derecede çok sayıda olmasını gerektireceği iddiasına karşı olarak Hüseynîler, sâlih kimselerde zuhur eden olağanüstü olayların hiçbir zaman olağanüstülük vasfını kaybedecek sayıya ulaşmayacağını söylerler. Olağanüstü olayların velilerin elinde zuhurunun onun sıradan hale gelmesine yol açacak seviyeye ulaşması mümkün değildir (Necrânî, 1999, s. 367; Râzî, 2015, s. 556). Hatta onlara göre olağanüstü olayın özelliği herkesin görebileceği şekilde açıktan zuhur etmesidir. Dolayısıyla sâlih kimselerde de olsa olağanüstü olayın gizliden zuhur etmesi mümkün değildir (Kâdî Abdülcebbâr, 1965, s. 231). Buradan hareketle insanların zihninde olağanüstü olayların sıradanlaşacağı fikrinin oluşması da mümkün değildir.

Hatta Hüseynîler cedel mantığına dayalı olarak, olağanüstü olayın peygamber olmayan kişilerdeki zuhurunun onu olağanüstü olmaktan, dolayısıyla da delil olmaktan çıkarsaydı, bu durumda salt peygamberlerin elinde zuhur etmesinin de onu olağanüstü olmaktan çıkarmaya yeteceğini iddia etmişlerdir. Öyle görünüyor ki Hüseynîler tarih boyunca gönderilen peygamberlerin sadece Kur'ân'da zikredilenlerden ibaret olmayıp bundan çok daha fazla olduğu/olması gerektiği düşüncesine dayalı olarak bunu iddia etmişlerdir. Onlara göre bu kadar çok sayıda peygamberin elinde olağanüstü olayların zuhur etmesi zaten olağanüstü olayların sayısının çok fazla olduğunu göstermektedir. İşte bu kadar çok peygamberin elinde olağanüstü olayın zuhur etmesi olağanüstü olayı delil olmaktan çıkarmıyorsa, peygamberlerin yanında birtakım sâlih kimselerin elinde zuhur etmesi de çıkarmayacaktır (Necrânî, 1999, s. 367; Râzî, 2015, s. 556; Yahyâ b. Hamza, 2008, s. 451; Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, 1977, s. 162). Her ne kadar Hüseynîler böyle bir açıklama getirmiş olsa da iddialarının Behşemîler karşısında zayıf kaldığı söylenebilir. Nitekim Behşemîler olağanüstü olayı sadece peygambere has kılarak sayısına bir sınırlama getirmişlerdir. Neticede mucize nübüvvetin tek delili olduğu için tarih boyunca peygamberlerin elinde ne kadar mucize zuhur ederse etsin yine medlûlü olan nübüvvete delâlet edeceği herkes tarafından kabul edilmek zorundadır. Dolayısıyla Hüseynîler'in ileri sürdüğü, Behşemîler'in mantığı kabul edildiği durumda sadece peygamberlerin elinde zuhur eden olağanüstü olayların sayısının bile bu olgulara

olağanüstülük vasfını kaybettireceği iddiası zayıf bir iddia olarak gözükmektedir (Demir Bektaş, 2019, s. 221-222).

[IV] Hüseynîler, Behşemîler'in olağanüstü olayın sâlih kimselerde zuhurunun peygamberin konumunu düşüreceği veya insanların peygambere itaatten uzaklaşmasına yol açacağı şeklindeki iddialarını reddederler. Hüseynîler'in bu düşünceyi reddetmelerinde iki yaklaşım görülmektedir. Daha ziyade Necrânî'de baskın bir şekilde görülen ilk yaklaşıma göre kerametler sâlih kimselerin peygambere itaatinin ve bağlılığının bir göstergesi olarak zuhur eder. Dolayısıyla bir kimsede peygambere tâbi olduğu için kerametin zuhur etmesinin, diğer insanların peygambere itaatten uzaklaşmasına sebebiyet vermesi söz konusu olamaz. Hatta onlara göre sâlih kimselerde zuhur eden kerametler peygamberin konumunu düşürmenin aksine yüceltir. Zira kerametler sâlih kimselere sırf peygambere tâbi oldukları için verilmiştir. Dolayısıyla bunu müşahede eden insanlar kerametlerin peygamber sebebiyle zuhur ettiğini fark edecek ve bu da peygamberin değerini daha da yüceltecektir (Necrânî, 1999, s. 367. Ayrıca bk. Râzî, 2015, s. 556; Yahyâ b. Hamza, 2008, s. 451). İkinci yaklaşım ise esas itibariyle İbnü'l-Melâhimî ve Hımmasî gibi Hüseynîler'de ve Fahreddin er-Râzî'de görülen yaklaşımdır. Onlar da sâlih kimselerin elinde zuhur eden olağanüstü olayların peygamberin değerini düşürmeyeceği kanaatindedirler, çünkü onlara göre peygamberi peygamber olmayan kimselerden ayıran, onu diğer insanlar karşısında yücelten, âdeta peygamberi peygamber yapan unsur zâten mucize göstermesi değildir. Peygamberi diğer insanlardan ayıran özellik Allah'ın ona melek göndermesi, onu vahye muhatap kılması ve kendisine itaatin vacip kılınmış olmasıdır. Bu özellikler peygamberi üstün kılan özellikler olduğuna ve diğer insanlar arasında olağanüstü olaylar gösterseler de bu özelliklere sahip başka birileri bulunmadığına göre, başkalarının olağanüstü olay göstermesiyle peygamberin değeri asla düşmeyecektir. Çünkü hiç kimse peygamberi peygamber yapan özelliklerde ona ortak olmayacaktır (İbnü'l-Melâhimî, 2007, s. 319; Hımmasî, 1991-92, s. 404; Râzî, 2015, s. 557). Öte yandan Necrânî'de görülen ilk yaklaşımın olağanüstü olayın peygamber dışında bir kimsede zuhurunun neticede peygambere ağır geleceği iddiasına da cevap teşkil ettiği söylenmelidir. Zira peygamberin kendisi, başkalarının elinde zuhur eden olağanüstü olayların sırf bu kimseler kendisine tâbi oldukları için onlarda zuhur ettiğini bilir ve bunu kendi üstünlüğünün bir tezahürü olarak görür. Dolayısıyla bu tür olaylar zuhur ettiğinde peygamberin konumu düşmeyeceği gibi aksine yüceltildiği bile söylenebilir (Necrânî, 1999, s. 368).

[V] Hüseynîler, Behşemîler'in peygamber olmayan kimselerde olağanüstü olayların zuhurunun peygamberlere güveni zedeleyeceği iddiasına karşı, doğrudan bu iddianın dayandığı temel fikri hedef alarak cevap verirler. Şöyle ki, Behşemîler olağanüstü olayın sâlih kimselerde zuhur edebilmesinin, kâfir, fasık vb.lerinde de zuhur edebileceği anlamına geldiğini iddia etmekteydiler. Dolayısıyla onların delilinin eksenini sâlih kimselerden kâfir, fa-

sık vb.lerine geçiş oluşturmaktaydı. İşte Hüseynîler'in cevabı da bu iki olgunun birbirinden farklı olup birinden diğerine geçiş yapılamayacağı esasına dayanmaktadır (Demir Bektaş, 2019, s. 258-259). Çünkü olağanüstü olayın gerçekleşebilmesi her şeyden önce onu kabih yapabilecek bütün sebeplerden ârî olmasıyla mümkündür. Hâlbuki Behşemîler'in iddia ettikleri durumda, yani kâfir, fasık vb.nin elinde olağanüstü olayın gerçekleşmesi, böyle bir olgu peygambere güveni zedeleyeceği için mefsedet, dolayısıyla da kabih olmaktadır. Böyle bir sonucun ortaya çıktığı durumda ise olağanüstü olayın gerçekleşmesi asla mümkün olmayacaktır. Oysa sâlih kimsenin elinde zuhur eden olağanüstü olay hiçbir şekilde kabih olmayacaktır. Dolayısıyla olağanüstü olay iki farklı kişinin elinde iki farklı ahlâkî değer taşıyorsa, bunlar arasında benzerlik kurarak birinden diğerine geçiş yapılamaz. Ezcümle onlara göre Behşemîler'in olağanüstü olayın peygamber dışında sâlih kimselerin elinde zuhurundan hareketle sâlih olmayan (dinî açıdan gayri makbul yahut önemsiz) kişilerin elinde de zuhur edebileceğine yönelik çıkarımları temelsizdir (Necrânî, 1999, s. 369).

[VI] Şeriatta vârit olan ancak iki kişinin şahitliğinin geçerli olabileceğine yönelik ilkenin kerametin zuhurunu imkân dairesinden çıkardığı şeklindeki İbnü'l-İhşîd orijinli delile karşı ise Hüseynîler, şeriatın bu ilkesinin mutlak anlamda bir kimsenin doğru olamayacağına işaret etmediği şeklinde cevap verirler. Onlara göre tek kişinin şahitliğinin kabul edilmemesi o kişinin doğru olmadığı anlamına gelmez, diğer bir deyişle tek bir kişinin şahitliğinin kabul edilmemesi hükmü kişinin mutlak doğru olmasıyla çelişmez. Çünkü insanların karakterleri doğruluk üzere olup hata veya unutkanlıkla tek başına şahitliğinin kabul edilmemesine yol açacak şeyleri yapması mümkündür. Bu yönüyle Hüseynîler nezdinde keramet sahibi kimse sıdku salâh sahibi bir kişi olmakla birlikte, hata veya unutkanlık ihtimali de bulunduğu için şeriatın şahitlik konusundaki hükmü onu da kapsamaktadır. Yoksa bu durum onda kerametin zuhur etmesine engel olmamaktadır (Necrânî, 1999, s. 374). Hatta Necrânî daha da ileri giderek şeriatın tek bir kişinin şahitliğini kabul etmemesinin nedeninin tek bir kişinin mutlak doğru kimse olamayacağı ilkesiyle alâkalı olmadığını da söyler. Çünkü tek bir kişi mutlak doğru olamıyorsa, tek başına mutlak doğru olamayan iki kişinin bir araya gelmesiyle oluşan bütün de mutlak doğru olamaz. Dolayısıyla ister tek kişi olsun isterse iki kişi olsun her hâlükârda zannı gâlibe göre hüküm verilecektir. O hâlde şeriatın tek kişinin şahitliğini kabul etmemesi, tek bir kişinin mutlak doğru olamayacağından ziyade, bizlerin tam olarak bilemediği başka sebeplere, maslahatlara vs. dayanmaktadır. Kısaca şeriatın tek bir kişinin şahitliğini kabul etmemesi tek bir kişinin doğru olamayacağı anlamına gelmez (Necrânî, 1999, s. 375). Bu, sadece bazı kimselerin söz konusu şer'î hükümden hareketle çıkardıkları zannî bir sonuçtur (Demir Bektaş, 2019, s. 181-182). Necrânî, İbnü'l-İhşîd'in delilinin dayandığı temel fikirleri çürütmeye çalışmasının yanında söz konusu delilin tutarsızlığını göstermeye yönelik bir ilzâmî açıklama da getirir. Buna göre; şayet İbnü'l-İhşîd'in iddiası geçerli olsaydı, bu durumda peygamberin elinde de mucizelerin zuhur etmemesi gerekirdi. Nitekim

İbnü'l-İhşîd'in delili şöyle bir istidlâl çizgisi takip etmektedir: Olağanüstü olay zuhur ettiği kişinin sıdku salâhına delalet eder→ Şeriat tek bir kişinin şahitliğini kabul etmemektedir→ Bu ise tek bir kişi mutlak doğru olmadığını gösterir→ Öyleyse mutlak doğru olmayan kimsenin elinde olağanüstü olay zuhur edemez. İşte Necrânî'ye göre aynı durum peygamber için de geçerlidir. Çünkü peygamber de tek bir birey olduğuna göre şeriat onun da tek başına şahitliğini kabul etmeyecektir. Şeriatın onun tek başına şahitliğini kabul etmemesi onun mutlak doğru olmadığı anlamına gelecektir. O, mutlak doğru bir kimse olmadığına göre elinde olağanüstü olay zuhur edemeyecektir. Dolayısıyla peygamber asla mucize gösteremeyecektir (Necrânî, 1999, s. 374). Pek tabii böyle bir sonuç saçma olmasının ötesinde tarihî gerçeklere de aykırı olduğuna göre, böyle bir sonuca yol açan iddia da geçersizdir.

[VII] Behşemîler'in kerameti reddetmek amacıyla ileri sürdükleri "Müslümanların en faziletlisi olan sahabede olağanüstü olayların zuhur etmemesi fazilet bakımından onlardan daha düşük seviyede olan kimselerde zaten zuhur etmediğine delâlet eder" şeklindeki delillerine Hüseynîler aşamalı olarak cevap verirler. Onlar Behşemîler'e öncelikle sahabenin efdaliyyeti konusunda itiraz ederler. Onlara göre sahabenin en faziletli olduğu yargısı kesin olarak ileri sürülemez. Nitekim Hz. Peygamber'i görmeden iman eden kimsenin onu görerek iman edenlerden daha üstün olduğuna yönelik haberlerin mevcudiyeti bu efdaliyyeti nakzetmektedir. Dolayısıyla Behşemîler'in böyle bir delil ileri sürmeleri geçersiz olacaktır (Necrânî, 1999, s. 376). Bununla birlikte Hüseynîler bu delilin kabul görmemesi ihtimaline binaen, sahabenin en faziletli olduğu kabul edilse bile onlarda kerametlerin zuhur etmemesinin sonraki nesillerde kerametin zuhur etmesine engel olmayacağını belirtirler. Zira onlara göre kerametler, sâlih kimseleri teyit etmeyi ve salîh kimselerin hâl ve gidişatına insanları teşvik etmeyi sağlamaktadır. Dolayısıyla sahabede olağanüstü olay zuhur etmezken sâlih kimselerde zuhur etmesi, Hz. Peygamber'in insanlara sahabeyi övmesi ve onları örnek göstermesi yerine geçmektedir. Bu sebeple sahabe zamanında bunlara işaret edecek Hz. Peygamber varken sonraki dönemlerde sâlih kimseleri insanlara teşvik edecek bir unsur bulunmamaktadır. İşte bu sebeple Hüseynîler sâlih kimselerde kerametlerin zuhur etmesinin sahabede zuhur etmesinden daha öncelikli olabileceğini söylerler. Böylelikle sahabede zuhur etmese bile sonraki nesillerde kerametin zuhurunun mümkün olacağını göstermiş olurlar. Hüseynîler bu cevabın da reddedilebileceği ihtimalinden hareketle bir sonraki aşamada Behşemîler'in bütün iddialarına geçerlilik kazandıracak asıl unsuru hedef alırlar. Nitekim delile verilmesi gereken asıl cevabın da bu olduğu söylenebilir. Buna göre sahabede kerametler zuhur etmiştir. Behşemîler'in "şayet sahabede zuhur etseydi yayılır ve bilinirdi" şeklindeki iddialarına karşı sahabede zuhur eden kerametlerin yayılmasını gerektirecek bir sebep bulunmadığını ve dolayısıyla yayılması gerekmediğini söylerler. Bununla birlikte bunu kanıtlamak için zaten sahabenin bir kısmının kerametlerinin bize ulaştığını ekler ve Hz. Ömer ve Hz. Ali hakkında kerame-

tin zuhur ettiğine dair rivayetlerin bulunduğunu dile getirirler. Örnek olarak Hz. Ömer'in Medine'deyken, Nihâvend'de savaşta bulunan komutan Sâriye'yi uyarması ve dağdan gelecek olana dikkat etmesini istediği olayı zikrederler (Necrânî, 1999, s. 376. Ayrıca bk. Râzî, 2015, s. 559).

Sonuç olarak keramet konusunda son dönem Mutezilesi'nin net bir şekilde ikiye ayrıldığı ve kerameti reddetmek gibi bir tavrın Mutezile'nin bütününe atfedilemeyeceği görülmektedir. Son dönem Mutezilesi'nin iki büyük ekolünden Hüseyniyye'nin kerametin varlığını kabul etmesinin yanında, Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî gibi Behşemîler'in keramet lehine bir tavır takınmaları ve İbn Metteveyh, Mânkdîm Şeşdîv gibi Behşemîler'in konuyu suskunlukla geçiştirmeleri kerametin kabulünün sonraki Behşemiyye içerisinde de yankı bulduğunun ifadesi olarak düşünülebilir. Bu yönüyle son dönem Mutezilesi temel alındığında kerameti mümkün görenlerin, kerameti reddedenlerden daha baskın olduğu bile söylenebilir.

Tarafların konu hakkındaki görüşlerinin oluşumunda konuya yaklaşımlarındaki dayandıkları ana temelin farklılığı büyük rol oynamaktadır. Behşemîler konuya akıl temelinde yaklaşırken, Hüseynîler esas itibariyle nakil temelinde yaklaşmışlardır. Behşemîler'in genel tavrı ve endişesi nübüvvet müessesesini korumaktır. Onlara göre peygamber olmayan bir kimsenin elinde olağanüstü olayın zuhuru mümkün görülürse nübüvvet müessesesi tek delilinden yoksun kalacak ve din çökecektir. Bu nedenle onlar en başından olağanüstü olay ile nübüvvet arasında bütün diğer unsurları dışlayan inhisarcı bir ilişki kurarlar. Bu, olağanüstü olayın tek medlûlünün nübüvvet olduğu anlamına gelir. Bu nedenle de başkalarında olağanüstü olay zuhur edemez. Hatta onlar bu temel yaklaşımlarına bağlı olarak, peygamber olmayan kimselerde olağanüstü olayın zuhurunun peygamberin değerini düşüreceği, insanları peygamberden uzaklaştıracağı gibi tehlikelere de kapı aralayacağını söylerler. Hatta onlara göre olağanüstü olayın peygamber olmayan kimselerde zuhuru onu olağanüstü olmaktan bile çıkaracaktır.

Görüşlerini daha ziyade Behşemiyye'ye tepkisel olarak şekillendiren Hüseyniyye ekolü ise olağanüstü olay ile nübüvvet arasında bu tür bir inhisarcı ilişkiyi reddeder. Onlar, "tek bir medlûlü olabilen olağanüstü olay" şeklindeki Behşemî tasavvurunun karşısına "çoklu medlûle sahip olağanüstü olay" şeklinde bir tasavvur yerleştirirler. Buna göre olağanüstü olay tek bir olguya delalet etmez; beraberindeki iddia neyse ona delalet eder. Bu yönüyle olağanüstü olayın sadece nübüvvetle özdeşleştirilmesi mümkün olmadığı için sadece peygamberlerin elinde zuhur eden bir olgu olması da gerekmez. Zaten onlara göre olağanüstü olayın faili olan Allah bu olguyu peygamber olmayan kimselerde sırf bir peygambere tâbi oldukları için izhar ettiğinden, peygamberliğin değerinin düşmesi hiçbir zaman söz konusu olamayacaktır. Kezâ olağanüstü olayın peygamber olmayan kimselerde zuhuru hiçbir zaman onu olağanüstü olmaktan çıkaracak bir sınıra da varmayacaktır.

Mutezile içerisinde keramet konusu hakkındaki bu ayrışma mezhebin son dönemlerinde nassa doğru bir eğilim olduğunun göstergesi olarak da okunabilir. Hatta Hüseynîler'in keramet konusunda esas itibariyle nakle dayanan tutumu, ekolü Mutezile içerisinde kısmî de olsa Sünnîliğe bir kayış olarak da görülebilir.

Kaynakça

Cürcânî, Seyyid Şerîf. (1985). *Kitâbü't-ta'rifât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan.

Demir Bektaş, K. (2019). *Mu'tezile ve keramet: Behşemiyye ve Hüseyniyye ekolleri arasında kerametin imkanı üzerine tartışmalar*. İstanbul: Endülüs Yayınları.

Ebû Nuaym. (1406/1986). *Delâilü'n-nübüvve*. (C. 2). M. R. Kal'acî & A. Abbas, Nşr.). Beyrut: Dârü'n-nefâis.

Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî. (1977). *Ziyâdâtü'ş-Şerh (A Mu'tazilite Treatise on Prophethood and Miracles. Being Probably the bāb 'alā l-nubuwwah from the Ziyadat al-sharh by Abū Rashīd al-Nīsābūrī (Died First Half of the Fifth Century A. H.) Edited in Arabic with an English Introduction, Historical and Theological Commentaries* başlığıyla nşr. R. C. Martin). (Yayımlanmamış Doktora Tezi). New York University, New York.

Hımmasî. (1412[/1991-92]). *el-Münkız mine't-taklîd*. (C. 1). Kum: Müessesetü'l-neşri'l-İslâmî.

Hillî, İbnü'l-Mutahhar. (1988). *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd*. Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbû'ât.

İbnü'l-Melâhimî. (2007). *Kitâbü'l-fâik fî usûlü'd-dîn*. (W. Madelung & M. McDermott, Nşr.). Tahran: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free University of Berlin.

Kâdî Abdülcebbâr. (1965). *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. C. 15: *et-Tenebbü'ât ve'l-mu'cizât*. (nşr. M. Hudayrî & M. M. Kâsım). Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-âmme li't-te'lîf ve'l-enbâ' ve'n-neşr.

Mânkdîm Şeşdîv. (1965). *Tâ'lîk 'alâ Şerhi'l-Usûli'l-hamse*. (*Şerhu'l-Usûli'l-hamse* adıyla Kâdî Abdülcebbâr'a izafetle nşr. A. Osman). Kahire: Mektebetü vehbe.

Nâtık-ilhak, Ebû Tâlib. (2011). *Ziyâdâtü Şerhi'l-Usûl (Baṣran Mu'tazilite theology: Abū 'Alī Muḥammad b. Khallād's Kitāb al-uṣūl and its reception: A Criticial Edition of the Ziyādāt Sharḥ al-uṣul by the Zaydī Imām al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq Abū Ṭālib Yaḥyā b. al-Ḥusayn b. Hārūn al-Buṭḥānī (d.424/1033)* (C. Adang, W. Madelung & S. Schmidtke, Nşr). Leiden – Boston: Brill.

Necrânî. (1999). *el-Kâmil fi'l-istiksâ fî mâ belağanâ min kelâmi'l-kudemâ*. (S. M. eş-Şâhid, Nşr). Kâhire: Vizâretü'l-evkaf.

Râzî, F. (2015/1436). *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*. (C. 3). (S. A. Fûde, Nşr). Beyrut: Dârü'z-zehâir.

Râzî, F. (1981/1401). *Mefâtîhu'l-gayb*. (C. 8). Beyrut: Dârü'l-Fikr.

Şerîf el-Murtazâ. (1411[/1990-91]). *ez-Zahîre fî ilmi'l-kelâm*. (A. Hüseynî, Nşr.). Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî.

Yahyâ b. Hamza. (2008/1429). *Kitâbu't-temhîd fi şerhi me'âlimi'l-adl ve't-tevhîd*. (C. 2). (H. H. Seyyid, Nşr.). Kâhire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye.

Fârâbî'nin Âdil Savaş Kavramı ile Fıkıh Literatüründeki Cihad Kavramının Karşılaştırılması ve Değerlendirilmesi

Mahmud Emini*

Öz: Genel anlamda felsefi akımlara baktığımız zaman temel gayesinin insanın saadetini bulması olduğunu görüyoruz. İslâm filozoflarından olan Fârâbî de, insanın fıtri yöneliminin saadete ulaşmak olduğunu kabul eder. Kendi eseri olan Medinetü-l Fazıla'da da insanı medeni varlık olarak telakki eder, onların kendi ihtiyaçlarını temin edebilmeleri için birlikte yaşamalarını zorunlu görür. Bir araya gelindiğinde, mutluluğun toplumda gerçekleşmesinin daha kolay olduğunu savunur. Zira saadet sadece şahsın değil toplumun da gayesidir. Bunun mümkün olduğu yer ideal şehirdir (erdemli şehir). Fârâbî erdemli ve erdemsiz şehri kimlerin kurabileceğinden, şehrin yapılanmasından, toplumun eğitiminden, yönetici ile yönetiminden bahseder. Bunun yanı sıra, bu şehrin dış politika anlayışı çerçevesinde Âdil Savaş kavramını kullanır. Bu kavramı felsefe tarihinde ilk kullanan kişi Fârâbî'dir. O; âdil savaşın hangi anlamda kullandığını, kimlere karşı ve hangi amaçla geliştirdiğini göstermiştir. Bu çalışmada Fârâbî'nin âdil savaş sanatı genel hatlarıyla ortaya konulmuştur. Ayrıca, Antik Yunan filozoflarının, özellikle Eflâtun ve Aristo geleneğinin Fârâbî'deki tesirine ve onun savaş sanatı için kullandığı âdil savaş kavramının onların görüşleriyle ne denli uyuştuğuna dair incelemelerde bulunulmuştur. Son olarak da İslâmî kaynaklarda kullanılan cihad ile âdil savaş kavramları arasındaki ilişkiler ve Fârâbî'nin âdil savaş kavramını cihad ile aynı anlamda mı yoksa farklı bir anlamda mı kullandığı tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mutluluk, Erdemli şehir, Erdemsiz Şehir, Filozoflar, Âdil Savaş, Cihad.

* Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Hukuku, Yüksek Lisans Programı.
İletişim: mahmudemini93@gamil.com

Giriş

Fârâbî kazandığı şöhretten dolayı İslâm felsefesinde Muallim-i Sani olarak anılmıştır. Felsefe silsilesinde önemli bir yer elde etmiştir ve felsefesi bütün İslâm ilmi coğrafyasına yayılmıştır. Fârâbî; Eflâtun, Aristo ve Yeni Eflâtunculuk'tan etkilenerek kendi inanç ve geleneğini oluşturmuştur. Fârâbî, felsefe konularının yanında kelam ilmine dâhil olan uluhiyyet, nübüvvet ve meâd konularını da kendi sistematik düşüncesinden yola çıkarak açıklamıştır. Onun getirdiği felsefe düşüncesi daha sonra bu alanda eser yazan İslâm filozoflarına ve Batı düşünürlerine birçok konuda etki etmiştir. Fârâbî çeşitli alanlarda birçok eser telif etmiştir (Kaya, 1995, s. 145-162).

Fârâbî'yi Fârâbî yapan ve İslâm düşünce tarihinde meşhur eden en önemli etken ise siyaset hakkında yazdığı eserler ve siyasete dair öne sürdüğü fikirlerdir. Eflâtun ve Aristo'dan sonra siyaset felsefesi yapan ilk filozof Fârâbî'dir. Erdemli hayatın hangi şartlarda gerçekleşeceğine, erdemli şehrin kim tarafından kurulacağına, nasıl yönetileceğine, erdemin savunması ve yayılması için hangi yöntemler uygulanacağına ve erdemli şehrin karşısında bulunan erdemsiz şehrin varlığına dair birçok soruyu eserlerinde cevaplamaya çalışmıştır.

İslâm coğrafyasında âlimlerin siyaset hakkında ki düşünceleri teolojik değil fıkhidir (Korkut, 2015, s. 29-31). Onlara göre siyaset; İslâm dininden ayrılamaz bir ögedir ve İslâm'ın siyasetten ayrılabileceği asla düşünülmemiştir. Hristiyanlık'ta olduğu gibi tanrı tarafından yönlendirilen ve onun adına yetkili olan bir kurumdan veya guruptan bahsetmek İslâm için çok mümkün değildir. Fârâbî ilimler tasnifinde fıkıh, kelam ve ahlakı medeni ilimler grubunda zikretmiştir. Onların görevi erdemli şehrin oluşmasına ve devam etmesine yardımcı olmaktır. Uzlaştırma görevini taşıyan Fârâbî; felsefe, siyaset, vahiy ve doğal düzeni ilişkisini kurmaya ve doğan temel sorunları çözmeye çalışmıştır (Luscombe & Evans, 1998, s. 331).

Fârâbî'nin siyasetle alakalı olan savaş ve özel olarak âdil savaş kavramını eserlerinde taradığımızda bazı sonuçlara varmaktayız. Fârâbî cihad "جهاد" ve harb "حرب" kavramlarını kendi eserlerinde değişik yerlerde kullanmıştır (Butterworth, 1990, s. 92).[1] Anlam olarak araştırdığımızda iki kavramın Fârâbî tarafından savaş manası verildiğini ve kavramların İslâm dinindeki manalarıyla kullandığını görmekteyiz (Fârâbî, 1995, 74-82; 1993, s. 102-106; 1985, 132-167). Ancak daha sonra zikredeceğimiz üzere cihad ve âdil savaş kavramların Fârâbî felsefesindeki kullanımı hakkında düşünürler farklı yorumlarda bulunmuşlardır.

1 Butterworth analizine göre harb kavramının "el-Medinetü'l-fâzıla", cihad kavramı ise "Fusulü'l-medeni (müntezea)" eserlerinde zikredilmiştir. Brague, 2010, s. 9. Rosenthal bu durumu şöyle açıklamaktadır; Fârâbî Fusulü'l-medeni (müntezea) eserini yazdığında, onun kafasında hamisi Seyfüddevle'nin olması mümkün olduğunu ve eseri onun için kaleme alınmış olduğunu, ancak el-Medinetü'l-fâzıla eserini Müslümanlarla sınırlı kalmayıp daha geniş felsefeyle ilgilenen çevreye de yayılması olduğunu iddia etmektedir. Rosenthal, 2005, s. 179; 1996, s.193. Ayaz Fârâbî'nin el-Medinetü'l-fâzıla'da Eflâtuna, Fusulü'l-medeni'de (müntezea) ise İslâm'a daha yakın tavır takındığını göstermektedir. Ayaz, 2008, s. 229

Fârâbî'nin âdil savaş kavramının kendi dönemindeki ve sonrasındaki İslâm felsefeciles rini bazı açılardan etkilediğini görmekteyiz (Ensarioğlu, 2015). Araştırmalarımızın akabinde âdil savaş kavramının etkisinde kalan en önemli isimlerden birisi Kınalızâde Ali Efendi olduğunu söyleyebiliriz. Bu etkinin kısa bir şekilde değerlendirilmesi, Fârâbî'nin âdil savaş kavramının daha sonraki müellifleri nasıl etkilediğini anlamamıza yardımcı olacaktır. *Ahlâk-ı Alâî* eserinden yola çıkarak Kınalızâde'nin devlet düşüncesinin, Fârâbî'nin evrensel devlet düşüncesiyle aynı çizgide olduğunu söyleyebiliriz. Kınalızâde devlet düşüncesinde Fârâbî'nin temeddün kavramını kullanmaktadır. Temeddün farklı kavimlerin ve ayrı milletlerin bir araya gelmesi ve düzenli birlikteliği anlamına gelmektedir (Kınalızâde, 2007, s. 473). Kınalızâde savaşın devletler arası ilişkilerde en son çare olduğunu ve bunun böyle görülmesinin siyasi değil ahlaki olduğunu söylemektedir. Sultanın ahlaki tutarlığı savaşın başlamasına etki etmektedir. Akıllı ve kibirden uzak sultanın delili, zaruri bir neden olmadıkça savaştan uzak durmasıdır (Kınalızâde, 2007, s. 492). Böyle bir yaklaşımın zıttı Fârâbî'de haksız savaş türleri ile örtüşmektedir. Kınalızâde de haklı savaşın gerekçelerini ilâyı kelimetullâh, küffârı ortadan kaldırmak ve milleti himaye etmek olarak belirtmiştir (Kınalızâde, 2007, s. 101, 492). Çağdaşı olan Taşköprîzâde bu gerekçelere ek olarak mutlak iyiliği talep etmeyi eklemiştir (Taşköprîzâde, 2014, s. 246-247). Kınalızâde'nin kendi eserlerinde adalet kavramını fazlaca kullandığı görülmektedir. Kınalızâde adaletin en önemli erdem olduğunu ve onu düşmanlardan korumak için kılıç ehline ihtiyaç olduğunu söylemektedir (Kınalızâde, 2007, s. 479). Benzer şekilde Fârâbî'nin siyaset felsefesi de adalet üzeri kurulmuştur.

Kınalızâde'ye göre sultanda bulunması gerek en önemli özellikler ilim, fazilet ve adalettir (Kınalızâde, 2007, s. 473). Sultanda olması gereken bu sıfatlar Fârâbî'nin erdemli başkana getirdiği özeliklerle örtüşmektedir (Fârâbî, 1985, 128-129). Fârâbî'de olduğu gibi Kınalızâde de hükümdarda bulunması gereken cesurluk (şecaat) sıfatını savaş konusunda önemli bir unsur olarak görmektedir (Kınalızâde, 2007, s. 492, 500).[2] Kınalızâde'ye göre sultanda bulunması gereken üç yeti hikmet, ikna ve cihad yetileridir. Bu yetiler ilmi ve ameli yönü olan hikmet, başkalarını yetkinleşmeyi sağlayan ikna kabiliyeti ve cihad yapabilme gücü olarak tarif edilebilir (Kınalızâde, 2007, s. 494).[3] Fârabî düşüncesinde de aynı yetiler filozof kral için gerekmektedir. Devletin toplumunun ise ülfet özelliğine sahip tek bir bedenin azaları gibi uyumlu olmaları, birbirlerine te'âvün etmeleri ve ittifak halinde olmaları gerekmektedir (Kınalızâde, 2007, s. 473).[4] Fârâbî de erdemli milletin erdemli evrensel devleti kurmak için birbirlerine yardım etmeleri gerektiğini söylemiştir (Fârâbî, 1985, 118).

2 Sultanın yenilgi anında ordusunu bırakıp savaştan ilk kaçan olmaması gerektiğini bildirmiştir. Ayrıca sultan başarılı askerleri ödüllendirmesi itaati güçlendirmektedir.

3 Fârâbî'de olduğu gibi hükümdarın savaş sanatlarında mahir olması gerektiğini ve öfke karşısında sabırlı olması gerektiğini söylemişlerdir. Taşköprîzâde, 2014, s. 224-225, 248-249

4 Erdemli şehirde yöneticiler ve askerler arasında ki ittifak Kınalızâde de görülmektedir. Kınalızâde, 2007, s. 475

Fârâbî'nin âdil savaş konusu bu güne kadar çok kapsamlı şekilde işlenmemiştir. Âdil savaş hakkında ve bu konuya yakın olan bazı çalışmaları şöyle sıralayabiliriz; Ahmet Kamil Cihan, "Fârâbi'nin Savaş Teorisi", Remi Brague; "Jihad And The Islamic Philosophers: Alfarabi As A Case Study", Charles E. Butterworth; "Alfrabi's Goal: Political Philosophy, Not Political Thelogy", "Al-Farabi's Statecraft: War and the Well-Ordered Regime", James Turner Johnson, "Holy War Idea in Western and Islamic Tradition", Joel Kraemer, "The Jihad of the Falasifa", Ann Lambton, "State and Government in Medieval Islam", Joshua Parens; "An Islamic Philosophy Of Virtuous Religions: Introducing Alfarabi", Michael J. Sweeney, "Philosophy and Jihad: Al-Farabi On Compulsion To Happiness" vs..

Âdil Savaş

Fârâbî'nin savaş teorisinin siyaset felsefesinde özel bir önemi vardır. Yukarıda zikrettiğimiz başkanın özelikleri arasında bulunması gereken cihad yapabilme gücü, savaşı gerçekleştirmede beden ve organ sağlığı şartları zorunlu kılmaktadır. Fârâbî'nin savaş teorisine baktığımızda onun bir sentez olarak ortaya çıktığını görmekteyiz. Fârâbî antik Yunan felsefesinden gelen savaş öğretilerini ve İslâm'ın cihad ile ilgili teorik ve pratik uygulamalarını sentezlemiştir (Korkut, 2015, s. 345). Hangi akımın Fârâbî'nin savaş teorisini daha fazla etkilediğini gelecek bölümler açıklama imkânımız olacaktır. Fârâbî savaşı iki türe ayırmaktadır; âdil ve haksız savaşlar. Âdil savaşın yapılma nedenleri/gerekçeleri şunlardır; a) şehre dışardan gelen düşmanı def etmek (savunma amaçlı yapılmış savaş) için, b) şehrin sınırlarının dıa şında hak ettiği bir iyiliği almak (saldırı amaçlı-hariçteki iyiliği hak etmeyenlerin elinden almak)[5] için, c) gerçek mutluluğu ve kendileri için iyilik olan şeyleri bilmeyen ve itaat eta meyen şehirleri buna zorlamak (başkalarının iyiliğinden de sorumlu olmak-medenileştirici savaş (Strauss, 1963, s. 35)) için, d) köleliğe boyun eğmeyenlere ve otoriteye karşı gelenlere mevkilerini bildirmek (toplumsal rolünü yapmayan sınıfın zorla yoluna getirilmesi) için, e) şehrin halkının haklarını gasp edenlerden geri almak (gasp edilen iyiliğin geri alınması) için, f) suç işlemiş gurupları cezalandırmak için, g) varlıkları devam ettiği müddetçe şehir halkı için zararlı olacak bir gurup varsa, onları tamamen imha etmek (medine'ye dair bir iyiliğin kazanılması) içindir (Fârâbî, 1993, 76-78).

Haksız savaşın türleri ise; a) devlet başkanın başka amacı olmaksızın başka bir topluluğa yönelik olarak sırf onları itaat ettirmek için savaş açması, b) sırf ona saygılı davranmalarını temin etmek için, c) kendi keyfine göre koyduğu hukuklarına rıza gösterilmesine, d) cezalandırmada orantısız güç kullanma ve cezalandırma ve e) galip/üstünlük ve zaferden

5 Cihan Fârâbî'nin bu savaşla alakalı gerekçisini şöyle açıklamaktadır. Fârâbî medineye ait bir iyiliği kazanma ve adalet ilkeleriyle savaşı gerekçelemektedir. Ayrıca gerekçe Platonun medine'nin kendi kendine yeterliliği prensibi ile uymaktadır. Cihan, 2016, s. 172

zevk almak için savaşıyorsa veya öldürüyorsa bu haksız bir savaştır (Fârâbî, 1993, 76-78). Fârâbî bu tür haksız savaşların erdemsiz şehirlerin başkanı ve toplumu tarafından gerçekleştiğini vurgulamaktadır (Korkut, 2015, s. 347).[6] Cahil şehirlerin mensupları toplumu bir araya getirmek için baskı yönetimine başvurmakta, diğer insanları düşman olarak gördükleri için onlarla savaşmakta, nimetlerini zorla almakta ve savaşta galip gelmek için silah sanatında mahir olmaya çalışmaktadırlar.

Askeriye erdemli şehrin hiyerarşisinde bulunmaktadır. Askeriyenin başında başkomutan olarak ilk başkan yer almaktadır. Fârâbî bu sınıfı muharribun değil mücahidun olarak isimlendirmiştir (Fârâbî, 1993, 65).[7] Eğitilme sürecinde savaşçı sınıfı da yer almaktadır; mutluluğu ve erdemi öğretmeyi, mutluluk için savaşmayı, cesaret erdemine kavuşmayı ve onu diğer erdemsiz topluluğa yaymayı ve böylelikle erdemli şehri erdemsizlikten korumayı öğrenmektedirler. Devlet başkanının en önemli görevlerinden birisi topluluğu erdemli olmak konusunda eğitmektir. Eğitimde kullanılan ikna ve zorla eğitim sürecinden sonra erdemli topluluklar meydana gelecektir. Erdemli toplumlar diğer erdemsiz toplumları da ikna yöntemiyle veya inatçılara ve isyancılara güç kullanım yöntemiyle (zorla) eğitecektir. Burada savaş yoluyla eğitim yapan ordu ile ikna yoluyla eğitim yapan sınıflar olacaktır (Fârâbî, 1995, 81-82). Örnek olarak babanın bazı çocukları ikna ile terbiye edip, bazılarını ise zor kullanarak eğitmesidir (Korkut, 2015, s. 351). Fârâbî'de eğitim daha geniş bir pervaa neyi kapsar ve geniş kitleleri içerir. Çünkü Fârâbî'de şehir çok daha geniş ve nüfus olarak daha kalabalık olarak tasvir edilmiştir. Eflâtun ve Aristo ise şehrin nüfusunu daha küçük ve eğitimin kapsadığı alanı da daha sınırlı olarak görülmektedir (Platon, 1998, 180; Aristoteles, 2002, 203-2004; Korkut, 2015, s. 352).

Zorla eğitimin en ileri mahareti savaş sanatı olacaktır (Korkut, 2015, s. 352). Erdemli şehrin başkanının aile reisinden farklı olarak diğer erdemsiz şehirleri eğitmek için daha ağır bir metot kullanması gerekecektir, bu da savaştır. Bu durumda başkanın orduyu düzenlemeg si, erdemli amaca hazırlaması ve başına geçerek görevi tamamlaması gerekecektir. Çünkü başkanın görevi eksik topluluğu en yüksek mutluluğa ulaştırmak ve erdemsizlikten kurtarmak olarak tasarlanmıştır. Bu amacın peşinden gidildiğinde adil savaşçı ve onun sanatı da erdemli (âdil) savaş olacaktır (Fârâbî, 1995, 74-75).

6 Bu kısımda örnek olarak cahil şehirlerinden şeref şehrini (kerramiyye) zikredebiliriz. Korkut, 2015, s. 424

7 Doğrudan cihadla ilgili bir terim. İlk erdemli başkanda bulunması gereken sıfatlardan biriside cihada katılabilme gücüne sahip olmasıdır. Fârâbî böyle bir başkanın bulunamadığında erdemli başkanı takip eden ikinci başkan görevi ele almaktadır. Ancak ikinci başkanda cihada katılabilme gücü bulunmaz ise o zaman o başkan olarak kabul edilmemektedir. Sonuç olarak Fârâbî'de bu özelliğin ne kadar önemli olduğunu ve baştanbaşa cihada katılabilme gücü başkanda zorunlu olarak bulunması gerektiğini görülmektedir. Fârâbî, 1993, 67

Antik Yunan Felsefesinin Fârâbî'ye Etkisi

İslâm felsefesinin ikinci önemli felsefecisi olan Fârâbî, felsefesini meşhur geleneklerden Eflâtun ve Aristo'dan almış, onların eserlerini tercüme etmiş ve okumuş, onların felsefi birikiminden ve yollarından geçmiştir. Fârâbî Aristo'dan etkilendiğinden dolayı Aristo ilk muallim, o da ikinci muallim olarak isimlendirilmiştir. Felsefenin birçok konusunda Yunan felsefecilerin büyük etkileri olduğu görülmektedir. Siyaset felsefesinde ise Eflâtunun Aristo'dan daha çok etkisi olduğu görülmektedir. Bunun sebebi Eflâtun'un siyaset dalındaki *Devlet (Politeia), Devlet Adamı (Politokos) ve Kanunlar (Nomoi)* eserlerinin Arap dünyasında Aristo'nun eserlerinden çok önce çevrilmiş olmasıdır (Korkut, 2015, s. 67). Buna karşın, Aristo'nun siyaset felsefesine dair eseri olan *Politika* ise İbn Rüşd gibi birçok araştırmacıya göre İslâm ve Batı Orta Çağın'da bilinmemektedir (Ülken, 1997, s. 129; Kaya, 1983, s. 281). Ancak diğer bir iddiaya göre Aristo'nun *Politika* isimli kitabı İslâm coğrafyasında bilinmekteydi (Gutas, 2004, s. 269-270). Genel olarak Fârâbî'nin bu tür eserlerden haberi olmuş ve okumuştur, mesela Huneyn b. İshak'ın Arapçaya çevrilen Galen'in *Eflâtun'un Diyaloglarının Özeti* kitabını okuduğu bilinmektedir (Reisman, 2004, s. 264; Kutluer, 1989, s. 34-45). Bundan dolayı siyaset felsefesinin felsefe yapmanın bir şekli olarak Eflâtun'la başladığını, İslâm siyaset felsefesinin Eflâtuncu olduğunu söylemek gerekmektedir (Korkut, 2015, s. 53-77). Fârâbî'de zikredilen birçok konu Eflâtun tarafından tartışılmıştır. İdeal devletin kurulmasında iş bölümün payı, ideal devletin sınıfları (filozoflar, askerler ve üreticiler), ideal devletin yöneticisi olan filozof-kral, ideal devletin zıttı olan devletler gibi konularda Fârâbî'ye öncü olmuştur (Platon, 1995, 47-66, 244; 2001, 66-254). Fârâbî bazı eserlerinde Eflâtun külliyatını ahlak ve siyaset felsefesi açısından ele almaktadır (Fârâbî, 4). Siyaset felsefesinde Aristo'yu Eflâtundan ayıran en önemli özellik Aristo'nun siyaseti pratik felsefeye koyarak günlük tecrübelerden faydalanarak, siyaseti ideal (ütopik) düzeyinden soyutlamasıdır (Aristoteles, 1999, 27-29). Bunun anlamı Eflâtun'un daha idealist bir siyaset tasavvur ettiği, Aristo'nun da daha gerçekçi bir teori ortaya koyduğudur (Aristoteles, 2002, 36-41). Yönetim şekillerine gelince; Aristo Eflâtundan farklı olarak karma bir yönetim anlayışı benimsemiştir, sadece birinin en ideal devlet yönetimi olduğunu savunmamıştır (Korkut, 2015, 61). Fârâbî ideal ile gerçeklik arasında uzlaştırma pozisyonunda yer almaktadır. Hem Eflâtunun ideal boyutunu hem de Aristo'nun pratik felsefe anlayışını esas almıştır (Korkut, 2015, s. 84). Başka bir görüşe göre Fârâbî'nin siyaset felsefesinin kökenleri birçok açıdan Eflâtun ve Aristo'ya değil, Yeni Eflâtunculara dayanmaktadır (O'Meara, 2003, s. 203; Korkut, 2015, s. 66).

Fârâbî'nin siyaset felsefesindeki bazı konularda Çağdaş Yunan filozoflarından Eflâtun ve Aristo'dan etkilendiğine dair bazı örnekler vermek konumuzun bu kısmını daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Fârâbî felsefesindeki: insanların bir araya gelmesinde ki en önemli etkenin ihtiyaçlarının giderilmesindeki zorunlu işbirliğinin olduğu, ailenin toplum-

sal çevrenin bir ögesi olması, şehrin sosyal yapılanması ile bedendeki organların dizilişi arasındaki benzerlikler ve toplumun kendi amaçlarına yönelik davranışları hakkındaki görüşlerin Eflâtun ve Aristo'da da mevcut olduğunu bilinmektedir (Fârâbî, 1985, 117-119; 1968, 53; 1993, 69; 1995, 43-45; 1993, 40-41).

Erdemli şehir konusunda toplumun eksik ve olgun şeklindeki ayrımının Aristo'dan, erdemli toplumun en küçük birim olan "medine"de (şehir) oluşturabileceğine dair fikri Eflâtun'dan çıkarıldığı bilinmektedir (Korkut, 2015, s. 289). Fârâbî'nin erdemli şehrin ilk başkanlık makamı için belirlediği filozof-kral görüşünün Aristo çizgisinden ziyade Eflâtun çizgisinde hareket ettiğini söyleyebiliriz (Korkut, 2015, s. 299). Fârâbî'nin filozof-peygamberinin özellikleri Eflâtun'un *Cumhuriyet* kitabında zikrettiği filozofun sıfatlarıyla uyumlu bir yapı arz etmektedir (Fârâbî, 1985, 122-129; 1995, 96; Platon, 1995, 170-188). Toplumsal yapıda kastedilen köle-efendi ilişkisinde de Eflâtun'a nazaran Aristo takip edilmiştir (Fârâbî, 1993, 40). Erdemsiz cahil şehirlerin isimlendirilmesi ve içerikleri Eflâtun ve Aristo'nun ilgili tasnifine dayanmaktadır (Korkut, 2015, s. 367). Keza cahil şehirlerinin tasnifinden ilkinin zorunluluk şehri olması Eflâtun'un sınıflandırmasından etkilenerek olmuştur (Fârâbî, 1985, 132; 1993, 88; Platon 1995, 60-63). Fârâbî'nin demokratik şehir için kullandığı özgürlük kavramını (cemaiyye), Eflâtun da aynı şekilde ifade etmiştir (Fârâbî, 1993, 99; Korkut, 2015, s. 431). Eğitim metodu olarak zikrettiğimiz ödül ve ceza yöntemi Eflâtun, Aristoteles ve Durkheim tarafından da kullanılmıştır (Çelikkol, 2/2010, s. 113). Sonuç olarak Fârâbî'nin hakiki amacı gerçek filozofların arasında ayrım olmadığını kanıtlamaktır. Fârâbî bu maksatla *Eflatun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması* adıyla bir eser kaleme almıştır ve doğru şekilde anlaşılan din ile gerçek felsefe arasında çatışma olamayacağını anlatmıştır (Yücel Klasikler Dizisi, 2017, s. vi).

Fârâbî siyaset felsefesinin özgün yönlerini ve kökenlerini bazı açılardan Yunan filozoflardan farklı olarak ele almıştır (Gutas, 2000, s. 101; Korkut, 2015, s. 67). Kaynakları Yunan filozofları olmasına rağmen eşsiz bir siyaset felsefesi oluşturmuştur. Küçük bir örnek verirsek; Fârâbî tarafından kullanılan "medina (şehir)" kelimesiyle Eflâtun ve Aristo'nun kullandığı "polis" kelimesi farklı anlamlara gelmektedir. "Medine"nin "polisten"ten farkı daha geniş bir toplumu ve coğrafyayı kapsamasıdır (Yücel Klasikler Dizisi, 2017, s. xix/xx).

Âdil savaş (cihad) konusunda ise Fârâbî diğer felsefecilerden bariz bir şekilde ayrılmaktadır. Eflâtun ve Aristo'nun tanımına göre âdil savaş sadece erdemli şehrin savunulmasında ve içe dönük eğitim politikasında kullanılmaktadır (Korkut, 2015, s. 348). Çünkü Eflâtun insanî mükemmelliğe yaratılış bakımından ancak Greklerin ulaştığını, Grek olmayanların eğitilmeyeceğini düşünmüştür. Dolayısıyla erdeme zorlamak açısından onlara karşı savaşa ihtiyaç duyulmamaktadır (Kraemer, 1987, s. 319). Yunan filozoflar âdil savaşın tek amacı bu olduğunu inanmaktalar, fakat bu şekilde mutluluğun dışarıdaki kitlelere aktarılması ve erdemli şehrin istikrarını ve müstakbelini sürdürülmesi açıkça zor görülmektedir.

Bu tür savaş sanatı günümüz uluslararası ilişkileriyle aynı çerçevededir. Bu konuda Fârâbî Eflâtun ve Aristo'ya karşı eleştirel bir tutum takınmıştır ve İslâm'ın cihad öğretisini benimseyerek âdil savaşı dışa dönük tarafıyla şekillendirmiştir (Korkut, 2015, s. 348-354). Bununla birlikte âdil savaş mevzusunda Fârâbî ile Eflâtun ve Aristo arasında böyle bir farkın bulunması, adalete hizmet edecek ve insanı erdemli kılacak adil devletin oluşmasında ve bu devletin muhafazasında ortaya çıkacak bir savaşın haklı olduğu üzerinde aynı çizgide olmalarına engel oluşturmadığı görülmektedir (Husby, 2009, s. 60-63, 80, 83).[8]

Fıkıh Literatüründe Cihad Kavramı ve Âdil Savaş İle İlişkisi

Fârâbi'nin uluslararası ilişkiler alanında kullandığı âdil savaş kavramında cihad teorisinden mi etkilendiği yoksa farklı amaç ve anlamlarda mı kullanıldığını tartışmadan önce İslâm hukukçuların o zamana kadar geliştirdiği cihad kavramından bahsetmemiz doğru olacaktır. Cihad teorisi ilk Müslüman toplumun tecrübesi üzerinden, doktrinin teşekkül ettiği dönemin ihtiyaçları doğrultusunda kurgulanmıştır (Türcan, 2017, s. 306; Özel & Topaloğlu, 1993, s. 527-534). Cihadla alakalı hükümler klasik İslâm hukuk literatüründe füru-ı fıkıh eserlerinin *Kitâbu's-siyer* ya da *Kitâb'l-cihad* başlıklı bölümlerinde incelenmiştir (es-Serahsî, 2009, X/3; İbn Rüşd el-Cedd, I/259-261). Cihadın geniş ve dar olmak üzere iki türlü anlamı bulunmaktadır. Geniş anlamda cihad: Bir Müslümanın Allah yolunda, sırf O'nun rızası için bütün gayretini sarf etmesi demektir. Dolayısıyla cihadın geniş anlamı dört taksime ayrılır. A) Kalp ile cihad – şeytana ve nefsine karşı mücadele, B) Dil ile cihad – ma'rufu emretmek ve münkerden nefyetmek, C) El ile cihad – yöneticiler görevi olup, hukukun uygulanmasıdır. D) Kılıçla cihad – müşriklere karşı yapılan savaştır. Cihadın dar anlamı ise Allah yolunda can, mal, dil ya da başka yöntemle savaşma (kıtâl) hususunda bütün gayretini göstermektir (İbn Rüşd el-Cedd, I/259; el-Kâsânî, 1997, IX/379). Klasik fıkıh literatüründe cihad ile gayrimüslimlerle yapılan savaş kastedilmektedir.

Hanefîlerin dışında mezheplerin çoğunluğu kavram olarak cihadı ve cihadın kapsamında değerlendirdikleri konuları eserlerinde cihad babında, Hanefîler ise siyer babında ele almışlardır (Kavak, 2016, s. 225-230). Savaşı emreden hükmün gerekçesinin ne olduğu âlimler tarafından tartışılmıştır. Bazıları düşmanlık, savaş, savaşmaya güç yetirebilme gerekçesi (es-Serahsî, 2009, X/88; el-Cevziyye, 1983, I/17-18), diğerleri ise küfür olarak belirlemişlerdir (el-Karâfî, 2012, III/387; Şafiî, 2014, IV/343).[9]

8 Savaş teorilerine baktığımızda karşımıza iki önemli kavram çıkmaktadır. Birincisi ius ad bellum savaşın haklı olmasını sağlayan gerekçeleri ve ikincisi ius in bello savaşta kullanılan gücün orantısı ve nasıl uygulanacağı muhtevasına sahiptir. Husby bu ayrımı St. Augustine'nin yaptığını ancak Eflâtuna kadar götürebileceğini söylemektedir. Bu ayrım Eflâtunda genel olarak bulunmaktadır. Husby, 2009, s. 63. Ereker, 2004, s. 2. Rosenthal Fârâbî'nin siyasi düşüncesi Eflâtun, Aristo ve İslâmî fikirlerin bir sentezi olduğunu söylemektedir. Rosenthal, 2005, s. 179

9 Hanefîlerden Cessâsta bu görüştedir. el-Cessâs, 1/261. Bütün görüşlerin delileri için bk., Yaman, 1998, s. 113-127

Cihadın sürekli savaş ilkesi olduğuna naslara dayanarak temellendirilmiştir. Naslarda bu ilkenin vücubu (gerekli olması) tedrici bir süreçten geçmektedir, her bir aşamanın bir öncekini neshettiğini görülmektedir (Türcan, 2017, s. 293). İlk aşamada Allah Peygamber aleyhisa selama yalnızca müşriklere dini tebliği etme, güzel muamelede bulunma ve onlardan yüz çevirmeyi emretmiştir. Ayetlerde "şimdilik onlara güzel muamele et" (Hicr 15/85) ve "Sana emredileni ilan et ve müşriklerden yüz çevir" (Hicr 15/94) emirleri yer almıştır. İkinci aşamada müşriklerle kuvvete başvurmadan güzel öğütle mücadele edilmesi emredilmiştir. "Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel biçimde mücadele et" (Nahl 16/125) ayeti bu emir için gönderilmiştir (el-Mâverdî, XIV/105-107; es-Serahsî, 1971/1972, I/188).

Diğer aşama ise Medine'ye hicretten sonra başlamıştır. Savaşı karşı taraf başlatması koşuluyla Müslümanlara savaş izni verilmiştir, saldırmayanlarla savaşmamaları emredilmiştir (el-Mâverdî, XIV/105-107; es-Serahsî, 1971/1972, I/188). Şu ayetler bunu kanıtlamaktadır; "Sizinle savaşanlara karşı Allah yolunda siz de savaşın" (Bakara 2/190) ve "Şayet onlar barışa yanaşırlarsa, sen de barıştan yana ol ve Allah'a tevekkül et" (Enfâl 8/61). Dördüncü aşamada ise haram aylar dışında savaşın Müslümanlarca başlatılması emri gelmektedir. Bu aşamada artık Müslümanlar cihad etmeye çağırılmıştır. "Haram aylar çıkınca müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün" (Tevbe, 9/5) ayeti kılıç ayeti olarak bilinmektedir ve savaşı emreden ilk ayettir (el-Mâverdî, XIV/109-110; es-Serahsî, 1971/1972, I/188). Son aşamada ise "Fitne ortadan kalkıncaya ve din yalnızca Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın" (Bakara 2/193) ayetiyle, Lâ ilâhe illallah deyinceye kadar insanlarla savaşma emrolundular (el-Mâverdî, XIV/110; es-Serahsî, 1971/1972, I/188). Bu aşamada arık Müslümanlara mutlak olarak cihad emredilmiştir. Sonuç olarak her aşamadaki yeni gelen ayet bir öncekini neshetmiştir ve son ayet cihadın kıyamete kadar zorunlu olduğunu göstermektedir (Türcan, 2017, s. 294).

Cihad hükmüne Müslüman, erkek, âkil, bâliğ, sağlıklı ve kendi savaş masraflarını ve ailesinin nafakasını karşılayan kişi yükümlüdür, hükmü de farz-ı kifayedir. Genel seferberlik halinde ise herkes için zorunludur, farz-ı ayndır (es-Serahsî, 1971/1972, I/187-189; el-Kâsânî, 1997, IX/379-382).[10] Cihad yükümlülüğünden ancak çocuk, kadın, yaşlı, hasta, özürlüler ve İslâm devletinde yaşayan gayrimüslimler muaftırlar (İbn Kudâme, 2004, XII/423-425). Müslümanlara yükümlülük olarak vaz edilen cihadın, Kitap ve Sünnet'teki nihai düzenlemenin ve âlimlerin ittifakıyla, azami süresi yılda bir defa olmak üzere yerine getirilmesi gerekmektedir. Bu süre Hz. Peygamberin uyguladığı her yıl bir savaşa çıkma eyleminden alınmaktadır (es-Serahsî, 2009, X/3-4, eş-Şîrâzî, 2003, III/425). Eserlerden yola çıkarak cihadın üç farklı muhataplardan söz edilebilir; kâfir – harbî (gayrimüslimler), bâğîler ve mürtedlerdir (es-Serahsî, 2009, X/3).

10 Bazı görüşlere göre cihadın mendûb veya tatavvu' olduğunu söylemişlerdir. el-Cessâs, 2003, VII/5

Klasik fıkıh âlimleri yeryüzünü iki parçaya ayırmışlardır: Müslümanların egemenliğine de olan dârulislâm (ümmetin birliğini temsil eden) ve bu sınırların dışında kalan dârulharb (ed-Debûsî, 2006, 92; Özel, 2011, s. 73-135). Gayrimüslimlerle olan ilişkiler ancak anlaşma yapıldığı takdirde mümkün olabilecektir, barışa dayalı uluslararası ilişkiler klasik fıkıh düşüncesinde bulunmamaktadır. İslâm düşüncesinde gayrimüslimlerle ilişkilerde savaşın asıl, barışın ise diğer yollarla gerçekleştiği görülmektedir (Türcan, 2017, s. 292-293). Herhangi bir barış olmadığı sürece, ilişkiler savaş hukukuna dayalı olarak gerçekleşmektedir. Ancak, gayrimüslimlerle yapılan anlaşmalar emân – güvence/himaye anlamına gelen anlaşmayla olmaktadır. Emân kendi içinde iki guruba ayrılmaktadır: geçici ve sürekli emân. Geçici emân Müslümanın veya devlet organlarının gayrimüslim bireye veya topluluğa mal ve can emniyeti için verdiği güvencedir (İbn Kudâme, 2004, XII/499-502; el-Kâsânî, 1997, IX/416; el-Mâverdî, XIV/297). Geçici emân'ın ikinci kısmı ise savaş halinde karşılıklı ateşkes sözleşmesi (hüdne) yapılmasıdır (es-Serahsî, 1971-1972, I/191; 2009, X/96).[11] Ateşkesin (hüdne) süresinin ne kadar olacağını dair görüşler farklılaşmaktadır. Çoğunluk Müslümanların ihtiyaç ve maslahatına göre süre belirleneceğini, Şafiler ise on yıldan fazla olamayacağını savunmuşlardır (İbn Kudâme, 2004, XII/591; el-Mâverdî, XIV/350-352). Sürekli emân ise zimmet sözleşmesini (akdu'z-zimme) kapsamaktadır. Zimmet anlaşması gayrimüslim bireylere İslâm devletinin vatandaşlığını kazandırıp, din, mal ve can güvenliklerini sağlamaktadır. Karşılığında ise onlardan cizye (ödeme) alınmaktadır. Cizye'yi sadece âkil, bâliğ, ve hür erkek gayrimüslimler ödemeliler. Zimmet sözleşmesinin Arap müşrikler hariç bütün gayrimüslimlerle yapılması öngörülmektedir (İbn Kudâme, 2004, XII/655; el-Kâsânî, 1997, IX/426).

Klasik fıkıh âlimleri cihad sanatının bir süreç içerisinde gerçekleştiğini belirtmektedir. İslâm'da cihad sadece karşı tarafla gidip savaşmak anlamında gelmemektedir, bundan önce bazı aşamaların gerçekleşmesi gerekmektedir. Muhâsara zamanında ilk önce gayrimüslimler İslâm'a davet edilmektedir, kabul etmedikleri takdirde onlarla zimmet anlaşması yapılır ve gayrimüslimler cizye verirler. Eğer bu da reddedilirse son seçenek olarak savaş ilan edilmektedir (İbn Kudâme, 2004, XII/661-662; İbn Rüşd el-Hâfid, 1985, I/314-315).

Sonuç olarak yukarıda klasik İslâm dünyasının cihad algısını, aşamalarını, kurallarını arz ettik. Diğer devletlerle olan ilişkiler cihada dayalı olmakla birlikte buradan Müslümanların savaştan beslendiği anlamı çıkmamaktadır. Burada en önemli nokta klasik dünyanın taraflar arasındaki ilişkileri savaşa dayalı olarak yorumlamasıdır. Yani birçok düşünür savaşı toplumların tabiatının bir parçası olarak, barışı da savaşsızlık hali değil savaşa hazırlanma süreci

11 Âlimler hudne'nin vucubiyeti ancak zaruri durumlarda gerçekleşmektedir. Böyle bir zaruretin bulunmadığı durumlarda hudne câiz değildir. Dolaysıyla klasik âlimler hudneyi savaşa hazırlık (manen savaş) olarak gördükleri için böyle bir zarureti ortaya koymaktadırlar, aksi takdirde cihadın vücûbuna ters düşmektedir. İbn Rüşd el-Hâfid, 1985, I/313

olarak görmekteydiler (Platon, 1998, I/2-3). Klasik fukahâ (fıkıh alimleri) savaş halinde uygulanacak bütün kuralları ve aşamaları bildirerek, savaşı düzensizlikten kurtaran bir düzen, disiplin ve denetim ortamını kurmuş ve savaş hukukunu geliştirmiştir. Böylece İslâm dini bir zorunluluk olarak yayılırken onu savaşın kötü yönlerine karşı (saldırganlık riski vb.) korumuştur (Türcan, 2017, s. 365). Günümüz çağdaş doktrininde barışa dayalı uluslararası ilişkiler uygulanmaktadır. Bu, çağdaş dünya için yeni bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.[12] Bazı çağdaş düşünürler bu modern teoriye dayanarak klasik cihad doktrinini yorumlamakta ve gayrimüslimlerin Müslümanlara savaş açmadıkça Müslümanlar için savaşın vacip olmadığı fikri ortaya atmaktadırlar (Özel, 2011, s. 63-62 ,35-43). Çağdaş âlimlerin ve akademisyenlerin cihad kavramına dair yaklaşımları üç farklı kategoride ele alınabilir. Burada zikredeceğimiz yaklaşım Doç. Dr. Özgür Kavak'ın taksimi olacaktır. O, modern dönemde cihad kavramına dini düşünce çevresinde "savunmacı", "indirgemeci" ve "radikal" olmak üzere üç farklı yaklaşımın ortaya çıktığını söylemektedir (Kavak, 2016, s. 246-257).[13]

Klasik fıkıh literatüründe cihadın hangi anlama sahip olduğunu, hangi amaçlarla gerçekleştiğini, kime karşı yapıldığını ve konunun diğer bölümlerini anlattıktan sonra, Fârâbî'nin âdil savaş teorisi ile cihad ilişkisinden bahsetmemiz gerekmektedir. Klasik fıkıhta cihad teorisi hem doğal reflekse (güç, hâkimiyet) hem de İslâm'ın devlete yüklediği tebliğ görevini yerine getirme idealine göre şekillenmiştir (el-Mâverdî, 1989, 12-13). Fârâbî İslâm entelektüel ortamında yoğrulduğu için, cihatta olduğu gibi âdil savaşata da uluslararası ilişkilerin tabii durumunun savaş durumu olduğunu düşünmüştür. Ayrıca erdemli şehirde var olan erdemlilik vasfını dışarıda olan şehirler de tebliği edilmesi gerektiğini söylemiştir (Fârâbî, 1993, 106; 1995, 82; 1993, 76-77).

Fârâbî'nin cihad teorisinden habersiz olduğunu söylemek, ikinci muallim olarak anılan Fârâbî'ye haksızlık olacaktır. Zira kendi eserlerine baktığımızda onun "cihad" ve filozof-peygamberin özellikleri bağlamında zikredilen "cihad yapabilme gücü" kavramı Peygamber aleyhisselamın yaptığı savaşlar ve cihadlar örneğinden türemektedir (Korkut, 2015, s. 345). Ayrıca Fârâbî'nin felsefe ve din arasında kurduğu ilişkide erdemli dini İslâm dini olarak telakki etmiştir. Aynı şekilde âdil savaş ve cihad kavramları arasında da benzerlik kurmuş olduğunu söylemek mümkündür (Korkut, 2015, s. 353-354). Sonuç olarak cihadı İslâm dininin emrettiği bir savaş türü olarak görürsek âdil savaş da erdemli dinin emrettiği savaş olacaktır.

12 Barışın modern dönem icadı olarak kabul edilmektedir. Maine, 1890, s. 8. Uluslararası ilişkilerin gelişimi için bk. Shaw, 2011. İslâm dininin uluslararası ilişkilerdeki temel tavrı tebliği ve davettir. Yaman, 1998, s. 78-80; 1998, 1, s. 128-136

13 Yaklaşık olarak benzer sınıflandırma için bk., el-Karadâvî, 2009. Öztürk, 2017, s. 99-163. Yakın zamanda yayınlanan ve bu yaklaşımlardan etkilenerek oluşturulan makalede dördüncü cihad kavramı yaklaşımı da eklenmiştir. Makalede İslâmofobiğin bir unsur olarak cihad kavramına getirdiği yaklaşım öne sürülmektedir. Allahdad, 2019, s. 7-30

Yukarıda Müslümanların hâkim olduğu yerleri dârulislâm olarak adlandırmıştık. Fârâbî'de en büyük erdemli şehrin erdemli yeryüzü devleti modelinin olduğunu, onun da İslâm'ın evrensel hâkimiyet idesinden (dârulislâm'dan) esinlendiğini söyleyebiliriz. İslâm'ın geniş devlet tasavvuru Eflâtun ve Aristo'nun devlet yapısının sınırlarından daha geniş bir devlet anlayışına işaret etmektedir (Walzer, 1985, s. 239-245). Fârâbî erdemli şehrin ögeleri arasına mücahitleri de katmıştır. Mücahitler, savaşçı (mukatil), koruyucu (hafaza) veya onların yerine kaim olan kimselerdir (Fârâbî, 1993, 65). Fârâbî'nin mücahit kavramını ve işleyişini İslâm ilmi birikiminden aldığını görmekteyiz. Fârâbî "cihad"ta olduğu gibi mücahitler sınıfını gerek şehrin içinde gerek dışında (savunma dışında) erdemli şehrin bekası için gerekli görmüştür (Cihan, 2016, s. 170).

Modern dönemde, cihad anlayışıyla Fârâbî felsefesinin bağdaşıp bağdaşmadığına ve âdil savaş ile cihadın ilişkilerine dair görüşler öne sürülmüştür. Bu olgu modern Fârâbî araştırmacıları arasında farklı yorumlara sebebiyet vermiştir. Sweeney bu yorumları gruplar halinde sıralamıştır (Sweeney, 2007, s. 543-545). Charles E. Butterworth'ün Fârâbî'nin âdil savaş teorisini İslâm dininin cihad öğretisiyle uzlaştırma girişiminde bulunduğunu söylemektedir (Butterworth, 2011, s. 54-55, 64-68; 1990, s. 93-94).[14] Yani Butterworth Fârâbî'nin cihad fikrine yakın olduğu ileri sürmektedir. Bu fikre Anna Lambton da katılmaktadır. O, Fârâbî'nin Kur'an'dan ayetler getirmediğini, sadece İslâm hukukundan ve tarihinden bazı kavramları kullandığını söylemektedir. Onun amacı insanlara İslâm hukuku ile klasik siyasi felsefesinin uyumunu göstermek ve klasik siyaset felsefesi geleneğinin Yunanlardan çok Müslümanlara ait olduğunu göstermektir (Lambton, 1981, s. 317-318).[15] Burada Mehmet Aydın'ın görüşünü zikretmemiz isabetli olacaktır. Ona göre Fârâbî'nin savaşla alakalı görüşleri cihad düşüncesine yakındır ve cihad doğru yolda olmayanların mutluluğu için meşru bir seçenektir. Böyle bir savaşın da Fazilet Savaşı olduğunu ve Peygamber aleyhisselamın savaşlarına benzediğini bildirmektedir (Aydın, 1979, s. 311).[16]

İkinci bir yorum Joel Kraemer'den gelmektedir. Kraemer'a göre Fârâbî'nin görünüşte kendi felsefesini cihad gibi İslâmî kavramlarla desteklediğini söylemektedir. Ancak İslâmî bir kavram olan cihad aklında bile bulunmamaktadır, ancak aklında başka bir savaş kavramı vardır: erdemli şehrinin korunması için erdemli toplum tarafından istenilen savaş. Fârâbî cihad kavramını İslâmî anlamda kutsal bir savaş olarak değil özel bir şekilde felsefi manada kullanmıştır (basitçe savaş). Dolaysıyla cihad felsefesi (jihadist) erdemli şehrin rejimini koru-

14 Bu görüşe yakın olarak Muhsin Fârâbî'nin cihad kavramını rasyonel bir şekilde desteklediğini ve Eflâtun ve Aristonun savaş örtilerini tadil ettiğini söylemektedir. Mahdi, 2001; 1987

15 Lambton Fârâbî'nin eserlerinde ki cihad kavramını kutsal savaş olarak tercüme etmektedir. Lambton, 1981, s. 321

16 Cihana göre böyle bir yorum Fârâbî için aşırı olduğudur. O burada zikredilen dini anlamda cihadın olmadığını iddia etmektedir. Cihan, 2016, s. 173

maktadır ve Fârâbî yönetimin şeriatla değil felsefe ile filozofun yönetimiyle gerçekleşeceğini söylemektedir (Kraemer, 1987, s. 290-293, 304).[17]

Üçüncü görüş ise Josua Parens'a aittir. Onun düşüncesine göre Fârâbî özellikle cihad kavramına değil genel olarak fıkıhçılara ve onların bazı konularına eleştiri getirmiştir (Parens, 2016, s. 58). Cihadın saldırganlık hükümlerine, iman-küfür ve dârulislâm - dârulharb ayrımı gibi meselelere karşı çıkmıştır. Fakat belirtmemiz gerekir ki o bu uygulamaların İslâmî olamayacağını yüksek sesle duyurmamıştır. Parens'in gözünde Fârâbî eğitimcidir, devrimci değildir (Parens, 2016, s. 58).[18] Buna ek olarak Fârâbî'nin cihad kavramına kıyasla diğer kavramları daha çok ön plana çıkarmıştır, mesela cihad kavramından çok adalet kavramını savunmuştur (Parens, 2016, s. 69).[19] Klasik cihad anlayışındaki fitneyi ve şirki ortadan kaldırmaktan ziyade, Fârâbî cihadın anlamının eğitimi ve öğretimi öncelemek, insanları ahlak ve mutluluğa yöneltmek olduğunu ifade etmiştir (Parens, 2016, s. 72-73). Parens kendi eserinde Butterworth ve Kraemer'in Fârâbî'nin âdil savaş düşüncesi hakkındaki görüşlerini belirtmiştir, ancak kendisi âdil savaşın reel-politik boyutlarına dair belirli görüşler vermekten çekinmiştir (Parens, 2016, s. 61-64). Parens'in görüşleri Fârâbî'nin âdil savaş ile cihad anlayışının tamamen farklı olduğuna, âdil savaş kavramının şehrin sadece içe dönük ahlaki ve psikolojik boyutuyla alakalı olduğuna ve şehrin sadece iç istikrarıyla alakalı olduğuna dayanmaktadır. Ancak bu erdemli beynelmilel devletin inşasına yön veren siyasi olguların görmezden gelinmesine sebep olmaktadır (Korkut, 2015, s. 356).[20]

Diğer bir yandan Sweeney'in kategorilerinde bulunmayan iki farklı isim zikretmemiz faydalı olacaktır. Brague Fârâbî'nin insan varlığının doğal yapısının barışla bir arada olacağı şeklindeki fikrini kabul etmediğini söylemektedir. Zira o savaşın (saldırgan savaş) erdemli şehrin bir parçası olduğunu kabul etmiştir (Brague, 2010, s. 14).[21] Fakat diğer taraftan savaşın meşru nedeninin sadece fetih, güç veya köleleştirmeye dayalı olduğu bir anlayış (veya İslâm'ın evrensel geçerliliği olduğu gerekçesiyle) ve İslâmî kanunları yayma hedefi

17 Kraemer Fârâbî'nin cihad kavramını İslâmî açıdan din savaşı olarak kullandığını bütün şekliyle yalanlamıyor, ancak o cihad terimin anlaşılması metinlerin bağlam açısından yorumlanması gerektiğini düşünmektedir.

18 Parens Fârâbî İslâm'ın yayılması ve şirkin kökünü kazılması için klasik saldırganlık cihadına izin vermediğini iddia etmektedir. Parens, 2016, s. 73. Ayrıca mutluluğun zorla elde edilmesi veya yayılması diğer milletler arasında savaş aracılığıyla (saldırganlık cihadıyla) sorunlu olduğunu Fârâbî bildirmektedir. Parens, 2016, s. 76

19 Parens erdemli mücahid bağlamındaki parçayı akıl ve arzunun çatışması bağlamında dile getirilen mücadelenin erdemi sözüyle ilişkilendirerek yorumlamıştır. Böylelikle erdemli mücahidin Eflâtun ve Aristonun ruh, karakter ve erdem eğitimi kadar, Kur'an ve sufiler tarafından kabul edilen nefsin karşısına iç cihad (nefsi cihad) bağlantılı olduğunu açıklamıştır. Parens, 2016, s. 67-72

20 Sweeney'in açıklamasına göre Parens Fârâbî'nin cihad anlayışının reddetmesi İslâm'a zararlı bir etki olduğunu ifade etmektedir. Sweeney, 2007, s. 547. Parens, 2016, s. 4

21 Brague Fârâbî'ye göre savunma savaşı erdemsiz şehrin görevlerindendir. Başka bir yönden saldırganlık savaşı erdemli yöneticinin aktivitelerinden olduğunu kabul etmektedir.

olan emperyalistik bir cihad anlayışını reddetmiştir (Brague, 2010, s. 14-15).[22] Fârâbî önceki felsefecilerden farklı olarak haklı savaşın nedenlerinin adalet ve savaş sanatının erdemli uygulamaları olduğunu tasavvur etmektedir (Brague, 2010, s. 15).[23] Johnson ise Fârâbî'nin âdil savaşla ilgili açıklamalarının fıkıh literatüründen daha kapsamlı olduğunu aktarmaktadır. O Fârâbî'nin dinle ilgili değil devlet yönetimiyle ilgili konuya eğildiğini söylemektedir. Erdemli başkan fıkhın sınırlarında kalan değil felsefenin öncülüğünde hareket eden bir başkandır (Johnson, 2002, s. 72-75).[24]

Son olarak Michael J. Sweeney'in Fârâbî'nin cihad konusundaki görüşlerini nasıl yorumladığından bahsedeceğiz. Sweeney Fârâbî'nin Eflâtun ve Aristo'nun toplumu mutluluğa zorlamak açısından kullandığı savaş öğretilerinden bazı çelişkiler olduğunu düşündüğünü ve bu sebeple toplumu mutluluğa zorlamanın felsefi sorununu din ile çözüme kavuşturmaya çalıştığını belirtmiştir (Sweeney, 2007, s. 543-545). Fârâbî toplumu mutluluğa yönelmek için kullanılan zor kullanma yöntemine yeni bir bakış getirmeye çalışmıştır. Retorik ve yasayı ikna aracı olarak öneren Aristo'nun yönetimine Fârâbî savaş sanatını da üçüncü olarak eklemiştir (Sweeney, 2007, s. 557).[25] Fârâbi Eflâtun ve Aristo'yu, savaş sanatını sadece ideal devletin savunulmasıyla sınırlı tuttukları için eleştirmekten geri durmamıştır (Sweeney, 2007, s. 566). Filozofların tersine Fârâbî bu sınırı (Aristo'da sınır aile olarak belirlenmiştir) daha çok genişletmeye çalışarak, ideal şehirden erdemli ümmet topluluğuna genişletmiştir. Yani felsefi sınırını zorunlu olarak dinin sınırına dayandırmıştır. Bu sebeple mutluluk için eğitimin zorunlu şeklini de genişletmiştir. Bu açıdan felsefi nazardan ziyade dinin erdemli şehrin eğitimine ve mutluluğuna entegre edilmiştir. Dolaysıyla din olmaksızın erdeme zorlanmanın evrenselliğine yönelik felsefi eğitim tamamen baskıcı bir hale gelecektir (Sweeney, 2007, s. 566-571). Bu yüzden Fârâbî erdemli şehirde evrensel âdil savaş ilkesini oluşturmak için İslâm'da mevcut olan cihad kavramını kullanmıştır. Cihad felsefi anlayıştaki âdil savaşın temsilidir. Temsilin derecesi hakikatten düşük olduğu için cihad da mükemmel olmayan bir âdil savaştır (kusurlu savaştır). Bu açıdan Sweeney âdil savaş ile cihadın paralel olarak çalışması ve birbirlerini sınırlandırması (din nasıl ki filozofun erdeme dair evrenselliğini sınırlandırıyorsa, felsefe de hâkim olarak dinin ve cihadın yerini sınırlandıracaktır) gerektiğini

22 Fârâbî bütün dinlerin aynı olmadığını (felsefi hakikatin kişiler arsında farklı açılardan algılandığını/tevarüz edildiğini) dile getirmiştir.

23 Brague göre Fârâbî cihad ve harb kavramlarını belirsiz şekilde kullandığını, bu da kavramlara metin bağlamından uzak belli bir anlam verilemeyeceğini söylemektedir. Brague, 2010, s. 13

24 Cihan bu görüşü haklı görmektedir. Cihan, 2016, s. 174

25 Mutluluğa dönük ahlaki alışkanlıkların kazanılması açısından iki kitle, gönüllüler ve gönülsüzler ortaya çıkmıştır. Gönüllülere retorik ve ikna yöntemleri, gönülsüzlere de zor kullanma yöntemi uygulanacaktır. Fârâbî, 1995, 75-76

düşünmektedir (Sweeney, 2007, s. 568-570).[26] Cihad Fârâbî'de erdemli yöneticiye erdem adına erdemsiz şehirlere karşı verilmiş bir inisiyatif/girişim olarak görülmektedir (Sweeney, 2007, s. 569).[27] Sonuç itibariyle Sweeney tespit ettiği görüşlerde: Joel Kraemer'in cihad ve âdil savaşı farklı görmediği (Fârâbî felsefede âdil savaş anlamını din de cihad anlamının yerine getirdiği), aynı şekilde Joshua Parens'in Fârâbî'nin felsefi cihadını imkânsız gördüğünü söyleyebiliriz. Sweeney bu nedenle cihadın erdemli şehrin, ümmetin ve evrensel milletin yayılmacı bir savaş olarak telakki edilmesi ile âdil savaş anlayışının uyum içinde olduğunu vurgulamaktadır (Sweeney, 2007, s. 569-570). Son olarak Fârâbî'nin kesintisiz bir yayılmacı cihadı önermediğini, durumlara, zamanlara, koşullara bakılarak sürecin işlemesinin tarafında olduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç

Siyaset kavramını - onu geleneksel anlamından koparmaksızın - felsefi anlamı yükleyen ilk İslâm siyaset filozofu Fârâbî'dir. Siyaset felsefecisi olarak Fârâbî uzun asırlar boyunca uykusunda kalan siyaset felsefesini yeniden düşünce dünyasına kazandırmıştır. Bu ilmi birikimi ortaya çıkarmak için genel olarak Antik Yunan felsefecileri, özenle Eflâtun ve Aristo geleneğini iyice okumuş ve kavramıştır. İslâm ilim geleneğinin havzasında yoğrulmuş ve bilgi sahibi olmuştur. Fârâbî'ye has olan fikirlerden erdemli şehir anlayışı, ona özel bir şöhret vermiştir. Erdemli ve erdemsiz şehirlerin kurulması, yönetilmesi, eğitilmesi, şehrin itikadi, ameli ve ahlaki koşulları, sınıflandırılması, yöneticileri - filozof peygamber ile filozof kral - gibi konuları Fârâbî genel çerçeveyi en iyi şekilde sunmaya çalışmıştır.

Makalenin yazılma gayesi olan âdil savaş sanatını Fârâbî'nin anlattığı tarzda incelemeye çalıştık. Âdil savaş konusunda bu savaşın kime karşı, kim tarafından ve hangi amaçla yapıldığına dair cevaplanması gereken sorulara cevap bulmaya çalıştık. Makale iki ayrı bölümden oluşmaktadır. Birincisi felsefenin geniş tabiriyle Eflâtun ve Aristo'nun Fârâbî'ye etkisi ve âdil savaşa ne oranda etkilerinin olduğunu veya olmadığını anlatmaktır. İkinci noktası ise İslâmî düşünce ile Fârâbî'nin bağlantısından yola çıkarak, İslâmî kaynaklarda geçen cihad kavramının âdil savaş kavramıyla olan ilişkisi ve buna dair modern yorumları ortaya koyarak açıklamaya çalışmaktır.

Fârâbî Doğu ve Batı düşünürlerinin görüşlerinin de etkileriyle kendi felsefî düşüncesini oluşturmaya çalışmıştır. Fârâbî'nin felsefesinin sentezine baktığımızda Antik Yunan felsefesinin ne kadar etki ettiğini kavramlar, düşünce ve ilimler tasnifinde de görmekteyiz. Âdil savaş konusunda ise Fârâbî savaşı dışa dönük bir unsur olarak tasarlarken, kendisinden önceki

26 Fârâbî'ye göre nasıl ki din hakiki felsefeyi taklit ediyorsa, öyle cihad da âdil savaşın taklidin yapmaktadır.

27 Erdemli başkan din vasıtasıyla toplumun ahlaki eğitimi üzerinde sorumludur.

felsefecilerde bunun tam tersi içe dönük savaş düşüncesi vardır. Fârâbî geleneksel İslâmî ilimleri özel olarak fıkıh ve kelamı ilm-i medeniye (felsefe-siyasete) yani yardımcı ilimlere koymuştur. Bu tür ilimlerin kavram bazında çokça örneklerine rastlamaktayız. Mesela cihad kavramını eserlerinde kullanmıştır. Ancak o kavramların içinde barındığı anlamı kendi felsefesine dâhil edip etmediğine dair farklı yorumlarla karşılaşmaktayız. Bazıları cihad ile âdil savaş kavramlarını aynı anlamda kullanıldığını, bazıları bu görüşe karşı çıktığını, diğerleri ise felsefecilerde âdil savaşın daha dar bir anlamı kapsadığından dolayı Fârâbî'nin erdemli millet toplumunu kapsaması için âdil savaşa cihad anlamını yüklemiş olduğunu iddia etmektedirler. Fârâbî'de âdil savaş şehrin dış politikasını oluşturmaktadır. Fârâbî felsefeyi hakikat, dini de onun bir görünümü olarak saydığından – felsefi ve dini kavramları da tamamen buna uygun olarak kullanmıştır. Genel olarak Fârâbî'yi felsefe unsurunu, bilhassa din unsurunu kullanmadan anlamak zor olacaktır. Bununla birlikte unutmamalıyız ki Fârâbî İslâm topraklarında ve Müslüman toplum arasında yaşayan bir İslâm filozofudur. İslâm siyaset düşüncesinin modern dönemde takıldığı krizlere çözüm bulma noktasında ilham almak için Fârâbî'nin siyasi felsefesine muhtaç olduğunu söyleyebiliriz.

Kaynakça

Allahdad, A. (2019). Perception and interpretation problems of contemporary approaches of the concept of jihad. (*Journal of Education in Muslim Socities and Communities*, *3*(1), 7-30.

Aristoteles (2002). *Politika*. (Tuncay, M., Çev.). İstanbul: Remzi Yayınevi. (1999).

Eudemos'a etik. (Babür, S. Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.

Ayaz, A. (2008). *Fârâbî'de siyaset felsefesi kaynakları ve etkileri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat, Felsefe ve Din, İstanbul.

Aydın, M. (1979). Farabi'nin siyasi düşüncesinde sa'âdet kavramı. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 303-315.

Aydın, H. (2010). Dini-Felsefi temelleri ışığında Fârâbi'nin eğitim ütopyası, *Kelam Araştırmaları*, *8*(1), 123-150.

Brague, R. (2010). *Jihad And The Islamic Philosophers: Alfarabi As A Case Study*, Encounter, Rome, N. 354, 2-19.

Butterworth, Ch. E. (2011). *Alfrabi's goal: Political philosophy, not political thelogy, Islam, the state, and political authorty: Medieval ıssues and modern concerns.* (Afsaraddin, A., Ed.) University Maryland, 53-74.

(1990). *Al-Farabi's Statecraft: War and the Well-Ordered Regime*, Journal Title: Cross, Crescent and Sword: The Justification and Limitation of War in Western and Islamic Tradition, 79-100 (Johnson, J., Kelsay, J., Ed.) New York: Greenwood Press.

Cihan, A. K. (2016). Fârâbi'nin savaş teorisi. *Diyanet İlmi Dergi*, *52*(1) 167-180.

Çelikkol, S. (2010). Farabi'nin toplum görüşü. *Bilimname*, *19*, 99-115.

ed-Debûsî, Î. (2006). *Te'sîsü'n-Nazar*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.

el-Cessâs, R. (2003). Şerhu Muhtasari't-Tahavî, I-VIII, Tahkîk: I. I. Muhammed, *Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye ve Dâru's-Sirâc*, Beyrut.

, *Ahkâmu'l-Kur'an*, İstanbul, 1.

el-Cevziyye, K. (1983). *Ahkâmu ehli'z-zimme, I-II*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn.

el-Karâfî, İ. (2012). *ez-Zehîra*, *I-XIII,* Tahkik: Muhammed Haccî. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî.

el-Karadâvî, Y. (2009). *Cihad fıkhı (Fiqh al-Jihad - Jurisprudence of Jihad)*, Maktabah Wahba, Mısır Kahire.

el-Kâsânî, M. (1997). *Bedâi'u's-sanâî fî tertibi'ş-şerâî*, Tahkîk: A. M. Muavvid ve Â. A. Abdulmevcûd, Dâru'l-Kürtübi'l-İlmiyye, Beyrut .

el-Mâverdî, H. (1989). *el-Ahkâmu's-sultâniyye ve'l-vilâyetu'd-dîniyye*, Tahkîk: A. M. el-Bağdâdî, Mektebetu Dâri ibn Kuteybe, Kuveyt.

, *el-Hâvi'l-kebîr*, I-XVIII, Tahkîk: A. M. Muavvid ve Â. A. Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.

Ensarioğlu, S. (2015). *İslam siyaset felsefesi literatüründe âdil savaş kavramı*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimler, İslam Felsefesi, Bursa.

Ereker, F. A. (2004). İlkçağlardan günümüze haklı savaş kavramı. *Uluslararası İlişkiler*, *1*(3).

es-Serahsî, Ş. (2009). *el-Mebsût, I-XXX*, Tahkîk: Ebû Abdillâh M. H. M. H. İsmâîl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.

Şerhu's-Siyeri'l-kebîr, I-V, Tahkik, Matbaatu Şirketi'l-İ'lânati'ş-Şarkiyye, by. 1972.

eş-Şîrâzî, F. (2003). *el-Mühezzeb*, *I-III*, Tahkîk: A. M. Muavvıd, ve Â. A. Abdulmevcûd, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut.

Fârâbî, T. (1995*). Kitâbu tahsîli's-saâde*, (Bumelham, A., Nşr.) Beyrut: el-Helal.

(1985). *Kitâbü Mebâdii ârâi ehli'l-medînetil fâzıla*. (Nâdir, E. N., Nşr). Beyrut: Dâru'l-meşrik.

(1993). *Fusûlün müntezea*. (Neccâr, F. M., Nşr.). Beyrut: Dâru'l-Meşrik.

(1993). *Kitâbüs-Siyasetil medeniyye*. (Neccâr, F. M., Nşr.). Beyrut: Dâru'l-Meşrik.

(1968). *Kitâbü'l-Mille*. (Mehdî, M., Nşr). Beyrut: Dârü'l-Meşrik.

Felsefetü Eflatun ve Eczauha ve Meratibi Eczaiha min Evveliha ila Ahiriha.

Gutas, D. (2004). *The meaning of madani in al-Farabi's political philosophy.* Melanges de 1 Universite Saint – Joseph. 7, 259-282.

(2000). *Galen's Synopsis of Plato's Laws and Farabi's Talhıs*, Greek Philosophers in the Arabic Tradition, V. Burlington: Ashgate Publishing, s. 101-119.

Husby, T. K. (2009). *Justice and the Justification of War in Ancient Greece: Four Authors*, Classics Honors Papers, Connecticut College, New London, Connecticut Spring, 1.

İbn Kudâme, A. (2004). *el-Muğnî*, I-XIV. Kahire: Dâru'l-Hadîs.

İbn Rüşd el-Cedd, K., *Kitâbu'l mukaddemâti'l-mümehhedât*, I-II. Mısır: Matbaatu's-Saâde.

İbn Rüşd el-Hâfid, K. (1985). *Bidâyetü'l-müctehid venihâyetü'l-muktesid I-II*. İstanbul: Kahraman Yayınları.

J. O'Meara, D. (2003*). Platonopolis, Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press.

Johnson, J. T. (2002). *Holy war idea in western and Islamic tradition.* Penn State University Press.

Kaya, M. (1995). Fârâbi. *TDV İslam Ansiklopedisi.(12),* 145-162.

(1983). *İslâm kaynakları ışığında Aristoteles ve felsefesi.* İstanbul: Ekin Yayınları.

Kavak, Ö. (2016). Fıkıh literatüründe cihad hükümleri ve modern cihad yorumları. (Emin Dağ, A. Ed.) *İç tehdit ve riskler ışığında İslam dünyasının geleceği*. İstanbul: İnsamer.

Kınalızâde, A. Ç. (2007). Ahlâk-ı Alâi'î. (Koç, M., Haz.). İstanbul: Klasik.

Kraemer, J. (1987). The jihad of the Falasifa. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*.

Kutluer, İ. (1989). İslâm felsefesinde ahlâk ilminin teşekkülü. (Doktora Tezi.). Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kelam, İstanbul.

Korkut, Ş. (2015). Fârâbi'nin siyaset felsefesi, kökenleri ve özgünlüğü. Ankara: Atlas Kitap,

Lambton, A. (1981). *State and government in medieval Islam*. Oxford: University Press.

Maine, S. H. S. (1890). *International law*. London: Spottiswoode and. Co.

Mahdi, M. (2001). *Alfarabi and the foundation of Islamic political philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.

(1987). *Alfarabi, History of Political Philosophy.* (Strauss, L., Cropsey, J., Ed.) Chicago: University of Chicago Press.

Özel, A. (2011). İslâm hukukunda ülke kavramı Dârulislâm Dârulharb. İstanbul: İz Yayıncılık.

Özel, A., Topaloğlu, B. (1993). Cihad. *TDV İslam Ansiklopedisi, (7)* 527-534.

Öztürk, M. (2017). Cihad âyetleri: tefsir birikimine, İslâm geleneğine ve günümüze yansımaları. (Ertürk, A., Ed.) *İslam kaynaklarında, geleneğinde ve günümüzde cihad*. İstanbul: Kuramer.

Parens, J. (2016*). An Islamic philosophy of virtuous religions: Introducing Alfarabi.* New York: State University of New York Press.

Platon (1998). *Yasalar I-II*. (Şentuna, C., Babür, S., Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

(1995). *Devlet*. (Sebahattin Eyüboğlu, S. Cimcoz, A., Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.

(2001). *Devlet adamı.* (Boran, B., Karasan, M., Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.

Reisman, D. C. (2004). Plato's republic in Arabic: A newly discovered, passage. *Arabic Science and Philosophy*, (*14)*, 263-300.

Rosenthal, I. J. E. (2005). Fârâbî'nin felsefesinde siyasetin yeri. (Çetinkaya, B. A., Çev.). *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, *18*(2), 169-181.

(1996). *Ortaçağ'da İslam siyaset düşüncesi*. (Çaksu, A., Çev.). İstanbul: İz Yayınları.

Sweeney, M. J. (2007). Philosophy and jihad: Al-Farabi on compulsion to happiness. *The Review of Metaphysics*, *60*(3), 543-572.

Shaw, M. N. (2011). *International law*. Cambridge: Cambridge University Press.

Şâfiî, İ. (2014). *el-Ümm, I-IX*. (Matarcı, M., Nşr.) Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Taşköprîzâde A. E. (2014*). Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye – Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi.* (Müstaik Arıcı, M., Çev.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

Türcan, T. (2017). İslam hukukunun klasik ve çağdaş doktrinlerinde cihad – Savaştan barışa doğru bir evrilme. (Ertürk, A., Ed). *İslam kaynaklarında, geleneğinde ve günümüzde cihad.* İstanbul: Kuramer.

Ülken, H. Z. (1997). *Uyanış devirlerinde tercümenin rolü.* İstanbul: Ülken Yayınları.

Yaman, A. (1998). *İslâm hukukunda uluslararası ilişkiler*. Ankara: Fecr Yayınevi. .

(1998). *İslâm devletler hukukunda savaş*. İstanbul: Beyan Yayınları.

Yücel, H. A. (2017). *İdeal Devlet – Farabi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Walzer, R. R. (1985). Al-Farabi on the Perfect State. Ebu Nasr al-Farabi's Mabadi ara ahl al-madina al-fadıla. *Oxford*.

Hicaz'da Sindli Bir Hadis Âlimi: Muhammed Âbid Es-Sindî*

Merve Öztürk**

Öz: Günümüzde Pakistan sınırları içerisindeki Sind bölgesi, İslâm kültür ve medeniyetinin önemli merkezlerinden biridir. X./XVI. asırda Sind bölgesinde hadis alanında görülen gelişmeler, XI./XVII. ve XII./XVIII. yüzyıllarda devam etmekle birlikte bu süreçte çok sayıda meşhur muhaddis yetişmiştir. Bunların birçoğu XI./XVII. yüzyılın ikinci yarısından sonra hadis ilminde merkezî konuma yükselen Hicaz'a giderek hadis tedris faaliyetlerine katılmışlardır. Hicazlı âlimlerden hadis okuyarak icâzet alan Sindli ulemâ Hicaz merkezli Sind hadis ekolünü oluşturmuştur. Ebü'l-Hasen Nûruddîn Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî (ö. 1138/1726), Muhammed Hayât es-Sindî (ö. 1163/1750), Muhammed Hâşim et-Tettevî (ö. 1174/1760), "Sindî Sağîr" olarak bilinen Ebü'l-Hasen Gulâm Hüseyin b. Muhammed Sâdık es-Sindî (ö. 1187/1773) bu ekole bağlı âlimlerden bazılarıdır. Hicaz merkezli Sindli ulemâ ağı içerisinde yer alan âlimlerden biri de Muhammed Âbid es-Sindî'dir. (ö. 1257/1841) Hadis ilimleri konusunda geniş bilgiye sahip olup fıkhî konularda genelde Hanefî mezhebinin görüşlerine bağlı kalan Sindî, Hicaz ve Hint bölgeleri arasında ilmî irtibatın kurulmasında etkili olmuştur. Bugün Hint alt kıtasındaki birçok hadis isnadının kendisine ulaştığı Sindî, Medine'deki hadis tedris ve telif faaliyetleriyle Hindistan dâhil İslam coğrafyasının farklı bölgelerinden gelen birçok hadis talebesine öncülük etmiştir. Nitekim talebelerine verdiği icazetler ile sebetinde tahsil ettiğini belirttiği hadis kitapları, onun Yemen ve Hicaz'daki hadis tedris faaliyetini büyük ölçüde göstermektedir. Bununla birlikte Mekke ve Medine'ye ilim tahsili için gelen talebelerin onun tedrisatından geçmiş olması da bu bölgelerdeki faaliyetlerini yansıtması açısından önemlidir. Bu çalışmada İslam dünyasının önemli isimlerinden büyük Hanefî fakihi ve muhaddis Sindî'nin çalışmalarını döneminde yapılan diğer faaliyetlerden ayıran durumlar ve hadisle yoğun bir şekilde ilgilenmesi gibi sebepler göz önünde bulundurularak onun ilmî kişiliği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Sindî hadis alanında genellikle ahkâma yönelik çalışmalar yapmıştır. Bu yönü incelenmek üzere *Müsnedü Ebî Hanîfe* üzerine telif ettiği *el-Mevâhibü'l-latîfe* isimli şerhindeki metodu ele alınmıştır. Bununla birlikte 18. yüzyılda hadis ilminde özel yere sahip Hicaz ve Yemen'deki ilim çevreleriyle ilişkisinden hareketle Hicaz Sind hadis ekolüne bağlı diğer ulemâdan ayrılan yönüne işaret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Muhammed Âbid es-Sindî, Hadis, Sind, Yemen, Hicaz.

* Bu tebliğ 2019 yılında tamamlanan "Muhammed Âbid es-Sindî (ö. 1257/1841) ve Hadisçiliği" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

** İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Araştırma Görevlisi.
İletişim: merveztrk91@gmail.com.

Giriş

Hint alt kıtasında İslâm ilim ve kültür tarihine katkı sunan birçok âlim yetişmiştir. Bu âlimler, İslâmî ilimler sahasında kayda değer çalışmalar yapmış ve fikirleriyle kendilerinden sonra gelenlere yol gösterici olmuşlardır. Hint alt kıtası, özellikle hadis çalışmalarıyla dikkat çekmiş, günümüze kadar gelen hadis eğitim ve öğretim merkezleriyle temayüz etmiştir. Bölgede hadis kültürünün yaygınlaşmasında, sünnetin öğrenilip hayata geçirilmesinde öncülük eden âlimlerin hayatlarını, eserlerini ve ilmî kişiliklerini araştırmak bu açıdan önem arz etmektedir. Bu amaçla çalışmada Hicaz, Yemen ve Hint bölgelerinde ilmî çalışmalarıyla meşhur olmuş 19/13. yüzyılda İslam dünyasının en önemli isimlerinden büyük Hanefî fakihi ve muhaddis Muhammed Âbid es-Sindî'nin tanıtılması amaçlanmaktadır. Sindî'nin çalışmalarını döneminde yapılan diğer faaliyetlerden ayıran durumlar ve hadisle yoğun bir şekilde ilgilenmesi gibi sebepler göz önünde bulundurularak gerek kendi eserleri gerekse hakkında yazılan eserler incelenmiştir. Çalışma esnasında Sindî'nin on beş risâlesi ile talebelerine yazdığı dokuz icâzetin yer aldığı *Mecmû' icâzâti ve resâil İmam Muhammed* Âbid *es-Sindî* isimli eser ve Saîd Bekdâş'ın kaleme aldığı Şeyh Muhammed Âbid *es-Sindî el-Ensârî* adlı eser müracaat edilen temel kaynaklardandır.

Meşhur Hanefî fakihi ve muhaddis Sindî, dönemin ilim merkezlerinden biri olan Sind'den çıkarak Hicaz, Yemen ve Mısır gibi bölgelerdeki ilim çevreleriyle irtibatta bulunmuştur. Hayatının büyük bir kısmını Hicaz ve Yemen'de geçiren Sindî, nihai olarak yerleştiği Medine'de kendisini hadis tedris ve telif çalışmalarına vakfetmiştir. Sindî başta hadis ilmi olmak üzere yaptığı çalışmalar, yetiştirdiği öğrenciler vasıtasıyla birçok bölge ile özellikle de Hicaz ve Hint bölgeleri arasında ilmî irtibatın kurulmasında etkili olmuştur. Nitekim bugün Hint alt kıtasındaki birçok hadis isnadı Sindî'ye ulaşmaktadır. Yaşadığı zaman diliminde hadis ilminde öne geçmiş, özellikle isnad konusundaki titizliği ile de maruf olan âli isnad sahibi Sindî, dokuz râvi ile Buhârî'ye ulaştığını ifade etmektedir. Öncelikle Sindî'nin genel hatlarıyla hayatı hakkında bilgi verilerek ilmî kişiliği ele alınacaktır. Fıkhü'l-hadise yönelik eserleri ile fıkhı hadise tatbik metodunu uygulayan Sindî'nin bu yönüyle ön plana çıktığı *Müsnedü Ebî Hanîfe* üzerine kaleme aldığı *el-Mevâhibü'l-latîfe* isimli şerhindeki metoduna dair bilgi verilecektir.

Sindî'nin Hayatı, Eserleri

Hayatı

Sindî'nin tam adı Muhammed Âbid b. Ahmed Âli b. Muhammed Murâd el-Eyyûbî el-Ensârî es-Sindî'dir. Soyu Ebû Eyyûb el-Ensârî'ye ulaşan Muhammed Âbid'i "Ensârî" nisbesiyle vasfedenler olduğu gibi (Muhammed Muhsin et-Terhettî, 2016, 134; Sıddîk Hasan Hân,

1978, III, 171.) Sind bölgesinde dünyaya gelmesi sebebiyle çoğunlukla Sindî nisbesi ile zikredilmekle birlikte (Habeşî, 2004, III, 1704; Ahmed Atiyyetullâh, 1970, III, 522.) ikinci nisbesi farklılık arz edebilmektedir. Nitekim Sind bölgesinde doğmuş olmasına rağmen orada fazla kalmayıp ailesi ile birlikte Mekke'ye göç ettiğinden ötürü Mekkî, (Muhammed Zebâre, 1350, II, 279.) ömrünün sonlarına doğru Medine'ye yerleştiğinden dolayı Medenî, (Abdüşşekûr, 2014, I, 23.) Hazrecî, (Muhammed Muhsin et-Terhettî, 2016, 134.)[1] otuz seneden fazla Yemen'de ikâmet etmesi sebebiyle Yemenî, (Muhammed Muhsin et-Terhettî, 2016, 135; Abdüşşekûr, 2014, I, 23.) yine kadılık görevini yürüttüğü Yemen'in bir bölgesi olan Zebîd'e nispetle Zebîdî nisbesiyle de anılmıştır. Yemenî nisbesi almasında yukarıda belirtildiği üzere orada uzun süre yaşaması, ders halkalarında bulunması ve bazı âlimlerin kendisini Yemenli hocalar arasında zikretmesi etkili olmuştur.[2]

Hindistan alt kıtasında bulunan ve günümüzde Pakistan sınırları içinde bir eyalet olan Sind bölgesinin şehirlerinden Haydarâbâd'ın kuzeyinde yer alan Siyven[3] kasabasında 1190/1776 yılında dünyaya geldi. Sindî'nin ilmî bakımdan yetişmesine katkıda bulunan ilk etken ailesidir. İlim geleneğini uzun nesiller boyu sürdürmüş bir ailede dünyaya gelen Sindî'nin ders aldığı ilk hocası şeyhülislâm unvanı ile anılan dedesi Muhammed Murâd el-Ensârî es-Sindî'dir. (ö. 1198/1784) Dedesinden sonra ise babası Şeyh Ahmed Alî es-Sindî (ö. 1788/1202) ve amcası Şeyh Muhammed Hüseyin es-Sindî'den (ö. 1797/1211) dersler almıştır.(Abdüşşekûr, 2014, I, 28; İnce, 2009, XXXVII, 246.)

Soyları Ebû Eyyüb el-Ensârî'ye (Abdüşşekûr, 2014, I, 23-25; Bekdâş, 1423, 57.) ulaşan bu ailenin büyük dedelerinden biri Medine'den Sind'e göç etmiş ve bu bölgede önemli konularda kendilerine danışılan, seçkin görevlere getirilen, fetvalarına başvurulan, dinî vazifelerinin babadan oğula tevârüs ettiği ilim ve kemâl sahibi bir aile olarak tanınmışlardır. Uzun yıllar ders halkalarında talebe okutan ve Hanefî mezhebinde otorite kabul edilen Sindî'nin dedesi Muhammed Murâd el-Ensârî, 1194/1780 yılında çocukları ve torunları ile birlikte Sind'den Hicaz'a göç ederek Cidde'ye yerleşmiştir. Hicaz'a geldiğinde ilmî birikimi ile kısa sürede tanınmış ve ders halkaları kurarak ilim taliplerine katkıda bulunmuştur. (Abdüşşekûr, 2014, I, 29.) Sindî ise ilim tahsiline Hicaz'da devam etmiştir. (Abdüşşekûr, 2014, I, 78.) Dedesi ve babasının vefatından sonra amcası Muhammed Hüseyin ile birlikte 1208/1794 yılında Hicaz'dan Yemen'e gidip Hudeyde'ye yerleşerek burada Yemenli âlimlerden dersler

1 Evs ve Hazrec kabilelerine mensup Medineli Müslümanlara Ensar denilmektedir. Sindî'nin soyu ensara ulaşmaktadır. Buradan hareketle Sindî, Hazrecî nisbesi ile anılmaktadır. (Bk. Önkal, 1998, XVII, 143.)

2 Ensar'ın mensup olduğu, Kahtânîler'in Ezd kolundan gelen Evs ve Hazrec kabileleri, Yemen'deki arim selinden sonra Medine'ye göç etmişlerdir. (Bk. Algül, 1995, XI, 251.)

3 Sevan veya Sivistân da denilmektedir. Nitekim dedesi Muhammed Murad el-Ensârî'nin isminde Sivistânî nisbesi mevcuttur. (Bk. Abdüşşekûr, 2014, I, 32.)

almış daha sonra da Yemen'in Zebîd şehrine seyahat etmiştir. Bu esnada Sindî, Zebîd şehrinde uzun bir müddet kadılık görevini yürütmüştür. (Muhammed Muhsin et-Terhettî, 2016, 135; Kettânî,1982, II, 720; Abdüşşekûr, 2014, I, 81.)

İslâmî ilimler yanında amcasının tıp ilmindeki tecrübesinden de istifade eden Sindî, *Tuhfetü'l-mü'minîn* adlı tıp eserini Yemen'e getiren ilk kişi olması hasebiyle 1213/1798 yılında Yemen hâkimi Mansûr Ali b. Mehdî Abbâs (ö. 1224/1810) tarafından San'â'ya davet edilk miş ve İmam Mansur'un özel doktoru olarak görev yapmıştır. (Abdüşşekûr, 2014, I, 43.) Uzun yıllar Yemen'de bulunan Sindî, Yemenli âlimlerin ilim meclislerine katılırken Yemen'den defalarca Hicaz, Sind, Mısır ve Hindistan'a ilim almak için yolculuklar yapmış ve devrin ulemasından icâzet almıştır.(Abdüşşekûr, 2014, I, 80- 82; Muhammed Zebâre, 1350, II, 279.)

Uzun yıllar Yemen'de bulunan Sindî, Yemenli âlimlerin ilim meclislerine katılırken sık sık Hicaz'a gidip gelerek oradaki âlimlerden de icâzet almıştır. Nitekim Mekke'de Muhammed Tâhir Sünbül (ö. 1803/1218) Yemen'de Şevkânî (ö. 1835/1250) ve Abdurrahman b. Süleymân el-Ehdel (ö. 1835/1250) Medine'de Sâlih Muhammed Füllânî (ö. 1803/1218) tanınmış hocalarından bazılarıdır. Sindî'nin, Yemen ve Hicaz dışında Hindistan, Sind ve Mısır'da da ondan ders alan birçok talebesi olmuştur. Muhammed b. Ali Senûsî (ö. 1859/1276), Abdülganî ed-Dihlevî (ö. 1879/1296), Şeyhülislâm Arif Hikmet Efendi (1859-1786), Muhammed b. Halîl el-Kavukcî (ö. 1888/1305) ise ondan ilim tahsil eden ve icâzet alan âlimlerden bazılarıdır.

Mehmet Ali Paşa tarafından 1243/1827 yılında Medine'ye reîsülulemâ unvanıyla görevlendirilen Sindî'nin 1208/1794 yılında başlayıp 1243/1828'e kadar devam eden yolculukları Medine'de nihâyet bulmuş (Abdüşşekûr, 2014, I, 87) ve vefatına kadar ilmî çalışmalarına burada devam etmiştir. Medine'de geçirdiği zaman boyunca ilmî çalışmalarına aralıksız devam eden Sindî, zamanını özellikle Mescid-i Nebevî'de hadis tedris ve telifine tahsis etmiştir 1257/1841 yılında vefat eden Sindî, Cennetü'l-Bakī kabristanına Hz. Osmân'ın kabrinin karşısına defnedilmiştir. (Abdüşşekûr, 2014, I, 53; Bekdâş, 1423, 125; Muhammed Muhsin et-Terhettî, 2016, 139.)

Tefsir, hadis, fıkıh, kelam, Arap dili ve edebiyatı ile tıp alanında kendini yetiştiren Sindî, İslamî ilimler içerisinde en fazla hadis ve fıkıh alanlarında ön plana çıkmıştır. Hadis ve sünnete bağlılığı ile övülen, hadislerin manasını ve fıkhını çok iyi bilen Sindî, memleketi Sind'den ziyade, eğitim gördüğü ve sonrasında hizmet ettiği Hicaz bölgesi muhaddislerinden kabul edilmiştir. (Bekdâş, 1423, 279.) Birçok alanda ilmî yetkinliğe sahip olan Sindî'nin muhtelif ilimlere dair pek çok eseri bulunmaktadır.

Eserleri

Çok yönlü bir âlim olan Sindî'nin farklı alanlarda birçok eseri bulunmakla birlikte çalışmalarının genellikle fıkıh ve hadis alanında yoğunlaştığı görülmektedir. Sindî'nin

çoğunluğu fıkıh konuları ile ilgili olmak üzere hadis, sarf ve tıp ilmine dair on beş risalesi neşredilmiştir. "Hubûbâtın zekâtının kıymeti üzerinden verileceği,[4] İbn Abbâs'ın Hz. Peygamber'den (s.a.v.) doğrudan rivayet ettiği hadisler,[5] II. Mahmud dönemi reformları çerçevesinde gündeme gelen yeni askerî üniformaları giymenin caiz olup olmadığı"[6] gibi konulara dair orijinal risâleleri yanında kendisine fetva sorulan konularda da cevap mahiyetinde risâleler kaleme almıştır. (Bekdâş, 1423, 434-447.)

Sindî'nin eserlerinin tamamını zikretmek konunun sınırlarını aşacağından sadece hadis alanında kaleme aldığı çalışmalarından matbu olanlara dair kısaca bilgi verilecektir.

Minhatü'l-Bârî fî cem'i rivâyâti Sahîh-i Buhârî (Kuveyt, 2011; Karaçi, 2011)

Sindî'nin *Sahîh-i Buhârî*'de aynı konuyla ilgili farklı lafızlarla değişik başlıklar altında zikredilen hadisleri bir araya getirdiği eseridir. (Abdüşşekûr, 2014, I, 208; Bekdâş, 1423, 284) Mezkûr çalışmanın tamamı altı cilt halinde Nureddîn Talib tarafından neşredilmiştir. Bunun dışında eserin bir kısmını ihtiva eden Mahmut Hasen es-Sindi'nin tahkiki de mevcuttur.

Tertîbü Müsnedi'l-İmâmi'ş-Şâfi'î (Beyrut, 1951) ve şerhi Mu'temedü'l-elma'iyyi'l-mühezzeb[7] fî halli Müsnedi'l-İmâmi'ş-Şâfi'iyyi'l-müretteb

Sindî, İmam Şâfiî'nin *Müsned*'ini fıkıh konularına göre tasnif ettikten sonra üzerine mezkûr şerhi kaleme almış fakat tamamlayamamıştır. (Abdüşşekûr, 2014, I, 164; Bekdâş, 1423, 319) *Müsned*'in tertip edilmiş hali matbu iken şerhin ilk cildinin müellif nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde mahfuzdur. İbrahim İskenderânî tarafından istinsah edilmiş olan diğer nüsha ise Kahire'de Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye'de mahfuzdur. (Abdüşşekûr, 2014, I, 204-206; Bekdâş, 1423, 325, 328.)

Şerhu *Teysîri'l-vüsûl* (Gavrî, 2015, 239), Şerhu *Bulûgi'l-merâm* (Ziriklî, 2002, VI, 180; Bekdâş, 1423, 341), *Sülâfetü'l-elfâz* fî *mesâliki'l-huffâz* (Bekdâş, 1423, 346), Îcâzü'l-elfâz *li i'âneti'l-huffâz* (Bekdâş, 1423, 346-348), *Mecâlisü'l-ebrâr* (Bekdâş, 1423, 349), Şerhu *Elfiyeti's-Süyûtî* (Abdüşşekûr, 2014, III, 225), *Ravdü'n-nâzirîn* fî *ahbâri's-sâlihîn* (Bekdâş, 1423, 362; Gavrî, 2015, 241), *Terâcimü meşâyihi'ş-Şeyh Muhammed* Âbid *es-Sindî ve meşâyihihim ve ahvâlihim icmâlen* (Bekdâş, 1423, 363-368; Dihlevî, 1429, II, 1401).

4 *Risâle fî ihrâci zekâti'l-habbi bi'l-kıyme* adlı risale, *Mecmû' Resâil ve İcâzâti'l-İmâm Muhammed Âbid es-Sindî* isimli eser içerisinde yayınlanmıştır. (Bk. Sindî, 2014, II, 107-131.)

5 *Keşfü'l-be's ammâ ravâhu* İbn *Abbâs müşâfeheten an Seyyidi'n-nâs* adlı risâle *Mecmû' Resâil ve* İcâzâti'l-İmâm *Muhammed* Âbid *es-Sindî* isimli eser içerisinde yayınlanmıştır. (Bk. Sindî, 2014, I, 245.)

6 İlzâmü *asâkiri'l-İslâm bi'l-iktisâri ale'l-kalansüve tâaten li'l-imâm* adlı risâle *Mecmû' Resâil ve* İcâzâti'l-İmâm *Muhammed* Âbid *es-Sindî* eserde yayınlanmıştır. (Bk. Sindî, 2014, II, 417-467.

7 Eserin ismi hakkında iki görüş beyan edilmiş olup; biri *el-Mu'temed* diğeri ise *el-Mes'ad* (*Mis'ad*) ile başlamaktadır. Bekdâş, Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nde incelediği nüshada birinci isme ulaştığını ikinciyi de muhakkiklerden birinin naklettiğini aktarıp, elde edebildiği bilgi ölçüsünde birincinin daha doğru olduğunu ifade etmiştir. (Ayrıntılı bilgi için bk. Bekdâş, 1423, 324.)

Keşfü'l-be's ammâ ravâhu İbni Abbâs müşâfeheten an Seyyidi'n-nâs

Sindî, Abdullâh b. Abbas'ın (r.a.) Hz. Peygamber'den (s.a.v.) bizzat işittiği rivayetlerin sayısı hakkında mezkûr risâleyi kaleme almıştır. İbn Abbas'ın Hz. Peygamber'den doğrudan rivayet ettiği hadislerin az sayıda olduğuna yönelik iddiaları inceleyen Sindî, söz konusu rivayetleri araştırmıştır. Araştırmasının sonucunda oldukça fazla hadise ulaştığını belirten Sindî, bu rivayetleri risâlesinde bir araya getirmiştir. Risâle Ahsen Ahmed Abdüşşekûr tarafından neşredilmiştir. (Abdüşşekûr, 2014, I, 244-245).

Hasrü'ş-şârid min (fî) esânîdi Muhammed Âbid

Sindî eserde öncelikle tahsil ettiği kırâat-i seb'a silsilesine yer vermiş ardından çeşitli alanlara dair icâzetini aldığı bin yüz doksan iki eseri isnadlı ve alfabetik bir şekilde zikretmiştir. Son bölümde ise yüz yirmi müselsel rivayeti icâzet aldığı hocalarının isnadlarıyla nakletmiştir. Sindî'nin sebeti[8] İbn Akîle'nin (ö. 1737/1150) Hicaz, Yemen ve Suriye bölgelerinde yaygın olan kırk beş müselsel hadisi ihtiva eden *el-Fevâidü'l-celîle* fî *müselselâti Muhammed b. Ahmed Akîle* isimli eserine benzemektedir. (Kettânî, 1982, II, 921-922; Birışık, 1999, XIX, 305.) Eser Halîl b. Osmân es-Sebîî tarafından neşredilmiştir.

Beyânü sikâti'r-ruvât ellezine tüküllime fîhim bi-mâ lâ yûcibü reddehüm

Sindî, Zehebî'nin (ö. 1348/748) haklarında adâlet vasfına zarar vermeyecek tenkitler bulunan sika muhaddisleri ele aldığı *Men tüküllime fîhi ve hüve müvessekun ev sâlihu'l-hadîs* adlı risâlesini, mezkûr çalışmasında sadece muhaddislerin ismini zikrederek ihtisar etmiştir. Risâleyi Ahsen Ahmed Abdüşşekûr neşretmiştir. (Abdüşşekûr, 2014, I, 379-619.)

Sindî fıkhü'l-hadise yönelik eserleri ile fıkhı hadise tatbik metodunu uygulamıştır. Söz konusu eserlerin tamamı hakkında ayrıntılı bilgi vermekten ziyade bu yönü incelenmek üzere *Müsnedü Ebî Hanîfe* üzerine telif ettiği *el-Mevâhibü'l-latîfe* isimli şerhindeki metodundan bahsetmek yerinde olacaktır.

"*el-Mevâhibü'l-latîfe 'alâ Müsnedi'l-İmâm Ebî Hanîfe*" İsimli Eseri

Müsnedü Ebî Hanîfe, Ebû Hanîfe'nin (ö. 767/150) rivayet ettiği ve hüküm istinbâtında kullandığı hadislerin kendisinden sonra derlenerek ona nisbet edilmesi ile oluşturulmuştur. (Hatiboğlu, 2006, XXXII, 101; Ünal, 2018, 69.) Ebû Hanîfe'nin telifi olmayıp onun naklettiği hadisleri ihtiva eden müsnedler, Ebû Hanîfe'ye ait rivayetleri bir araya getirenlerin isimleriyle anılmaktadır. (Tozlu, 2017, 205-240; Ahmed Muhtâr Remzî, 2005, 684; Gavrî, 2015, 242.) Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen müsnedlerin sayısı konusunda farklı rakamlar verilmiş, on beş, on

8 Âlimlerin hocaları ile onlardan okudukları kitapların adını alfabetik olarak kaydettikleri eserlerin ortak adı. (Bk. Kandemir, 1995, XII, 297.)

yedi,[9] yirmi bir veya daha fazla olduğunu söyleyenler olmuştur. (Hatiboğlu: 2006, XXXII, 102; Ünal, 2018, 70.) Bununla birlikte hazfederek Ebü'l-Müeyyed Muhammed b. Mahmûd el-Hârizmî (ö. 1267/665) ulemânın ileri gelenlerinin derlemiş oldukları müsnedlerden on beşini tekrarları hazfederek (Hârizmî, t.y, I, 4.) *Mesânîdü(Müsnedü) Ebî Hanîfe (Câmi'u'l-mesânîd)* adıyla bir araya getirmiştir. (Haydarâbat,1913; Beyrut, 1987) Söz konusu müsnedlerden biri de Mûsâ b. Zekeriyyâ el-Haskefî'ye (ö. 1252/650) rivayetiyle gelmiştir.

Ebû Hanîfe'nin Mûsâ b. Zekeriyyâ el-Haskefî rivayetiyle ulaşan *Müsned*'i Sindî tarafından fıkıh bâblarına göre tanzim edilmiştir. (Karaçi, 2010; Kahire, 2016; Leknev, 1309) Sindî *Müsned*'deki hadislerden kolaylıkla istifade edilmesini sağlamak için eseri fıkıh konularına göre yeniden tasnif ettiğini bildirmektedir.[10] Sindî[11] *Tertîbü Müsnedi'l-İmam Ebî Hanîfe Müsned*'i daha sonra kaleme aldığı *el-Mevâhibü'l-latîfe* şerhu *Müsnedi'l-İmâm Ebî Hanîfe el-Mevâhibü'l-latîfe* şerhu *Müsnedi'l-İmâm Ebî Hanîfe,* adlı yeni bir çalışma ile şerh etmiştir.

Müsnedü Ebî Hanîfe üzerine yazılan en geniş ve en önemli şerhlerden biri sayılan *Mevâhibü'l-latîfe*, Sindî'nin hadis şerhi alanındaki yegâne çalışması aynı zamanda fıkıh ilmine dair konuların ayrıntılı bir şekilde incelendiği ve özellikle de Hanefî fıkhı ile ilgili meselelerde zikretmiş olduğu bilgiler cihetinden güvenilir fıkıh eserlerindendir. (Gavrî; 2015, 247.) Sindî'yi *Müsned* üzerinde eser kaleme almaya sevk eden durum ise hocası Şeyh Sâlih Füllânî'den *Müsned*'in Haskefî rivayeti ile Hârizmî'nin *Câmi'u'l-Mesânîd*'inin rivayet icâzetini almasıyla birlikte iki nüshada da istinsah noktasında hatalar bulmasıdır. Sindî tashîf ve tahrîf yanlışlıklarının fazla olduğu bu nüshalardan sonra Alî el-Kārî'nin (ö. 1605/1014) Haskefî rivayeti üzerine kaleme aldığı şerhi incelediğini haber vermektedir. Bu şerhin de Ali el-Kārî'nin üzerinde çalıştığı nüshadan kaynaklı tashif ve tahrîf yönünden çok fazla hata ihtivâ etmesi sebebiyle hata içeren bir şerhin ortaya çıktığını ifade etmektedir. (Sindî, 2013, I, 3-4.)

Sindî şerhinde tespit edildiği kadarıyla çeşitli alanlarda yaklaşık yüz otuz eserden istifade etmiştir. Referans gösterdiği kaynakları şerh içerisinde her zaman aynı tarzda kullanmamaktadır. Çoğunlukla kullandığı kaynağı, ilk geçtiği yerde müellifine isnad ederek zik-

9 Bu sayıyı Ebü's-Sabr Eyyûb el-Halvetî, *Sebet*'inde on yediye çıkarmıştır. (Ayrıntılı bilgi için bk. Kettânî; 1964, *er-Risâletü'l-müstetrafe*, 16.)

10 Sindî: 2010, *Tertîbü Müsnedi'l-İmâmi'l-Â'zam*, 5.

11 *Müsned* üzerine yapılan cem', tertip ve ihtisâr türü çalışmaların yanında *Müsned*'in Haskefî rivayeti üzerine Sindî dışında şerh yazan bazı Hanefî âlimleri şunlardır: Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Karî el-Herevî'nin (ö. 1014/1605) *Senedü'l-enâm* şerhu *Müsnedi'l-İmâm*'ı, (bk. Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Karî el-Herevî, Şerhu *Müsnedi Ebî Hanîfe*, nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985.) Muhammed Hasen es-Senbehlî'nin (ö. 1305) *Tensîku'n-nizâm* fî *Müsnedi'l-İmâm*'ı, Osmân b. Ya'kûb el-Kûfî (ö. 1166), Muhammed b. Ubeyd b. Ahmed Alî es-Sindî ve Ahmed b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Bennâ es-Sââtî'nin (ö. 1377/1958) *Hidâyetü'l-Müktefî bi Tertîbi Ehâdîsi'l-Haskefî*'sidir. (Ayrıntılı bilgi için bk. Gavrî: 2015, 245-246.)

retmiştir. Daha sonra aynı kaynağa tekrar yer verdiğinde şu yöntemi izlemiştir: Kimi zaman sözü sahibine nisbet etmiş, (Sindî, 2013, III, 137; VI, 208) kaynağını ise nadiren belirtmiştir. (Sindî, 2013, III, 105, 448; V, 412; VI, 162, 172.) Kimi zaman da nakilleri **((قيل** veya **(قالوا)** şeklinde zikretmiştir. (Sindî, 2013, I, 430; II, 179, 190.) Sindî yer verdiği kaynaktaki ifadeleri ise bazen isnadıyla olduğu gibi aktarırken bazen de ihtisar ederek nakletmiştir. Bunun yanı sıra Sindî, kaynaklardan bazen doğrudan bazen de dolaylı alıntılar yapmıştır. Sindî kendi görüşlerini zikrederken ise genellikle **(قلت)** ya da **(لعله يريد)** gibi ibarelerle başlamaktadır.

Şerh Metodu

Sindî, hadisleri şerh etmeye başlamadan önce meşhur ricâl âlimleri, *Kütüb-i Sitte* müellifleri ile zabt ve itkân sahibi hadis imamlarından yaptığı hadis tahrici ile rivayetlerin varsa mütâbi ve şâhidlerini zikredip müşkillerini gidererek munkatı' rivayetin mevsûl, mürselin ise merfû' tariklerine ulaştığını haber vermektedir. (Sindî, 2013, I, 4.) Hadisin isnadı ile ilgili illetli yönleri ve ihtilafları açıklayarak isnadın sıhhatine dair değerlendirmelere yer vermektedir. (Sindî, 2013, I, 398-399, 413; II, 153-154, 332; III, 8, 195, 197, 224, 236, 426; IV, 412; V, 20, 30, 144, 180; VI, 329-330, 378-379; VII, 8, 162, 184, 212, 277, 284, 191.) Bunun yanı sıra senedde yer alan râvilere dair bilgi vermektedir. Râvilerin isimleri, nesebleri, nisbeleri, ilmî şahsiyetleri, kişilikleri ve vefat tarihleri hakkında açıklamaların ardından râvilerin cerh ve ta'dîli hakkında yapılan değerlendirmeleri zikretmektedir. (Sindî, 2013, II, 333, 373; III, 156-157, 212; IV, 31, 69; V, 91; VI, 5, 17; VII, 93. 321.)

Sindî hadislerin senedlerine dair yapmış olduğu titiz çalışmanın ardından hadis metinlerinde ise öncelikle rivayetlerin lafzî mânalarını ve hadislerin muhtevâlarını açıklamıştır. Hadislerdeki çeşitli sebeplerle gerekli gördüğü bazı kelimelerin vezinleri ve buna bağlı olarak meydana gelen mâna farklarını tahlil etmiştir. Sindî şerh ettiği hadisin rivayetleri arasında görülen lafız farklılıklarına işaret ettiği gibi *Müsned* nüshaları arasındaki farklılıkları da (Sindî, 2013, II, 197; IV, 69; VII, 190.) mukayese ederek değerlendirmede bulunmaktadır. Bunun yanında garîb lafızları sarf ve nahiv açısından inceleyip bu lafızların hangi anlamda kullanıldığına işaret etmektedir. (Sindî, I, 462; III, 448; IV, 498; VI, 162.) Müellif hadislerin muhtevalarının açıklanmasında en çok farklı kaynaklardan nakledilen hadislere başvurmakla birlikte ayet, şiir ve kendi görüşleriyle de izaha gitmektedir. (Sindî, 2013, II, 115; IV, 67; V, 243; VI, 166; VII, 162, 196.)

Sindî hadisin ahkâmına dair hususlar hakkında mezheplerin farklı görüşlerine, fakihlerin ihtilaflarına ve cumhurun görüşüne yer veren Sindî, farklı kanaatleri açıkladıktan sonra Hanefî usulündeki esaslara atıfta bulunur. (Sindî, 2013, I, 372; II, 164; III, 442; V, 289-289.) Sindî'nin şerh üzerindeki bu mesaisine paralel olarak kullandığı öncelikli metotlardan biri de hadisleri fıkhî açıdan değerlendirmesidir. Fıkhî görüşleri delilleri ile birlikte zikretmeye

özen gösteren Sindî, farklı kanaatleri açıkladıktan sonra muhalif görüşleri cevaplandırmaya çalışır. Bu vesileyle kendi tercihlerine de yer vermektedir. İhtilaflı konuların geniş bir şekilde ele alındığı eserde "âlimler şu konuda ihtilaf ettiler" (Sindî, 2013, II, 171; IV, 402; V, 298.) şeklinde ifadeleri sıkça görmek mümkündür. Sindî hadisleri şerh ederken delillerin tearuzu durumunda daha çok cem' ve telif metodunu kullanır. Bunun yanı sıra "hamledilebilir", "kastedilen şu olmalıdır" gibi kullandığı tabirler de onun delillerinin tearuzu halinde takip ettiği tevil metodunu yansıtır niteliktedir. Kendisi de Hanefî bir âlim olan Sindî'nin bu konuda Hanefîlerin yöntemine başvurmadığı görülmektedir. Hadisin cem edilmesi mümkün olduğu sürece hadisin tarihinin bilinmesinden ötürü nâsih-mensûh ilişkisinin uygulanamayacağını belirtmektedir. (Sindî, 2013, II, 143, 144, 401, 402; III, 177, 178; VI, 210, 211; VII, 246.)

Şerhe yönelik birçok hususun ayrıntılı olarak incelendiği *el-Mevâhibü'l-latîfe* ulemâ nezdinde övgü ile anılmıştır. Muhammed Abdürreşîd Nu'mânî şerhin İbn Hacer'in *Fethu'l-Bârî*'sine denk olduğunu belirtmiş (Gavrî, 2015, 254) Terhettî ise "Fakih ve muhaddislerin çokça istifade edeceği kıymetli bir eser" olduğunu kaydetmiştir. (Muhammed Muhsin et-Terhettî, 2016, 138.) Zira Hanefî fıkhının hadislerle istidlali açısından önemli bir fıkıh kitabı olarak da görülmektedir. (Bekdâş, 1423, 298.) Eser Hanefî mezhebi görüşleri istikametinde yazılmış olsa dahi müellif, mezhebî rekabet duygusundan uzak bir şekilde diğer mezheplerin delillerine ve tercihlerine geniş bir şekilde yer vermiştir.

Sindî'nin Hadisçiliği

Sind bölgesinde yetişen ulemânın birçoğu hadis tahsili için XI./XVII. yüzyılın ikinci yarısından sonra hadis ilminde merkezî konuma yükselen Hicaz'a gitmiş ve oradaki âlimlerden hadis okuyarak icâzet almışlardır. Sind'den Hicaz'a giden ve eğitimlerine orada devam eden "Sindî Kebîr" olarak bilinen Ebü'l-Hasen es-Sindî, (Zübeyd Ahmed, t.y, II, 296.) Muhammed Hayât es-Sindî, (Zübeyd Ahmed, t.y, II, 296-297.) Muhammed Hâşim et-Tettevî, (Sâmerrâî, 1986, 536.) "Sindî Sağîr" olarak bilinen Ebü'l-Hasen Gulâm Hüseyin es-Sindî (Abdülhay el-Hasenî, 1999, VI, 685.) gibi âlimler Hicaz'da Sind hadis ekolünü oluşturmuşlardır. (Özşenel, 2014, 74.) Bu kimseler Hanefî mezhebine bağlı olmakla birlikte mezhep görüşleri karşısında hadis metinlerinin zâhirî anlamlarına öncelik verilmesi gerektiğini savunmaktadır. Hicaz Sind hadis ekolü içerisinde zikredilen Sindî (Özşenel: 2014, 81.) ise fıkhî konularda genelde Hanefî mezhebinin görüşlerine bağlı olması yönüyle söz konusu ulemâdan ayrılmaktadır. (İnce, 2009, 247.)[12] Şevkânî gibi mezhebe intisap ile hadisle ameli birbirine zıt iki tavır olarak gören Sıddîk Hasan Hân el-Kınnevcî (ö. 1890/1307) ise Sâlih b. Muhammed el-Füllânî'nin taklide şiddetle karşı çıktığını, buna karşın talebesi Sindî'nin, mezhebinin görüşlerine bağlı

12 Bazı fıkhî meselelerde Hanefî mezhebi dışında tercih ettiği görüşler olmuştur. (bk. Bekdâş: 1423, 461-462.)

mutaassıp bir Hanefî olduğunu zikrederken, bunun garip ve yadırganan bir durum olduğunu zikretmektedir. (Sıddîk Hasan Han, 1978, III, 170-172.)

Sindî, fıkhü'l-hadîse yönelik eserleri, hadis tedris ve telif faaliyetleri ile sünnete bağlılık noktasında Hint alt kıtasında hadis ilminin uyanışına etki eden muhaddisler arasında sayılmaktadır. Sindî'nin eserlerinde izlediği "fıkhı hadise tatbik etme" yönteminde Şah Veliyyullah'tan (ö. 1772/1176) ziyade Hindistan'da Hanefî hadis ekolünün temelini atan Abdülhak Dihlevî'ye (ö. 1642/1052) yakın durduğu söylenebilir. (Özşenel, 2014, 81.) Nitekim Abdülhak Dihlevî de Hicaz seyahatinden sonra başladığı telif ve tedris faaliyetinde, söz konusu metodu takip etmiştir. (Ubeydullah es-Sindî, 1972, 400-401; Özşenel, 2014, 67.)

Çağdaşları ve kendisinden sonra gelen âlimler tarafından rivâyetü'l-hadîs ve dirâyetü'l hadîs ilmindeki geniş bilgisiyle övülen Sindî, bu alanlarda döneminin öncü şahsiyetlerden kabul edilmiştir. (Bekdâş, 1423, 279.) Sindî'nin muhaddis kimliğinin oluşmasında yapmış olduğu ilmî yolculukların önemli etkisi olmuştur. O, Sind'den ayrılarak Yemen ve Hicaz'daki âlimlerden ders almış hatta Yemen'de ikamet ettiği sürede sık sık Hicaz'a yolculuk yapmış ve buradaki âlimlerin ilmî birikimini kendisinde toplamıştır. Hayatının büyük kısmını Yemen ve Hicaz'da geçiren Sindî, yolculukları sonunda vefatına kadar yaşadığı Medine'de hadis okutmuş ve Hindistan dâhil İslâm dünyasının farklı bölgelerinden gelen çok sayıda öğrenci kendisinden ders almıştır. Hint Yarımadasındaki birçok hadis isnadının kendisine ulaştığı Sindî (Özşenel, 2014, 81.) Hicazlı muhaddisler arasında zikredilmektedir. (Bekdâş, 1423, 279.)

Sindî'nin geniş kütüphanesinden bahsedilirken onun *Kütüb-i Sitte* ile bazı hadis eserlerinin güvenilir nüshalarını temin ederek farklı nüshalarla karşılaştırıp üzerine notlar aldığı ve tek nüshada topladığı zikredilmektedir. (Abdüşşekûr, 2014, I, 105.) Sindî'nin öğrencisi Âkiş (ö. 1874/1290) de hocasının *Kütüb-i Sitte*'yi tek nüshada bir araya getirdiğini aktarmaktadır. (Âkiş, 2012, 153.) *Fihrisü'l-fehâris* sahibi Kettânî (1886-1962) ise Sindî'den geriye kalan erken tarihli yazma nüshaların yer aldığı kütüphanesindeki en meşhur nüshanın söz konusu çalışma olduğunu ifade ederken dünyanın dört bir tarafında birçok eser gördüğünü fakat söz konusu nüshanın mislini başka bir yerde görmediğini vurgulamıştır. (Kettânî, 1982, II, 722.) Öte yandan Bunun yanı sıra Tirmizî'nin (ö. 892/279) adlı kitabının ilk iki cildini neşreden Mısırlı muhaddis Ahmed Muhammed Şâkir (1892-1958), *el-Câmi'u's-sahîh*'in tashihinde elinde mevcut olan nüshalar arasında Sindî'ye ait nüshayı da zikretmektedir. Bu nüshanın 1355 yılında satın aldığı tek ciltlik mecmû bir eserin içerisinde bulunduğunu haber veren Şâkir, Sindî'ye ait söz konusu mecmû eserdeki diğer kitapları da şöyle sıralamıştır: Beş yüz yetmiş beş varaktan müteşekkil nüshada *el-Muvatta'* (elli varak), *Sahîh-i Buhârî* (yüz elli dört varak), *Sahîh-i Müslim* (yüz yirmi varak), *Sünen-i Ebî Dâvûd* (altmış dört varak), *Tirmizî* (doksan dokuz varak) ve *Sünen-i Nesâî* (seksen sekiz varak). Kettânî bu kitaplara ilaveten kendi gördüğü nüshada İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-hadîs*'inin de yer aldığını belirtmektedir.

Sindî bu çalışmada yer verdiği eserlerin tümünü asıl nüshaları ile mukâbele ederek tashih etmiştir. Nitekim Şâkir bu nüshanın, Tirmizî nüshaları içinde en az hata ihtivâ eden nüsha olduğunu ve diğer nüshalarda bulunmayan ziyadelerin Sindî'nin nüshasında yer aldığını vurgulamıştır. (Tirmizî, 1978, I, 13-14; Sindî, 2003, 42-44; Ebû Gudde, 1993, 64.) Müstensihler tarafından San'a'da 1221-1222/1806-1807 yılları arasında yaklaşık yedi ay gibi kısa sürede yazılmış olan nüshaları Sindî, başka nüshalarla karşılaştırmış ve tashih etmiştir. Sindî'nin söz konusu tarihte güvenilir nüshalara ulaşması ve mukâbele imkânı bulması övgü ile tavsif edilmiştir.

Sindî isnad konusundaki titizliği ve âlî isnad sahibi olmasıyla da övgü ile anılmıştır. (Bekdâş, 1423, 208-210; Tirmizî, 1978, I, 13-14; Kettânî, 1982, II, 722.) Tahsil ettiği ilimleri ve rivayet ettiği kitapların isnadlarını konu alan *Hasrü'ş-şârid* isimli eserinde Buhârî'ye ulaşan tariklerini zikrederken (Sindî, 2003, 334-335.) kendisi ile Buhârî arasında dokuz râvî bulunduğunu belirtmiştir. Sindî'nin *Sahîh-i Buhârî* icâzetinde dokuz râvi ile Buhârî'ye ulaştığı isnad silsilesi şu şekildedir:

Sâlih Füllânî→Muhammed b. Sinne→Ahmed b. Muhammed el-İcl→Kutbüddîn→Ebü'l-Futûh Ahmed b. Abdullah et-Tâvusî→Bâbâ Yûsuf el-Herevî[13]→Muhammed b. Şâzbaht el-Fergânî el-Muammer→Ebû Lokman el-Hutlânî el-Muammer[14]→Firebrî→Buhârî. (Sindî: 2003, 349.) Abdülhay el-Kettânî (1886-1962) ise Sindî'nin talebelerinden icâzet alarak Sindî'ye yirmi altı tarikle ulaştığını belirtmektedir.[15] Ayrıca Sindî'nin âlî isnada sahip olduğunu belirterek onun isnad konusundaki titizliğine dikkat çekmiştir.[16]

13 Üç yüz sene yaşadığı söylenmektedir. Senedin "âlî" vasfını kazanması bu zat dolayısıyladır. Kettânî bu senedin sıhhati ve Bâbâ Yûsuf el-Herevî'nin kimliği hakkında tevakkuf etmektedir. (Ayrıca bk. Kettânî, 1982, II, 954.)

14 Yüz kırk üç sene yaşadığı kaydedilmektedir.(Bk. Kettânî, 1982, II, 959.)

15 Kettânî'nin ifadeleri şu şekildedir: "Muhammed Âbid, sebetinin (*Hasrü'ş-şârid* isimli eseri) sonunda, döneminde yaşayanların tamamına umûmî icâzet verdi. 1240/1824 tarihli bu icâzet özellikle Sindî'den semâi bulunan kişileri ve muttasıl rivayetlerini kapsar. Hocamız Ebü'l-Berekât Sâfî el-Cifrî el-Medenî, Sindî'den el-müselsel bi'l-evveliyye hadisini semâ'an almıştır. Sindî'nin talebesi ve mülâzımı hocamız Abdülcelîl Berrâde el-Medenî, ondan hadis, fıkıh ve diğer ilimleri semâ'an almıştır. Dolayısıyla icâzeti hadis ve fıkhı içerir. Sindî'den icâzet alan söz konusu bu iki kişi bize icâzet veren kimseler arasındadır. Bu durum bizim, Sindî'ye yirmi altı tarikle ulaştığımızı gösterir. Bu durumun, asrımızda başka biri için vaki olduğunu zannetmiyorum." (Ayrıca bk. Kettânî, 1982, I, 370.)

16 Kettânî Sindî'nin âlî isnad sahibi olduğunu şu cümlelerle açıklamıştır: "Bilindiği üzere Sindî, hocaları Sâlih Füllânî (ö. 1218/1803) ve Abdurrahman Ehdel (ö. 1250/1835) rivayetinde "medâr" râvidir. Bu ikisinden Sindî tarikiyle gelen senedin en âlî şekli üç râviden oluşmaktadır. Biz onun tarikinden başka bir tarikle Füllânî ve Ehdel'e iki râvi üzerinden (daha âli bir isnadla) ulaşıyoruz. Füllânî'ye iki öğrencisi Abdurrahmân el-Kuzberî (ö. 1262/1845) ve İsmâil el-Berzencî (ö. 1337/1918) üzerinden; Abdurrahmân Ehdel'e ise Muhammed b. Nâsır el-Hâzimî (ö. 1283/1867) ve Muhammed b. Hüseyn el-Habeşî (ö. ?) üzerinden âli olarak, ayrıca o ikisinin öğrencilerinden nakilde bulunanlar vasıtasıyla nâzil olarak ulaşıyoruz. Aynı şekilde Sindî, hocaları Muhammed Tâhir Sünbül (ö. 1218/1803), Abdülmelik el-Kıl'î (ö. 1228/1813) ve Füllânî'den rivayette bulunuyor. Sindî, bu hocalarından nakilde Muhammed Haydar el-Ensârî ve çocuklarına icâzet veren Mekke kadısı Abdülhafîz b. el-Uceymî ile müşterektir. Bize icazet verenlerden Şeyh Muhammed Haseneyn'dir. Bize de Sindî'nin bu üç hocasından aldığı rivayet

Sonuç

XVIII. yüzyıl Medine'sinde hadis tedris faaliyetleri ile öne çıkan Hanefî mezhebi müntesibi olan Sindî'nin telif faaliyetinin önemli bir kısmını şerh çalışmalarının teşkil ettiği görülmektedir. Özellikle hadis alanında ahkâma yönelik hadis kitaplarını şerh etmiştir. Sindî'nin Hanefî mezhebine dair füru-ı fıkıh alanında bir eser kaleme almak yerine fıkhî görüşlerini hadis şerhleri zemininde ifade etmesi onun muhaddis fakih yönüyle ilişkilidir. Nitekim fıkhü'l-hadise yönelik eserleri bunun örneğidir. Sindî'nin çalışmaya konu olan eserinden hareketle hadisçiliği daha önceki bir çalışmamızda örnekler doğrultusunda incelenmiştir. Söz konusu çalışmada incelenen örneklerin tamamının burada verilmesi mümkün olmadığından, eserde izlediği yönteme dair hususların bilgi olarak paylaşılması uygun görülmüştür. Araştırmada incelenen eserden hareketle Sindî'nin fıkhı hadise tatbik metoduyla ön plana çıktığı görülmektedir. Sindî'nin fıkhü'l-hadise yönelik kaleme aldığı birçok eseri bulunmakla birlikte Hanefî fıkhı ile hadis ilmi alanındaki yetkinliğinin görülmesi açısından incelenen eser önem arz etmektedir.

Sindî'nin söz konusu şerhte hadis tahrici yaparken yer verdiği muhtelif tarikler genellikle şerh edilen hadisteki fıkhî yaklaşımı doğrudan ya da dolaylı olarak destekler tarzda gelen rivayetlerdir. Nitekim kendisi de zikrettiği mütâbi ve şâhid rivayetlerin İmâm Ebû Hanîfe'nin rivayetinde sadece hocasından naklederek teferrüd ettiği şeklindeki vehmin ortadan kalkmasını sağlamaya yönelik olduğunu belirtmiştir. Sindî'nin farklı tarikleri zikretme yoğunluğu onun hadis ve diğer alanlardaki kitaplara hâkimiyetini gösteren bir husustur. Sindî hadisten çıkarılacak fıkhî hükümlere ve sonuçlara işaret etmiştir. Kendisi genellikle bağlı bulunduğu Hanefî düşünce sistemine sadık kalmaya özen göstermiştir. Fakat taklide karşı çıkan yönüyle kendi mezhebini ön plana almamıştır. Hanefî mezhebi ile birlikte çoğunlukla diğer görüş ve mezheplere de yer vermiştir. Nitekim zikrettiği görüşlerin delillerini tafsilatlı bir şekilde tahlil etmiştir. Şerhin çoğunlukla rivayetler ile ilgili farklı tüm görüşleri ihtiva etmesi sebebiyle öğreticilik vasfı da bulunmaktadır.

Hanefî mezhebi müntesibi olan Sindî, kendisi gibi Hicaz'da Sind hadis ekolüne bağlı Sindli ulemadan bazı noktalarda ayrılmaktadır. Sindli bu ulema Hanefî geçmişine rağmen mezhep görüşlerinin hadislerin zâhirî anlamları karşısında eleştirel bir şekilde ele alınmasını savunurken Sindî mezhebe bağlı kalmıştır. Bununla birlikte mezhebinin dayandığı delilleri inceleyebilecek seviyede bir âlim olan Sindî herhangi bir meselede Hanefî mezhebinin delillerinden daha güçlü bir delil kendisine ulaşırsa güçlü olan delili tercih etmiştir.

iki râvi ile nakledilmiştir. Neticede âli isnaddır. Muhammed Âbid es-Sindî, başlangıçta rivayete özen göstermedi. Bu sebeple rivayetlerinin çoğunluğu nâzil isnada sahiptir. Dikkat edin ki hocası Abdurrahmân Ehdel'den sonra yaklaşık yedi yıl yaşamıştır. Bugün ise kendisi bu alanda bir medârdır. Ayrıca *Hasrü'ş-şârid* eseri gibi bir çalışmanın onun neslinde yapılmadığını söylemek gerekir." (Ayrıca bk. Kettânî, 1982, I, 370-371.)

Hayatının büyük bir kısmını Yemen ve Hicaz bölgesinde geçiren Sindî, hayatının son dönemlerinde Medine'de kendisini tedris ve telif faaliyetlerine vakfetmiştir. Medine'de başta hadis ilmi olmak üzere yaptığı çalışmalar, yetiştirdiği öğrenciler vasıtasıyla birçok bölge ile özellikle de Hicaz ve Hint bölgeleri arasında ilmî irtibatın kurulmasında etkili olmuştur. Nitekim bugün Hint alt kıtasındaki birçok hadis isnadı kendisine ulaşmaktadır.

Kaynakça

Abdüşşekûr, A.A. (2014). *Mecmû' icâzâti ve resâil İmam Muhammed* Âbid *es-Sindî*. Dımaşk: Darü'l-Hadisi'l-Kettaniyye/ Mektebetü'n-Nizamü'l-Yakubi.

Ahmed, Z. (t.y.). el-Âdâbü'l-arabiyye fî şibhi'l-kârrati'l-hindiyye. (nşr. Abdülmaksûd Şelkamî). yy.

Âkiş, Hasan b. Ahmed ed-Damedî. (1413/1992). Hadâiku'z-zehr fî zikri'l-eşyahi a'yani'd-dehr. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan.

Algül, H. (1995). Ensar". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XI, 251-252.

Atiyyetullâh, A. (1970). *Kamûsu'l-İslâmî*. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye.

Bekdâş, Saîd b. Muhammed Yahya. (1423). *Muhammed* âbid *es-sindî el-ensârî*. Beyrut: Darü'l-Beşairi'l İslamiyye.

Birışık, A. (1999). İbn Akîle. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (DİA). XIX. 304-306.

Dihlevî, Ebü'l-Feyz Abdüssettâr b. Abdülvehhâb b. Muhammed Hudâyâr. (1429/2008). *Feyzü'l-meliki'l-vehhâbi'l-müte'*âlî *bi-enbâ'i evâ'ili'l-karni's-sâlis 'aşer ve'r-râbi' 'aşer 'ale't-tevâlî*. Mekke: Mektebetü'l-Esedî.

Gavrî, S. A. (2015). Şeyh Muhammed Âbid es- Sindî ve cuhûduhu fi'l-Hadîsi'n-Nebevî (el-Mevâhibü'l-latîfe 'alâ Müsnedi'l-İmâm Ebî Hanîfe örneği). *Hadis Dergisi*, 5/10, 219-258.

Habeşî, A. M. (2004). *Câmi'u'ş-şürûh ve'l-havâşî: Mu'cemun* şamilün *li-esmâi'l-kütübi'l-meşrûha fî't-türâsi'l-İslâmî ve beyâni* şürûhihâ. Ebûzabî: el-Mecmaü's-Sekafî.

Hârizmî, M. (t.y.). *Câmi'u'l-mesânîd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Hasenî, F. (1999). *el-*İ'lâm *bi-men fî târîhi'l-Hind mine'l-a'lâm: Nüzhetü'l-havâtır ve behcetü'l-mesâmi' ve'n-nevâzır.* Beyrut: Dâru İbn Hazm.

Hatiboğlu, İ. (2006). el-Müsned. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XXXII, 101-103.

İnce, İ. (2009). Muhammed Âbid es-Sindî. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XXXVII, 246-247.

Kandemir, M. Y. (1995). Fehrese. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XII, 97-299.

Kettânî, İ. (1964). *er-Risâletü'l-müstetrafe li-beyâni meşhûri kütübi's-sünneti'l-müşerrefe.* (Nşr. Muhammed Müntasır b. Muhammed ez-Zemzemi el-Kettânî). Dımaşk: Dârü'l-Fikr.

Kettânî, H. (1982). *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşyahât ve'l-müselselât*. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî.

Kınnevcî, S. H. H. (1978). *Ebcedü'l-'ulûm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Önkal, A. (1998). Hazrec (Benî Hazrec). *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XVII, 143-144.

Özşenel, M. (2014). *Pakistan'da hadis çalışmaları*, İstanbul: İFAV Yay.

Remzî, A. M. (2005). *Siyeru a'lâmi'l-muhaddisîn*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye.

Sâmerrâî, İ. (1986). *Ulemâ'ü'l-'Arab* fî şibhi'l-kârrati'l-Hindiyye. Bağdat: Vizâretül-Evkâf ve'ş-Şuûni'd-Dîniyye.

Sindî, M. Â. (2003). *Hasrü'ş-şârid min(fi) esânîdi Muhammed* Âbid, (Nşr. Halîl b.Osman el-Cebûr es- Sebîî'), Riyad: Mektebetü'r-Rüşd.

---(2013). *el-Mevâhibü'l-latîfe* şerhu *Müsnedi'l-İmâm Ebî Hanîfe.* (Nşr.Takıyyüddin Nedvî). Dımaşk: Darü'n- Nevâdir.

---(2010). *Tertîbü müsnedi'l-imâmi'l-âzam (*Şerhû *tensîku'n-nizâm)*. Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ.

Sindî, Ubeydullah. (1972). *et-Temhîd li-ta'rîfi e'immeti't-tecdîd* (Nşr. Ebû Saîd Gulâm Mustafa el-Kasımî). Haydarabad: Lecnetü İhyâi'l-Edebi's-Sindî.

Terhettî, M. M. (2016). *el-Yâni'u'l-cenî min esânîdi'ş-Şeyh Abdu'l-Ganî.* (Nşr. Veliyyüddîn Takıyyüddîn en-Nedvî). Amman: Ervika li'd-dirâsât ve'n-neşr.

Tirmizî, Î. (1978). *el-Câmi'u's-sahîh. I-V (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir)*. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî.

Tozlu, İ. (2017). Tedvin dönemi müsned hadis çalışmalarına bir bakış ve hârizmî'nin câmi'u'l-mesânid müsnidlerinin tenkidi. *Turkish Studies.* 12/2, 205-240.

Ünal, İ H. (2018). İmam Ebu Hanife'nin hadis anlayışı ve Hanefi mezhebinin hadis metodu. Ankara: DİB Yayınları.

Zebâre, M. (1350). *Neylü'l-vatâr min terâcimi ricâli'l-Yemen fi'l-karni's-sâlis 'aşer*. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye.

Ziriklî, H. (2002). *el-A'lâm: Kâmûsu terâcîmi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ' mine'l-Arabi'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*. Beyrut: Dârü'l-İ-lim li'l-Melayin.

İslam Ceza Hukukunda İnfazda Hata ve Kastı Aşma

Mustafa Özgür*

Öz: İslam ceza hukukunda var olan cezaların büyük çoğunluğu bedeni cezalardan oluşmaktadır. Bedeni cezaların en bariz vasfı ise geri dönüşünün ve telafisinin çok zor ve neredeyse imkânsız olmasıdır. Bu nedenle infaz, İslam ceza hukukunda üzerinde durulması gereken önemli bir hususdur. Ayrıca İslam ceza hukukunun ilahi kaynaklı olması ve cezalar söz konusu olduğunda kıyasın işletilemiyor olması infazın önemli bir konu olduğunun göstergelerindendir. Bu açıdan bakıldığında cezaların gerektiği gibi infaz edilmesi aynı zamanda ilahi iradenin doğru tecelli etmesi anlamı taşımaktadır. Bunun ön şartı ise infazın her türlü hatadan ve kasıtlı davranıştan mümkün olduğunca arındırılmış olmasıdır. İnfazda hata genellikle hâkimden ya da şahitlerden kaynaklanabilmektedir. Hâkimden kaynaklı hata art niyetli olmak veya rüşvet almak gibi yollarla bilerek yapılabileceği gibi, yeterli bilgi birikimine sahip olmama ya da şahitleri tezkiye işlemini yerine getirmeme sebebiyle yalancı şahitliğe fırsat verme gibi sebeplerle bilmeyerek de olabilir. Şahitlerden kaynaklı hataların nedeni ise bilerek yapılan yalancı şahitlik ya da yanılmak suretiyle yapılan yanlış şahitliktir. İnfazda kastı aşma ise mahkûmun hak ettiği cezadan fazlasıyla cezalandırılması durumudur. Kastı aşama; infazı uygulayan görevlinin kasti davranışı, infazın yerine getirildiği hava şartları, infaz mekânının infaz için uygun olmaması, infaz aletinin yeterli vasıflara sahip olmaması, mahkûmun hastalığı veya hamileliği gibi durumlardan kaynaklanabilir. Bu çalışmada zikri geçen hata ve kastı aşma durumları ve bunları engellemek için İslam ceza hukukunun ortaya koyduğu ilkeler incelenip meydana gelen hak ihlallerinin telafisi ve tazmin yükümlülüğünün kime ait olduğu incelenecektir. Ayrıca İslam ceza hukukunun toplum menfaati için önceliğini genel önleme ve caydırıcılık ilkelerinin yanında daima insanın insanlık vasfını da önceliğini, mağdurun dikkate alındığı kadar mahkûmun da dikkate alındığı ve haklarının korunduğu hususuna dikkat çekilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Ceza Hukuku, İnfaz, Hata, Kastı Aşma.

* Artvin Çoruh Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Doktora Programı.
İletişim: mustafasivasi@hotmail.com

Giriş

Suçun önüne geçmek, toplumun huzur içinde yaşamasını sağlamak ve İslam'ın korumayı hedeflediği; din, can, mal, nesil ve ırzın muhafazası için İslam ceza hukukunda ağır yaptırımlar vaz' edilmiştir. Bu yaptırımların kahir ekseriyeti bedene yöneliktir. Bu yapısı nedeniyle İslam ceza hukukunda infaz ayrıca bir önem arz etmektedir. İslam ceza hukuku ilahi kaynaklı olması nedeniyle infazda hata etmenin ve kastı aşmanın önüne geçmek, aynı zamanda ilahi iradenin tecelli etmesi anlamına gelmesi açısından da önemli bir husustur.

Konuları ele alışı itibarıyla meseleci (kazuistik) bir yapı arz eden İslam hukukunda, infaz ve infaza dair konular ilgili cezaların altında ayrı ayrı yerlerde ele alınmıştır. Fıkıh kitapları incelendiğinde cezaların infazına dair birçok meselenin incelendiği görülecektir. Özellikle infazda hata ve kastı aşmanın önüne geçmek için nelere dikkat edilmesi gerektiği, infazda kullanılacak aletin ne olduğu, hava şartlarının infaza uygun olup olmadığı vb. benzeri konular fıkıh kitaplarında teferruatlı bir şekilde kendisine yer bulmuştur.

İnfazda hata ve kast ihtimalinin gerçekleşmesi, ceza adaleti açısından bakıldığında telafisi mümkün olmayan sonuçlar doğuracaktır. Bu iki durumun en aza indirildiği ceza infaz sistemleri, en adil infaz sistemi olarak kabul edilmelidir.

İnfazda hata, yargılama aşamasında hâkimden ya da hâkimin yanlış hüküm vermesine neden olan şahitlerden kaynaklanabilir. Bu hata sonucunda suçlunun ya hak ettiğinden fazla ya da hak ettiğinden az bir cezaya çarptırılması mümkün olabildiği gibi hiçbir suçu olmayan başka bir kişinin infaz edilmesi de ihtimal dâhilindedir.

İnfazda kastı aşma ise, mahkemece takdir edilen cezadan daha fazlasının infaz esnasında mahkûma tatbik edilmesi ile ortaya çıkan bir durumdur. Kastı aşmanın muhtemel sebepleri şunlardır: İnfaz memurunun bu işi yapabilecek kabiliyette olmaması, mahkûm ile arasındaki muhtemel şahsî bir problem, infazın icra edildiği andaki hava şartlarının mahkûmun hak ettiğinden fazlasıyla cezalandırılmasına neden olması, infaz aletinin mahiyeti, infaz anında mahkûmun hasta veya hamile olması gibi nedenler kastı aşmaya sebep olabilir.

İnfazda Hata

İnfazda hatanın iki temel sebebi bulunmaktadır. Bir: Hâkimden kaynaklanan hatalar. İki: Şahitlerden kaynaklanan hatalar.

Hâkimden Kaynaklanan Hatalar

Hâkimin hüküm verirken kasten ya da farkına varmadan hatalı karar vermesi mümkündür. Kasıtlı bir şekilde hatalı karar vermesi hâkimin art niyetli olması ya da mahkûmla arasında husumet bulunmasından kaynaklanacağı gibi rüşvet karşılığı yanlış karar vermesi şeklinde

de gerçekleşebilir. Farkına varmadan hatalı karar vermesi; hâkimin yeterli bilgi ve birikime sahip olmaması, bilirkişi heyetinin hâkimi yanlış yönlendirmesi, şahitler hakkında tezkiye işleminin gerektiği gibi yapılmaması sebebiyle yalancı şahitliğe kapı aralanması gibi nedenlerden kaynaklanabilir.

İslam ceza hukukunda var olan cezalar; ölüm, organ kesme ve celde gibi bedene yönelik uygulamalardır. Bunlar, tabiatı itibariyle infaz edildikten sonra dönüşü olmayan ve gerçekleşecek zararın telafisinin çok zor olduğu cezalardır. Bu sebeple İslam ceza hukukunda yargılama aşaması önemli bir aşamadır. Bu aşamanın en önemli unsuru ise hâkimdir. Bu öneminden dolayı bir kimsenin hâkim olabilmesi için akıl, buluğ, adalet ve Müslüman olmak gibi şartlar aranmıştır (İbn Kudâme, 1986, X, s. 36; Atar, 2013, s. 83). Bunun yanında Mecelle'de hâkimin özellikleri sayılırken onun fehîm, müstakim, emin, mekîn, metin olması, fıkhî meselelere ve yargılama usulüne vâkıf ve davaları onlara uygulayarak sonuçlandırmaya muktedir olmasını şart koşmuş, böylece kadılığın bilgi, sanat ve yüksek bir karakter işi olduğu vurgulanmıştır (Mecelle, md. 1792-1794). Hz. Peygamber (sav) de bir hadis-i şeriflerinde: "Hâkimler üç kısımdır, bunların biri cennette diğer ikisi ateştedir. Cennette olanlar hakkı bilip onunla hükmedendir. Hakkı bildiği halde onu gizleyip hükmünde zulmeden ile insanlar arasında bilgisizce hükmeden kimse ise ateştedir" (Ebu Dâvud, "Akdıye", 2; İbn Mâce, "Ahkâm", 3) buyurmak suretiyle hâkimlik görevinin hassas ve liyakat gerektiren bir görev olduğunu ifade etmiştir. Yine başka bir hadis-i şeriflerinde "Hiçbir hâkim öfkeli haldeyken hüküm vermesin" (Ebû Dâvud, "Akdiye", 9) buyurmuşlardır. Fukaha bu hadisi delil ittihaz ederek şiddetli açlık, susuzluk, uykusuzluk, üzüntü ve hastalık gibi sağlıklı düşünme yeteneğini etkileyen durumlarda hâkimin hüküm vermesinin uygun olmayacağı sonucuna varmışlardır (Serahsî, 1989, XVI, s. 67; İbn Kudâme, 1968, X, s. 45; Mutîî, t.y., XX, s. 131; Aslan, 2014, s. 57). Hâkim olabilmek için aranan bu şartlar, güçlü adil bir yargılama sistemini tesis etmenin yanında özellikle ceza davalarında geri dönüşü mümkün olmayan hataların önüne geçmek ve mağduriyetleri en aza indirmek için ileri sürülmüştür.

Hâkimden kaynaklanan bir hata neticesinde oluşan zararın tazmininin kime ait olacağı davanın konusuna ve hatanın mahiyetine göre değişmektedir. Herhangi bir kasıt, kusur ve ihmal olmadığı sürece infaz neticesinde hâkimin taraflardan birine verdiği zarardan dolayı sorumluluğu yoktur. Bu durum zarara uğrayan tarafın hakkının zayi olacağı anlamına gelmez. Oluşan zarar devlet hazinesinden karşılanır. Mesela hata sonucu bir kimsenin elinin kesilmesine hükmedildiği ya da kısasen ölüm cezasına çarptırıldığı durumlarda mağdur tarafın diyeti devlet tarafından ödenir. Çünkü hâkim, devlet tarafından davalara bakmak için vekil tayin edilmiş kişidir (Kâsânî, 2003, IX, s. 137; İbn Kudâme, 1968, X, s. 228). İhmal olmadığı müddetçe zararı vekil değil müvekkil karşılar. Burada devlet, müvekkil konumunda olduğu için mağdur tarafın zararı hazineden ödenir (İbn Kudâme,

1968, X, s. 227; Zeylaî, 1313, III, s. 192). Diyet cezasına hükmedilen davalarda ise hata sonucu hak etmediği miktarı alan kimse aldığı diyeti geri ödemekle yükümlüdür (Serahsî, 1989, IX, s. 80; Kâsânî, 2003, IX, s. 137).

Hâkim görevini kötüye kullanarak kasten yanlış bir karar verdiği takdirde, oluşan zararın tazmini kendisine aittir. Buna ilaveten görevini kötüye kullanması sebebiyle görevinden azledilir ve ta'zir cezasına çarptırılır (Serahsî, 1989, IX, s. 80). Örneğin hâkimin, kasten verdiği bir hüküm neticesinde bir sanığın ölümüne veya bir organın kesilmesine neden olduğu takdirde, verdiği hükmün tesebbüben cinayet kapsamına girmesinden dolayı telefine sebep olduğu canın veya organın diyetini kendi malından ödemesi gerekir (Şeybânî, 2012, VII, s. 167). Şafiî ve Malikî mezhebinde bu durum, taammüden cinayet kapsamında değerlendirilmiş olup kasıtlı bir şekilde hatalı hüküm veren hâkimin kısas cezasına çarptırılması gerektiği hükmü benimsenmiştir (Şirbînî, 2000, VI, s. 393; Remlî, 1984, VIII, s. 329; Desûkî, t.y., IV, s. 210).

Şahitlerden Kaynaklanan Hatalar

Bir kimsenin şahitlik lafzını kullanmak suretiyle mahkemede doğru haber vermesi şeklinde tanımlanan (Konevî, 2004, s. 87) şahitlik kurumu, İslam muhakeme hukukunda yaygın olarak kullanılan ispat vasıtalarının başında gelmektedir (Apaydın, 2010, XXXVIII, s. 279). Tariften anlaşılacağı üzere şahitlik, bir çeşit haber vermedir. Haberin ise tabii olarak hem doğru hem de yalan olma ihtimali bulunmaktadır. Bu nedenle hâkim, şahidin şehadetiyle hemen hüküm vermez. Şahit hakkında, günümüzdeki güvenlik soruşturmasına benzeyen "tezkiye" işlemini yapar. Bunun neticesinde şahidin, şehadetine güvenilebilecek birisi olup olmadığı tespit edilir (Başoğlu, 2012, XL, s. 77). Bu işlemi yapmayan hâkimin, görevindeki ihmali sebebiyle tazmin yükümlülüğü vardır.

Mahkemelerde hâkimi yanıltmak suretiyle haksız bir hüküm ortaya çıkmasının en büyük nedenlerinin başında yalancı şahitlik gelmektedir. Bu nedenle Kur'an-ı Kerim'deki pek çok ayette adaleti ayakta tutmak için şahitliğin adil bir şekilde yerine getirilmesi emredilmiştir (Bakara 2/282-283; Nisâ 2/135; Furkan 25/72). Özellikle ceza hukukunu ilgilendiren şahitliklerde yanlış hüküm verilip haksız yere insanların canından ve organlarından yoksun kalmasının önüne geçmek için şahitlerin belli vasıfları taşımaları gerekmektedir. Şahidin, bir olayı gördüğü veya duyduğu vakit akli melekelerinin yerinde olması ve görme kabiliyetinde herhangi bir noksanlık bulunmaması şahitliğinin kabul edilmesi için ön şarttır. Şahitliğini eda ettiği vakit ise âkil, bâliğ, âdil ve hür olması, kör, dilsiz ve kazf (iffete iftira) suçundan dolayı cezaya çarptırılmamış olması gerekir (Kâsânî, 2003, IX, s. 5; Atar, 2013, s. 178).

Mahkemede bilerek ya da bilmeyerek yapılan şahitlik neticesinde ortaya çıkacak zararın tazmin yükümlülüğü şahitlere aittir. Şahitlerin bu yükümlülüklerinin çerçevesi fıkıh kitaplarında "Kitabu'ş-Şehâde" başlığı altında etraflıca ele alınmıştır. Şimdi konumuzla alakalı

kısmını mezheplerin görüşleri çerçevesinde özetleyerek konunun nasıl ele alındığını ortaya koymaya çalışalım. Bu bağlamda temel soru şu şekildedir: Bir kimse, yalancı şahitlik sonucu canını veya bir organını kaybettiği takdirde, şahitler diyet mi ödeyeceklerdir yoksa kısas cezasına mı çarptırılacaklardır?

Bu konuda mezheplerin farklı görüşleri bulunmaktadır. Hanefi mezhebinde, yalancı şahitlik yaparak can veya organ kaybına sebep olan kimseye kısas gerekmez, diyet ödemekle yükümlüdür (Kâsânî 2003, IX, 69). Hanefiler bu durumu, yola kuyu kazıp da tesebbüben ölüme yol açan kimseye benzetmektedir. Hanefi mezhebinde tesebbüben öldürme suçlarında aslî ceza diyettir. Bu nedenle yalancı şahit diyet ödemekle yükümlüdür (Serahsî, 1989, XXVI, s. 181)

Şafiî ve Hanbelî mezhebine göre yalancı şahit kısas cezasına çarptırılır (Remlî, 1984, VII, s 253; İbn Kudâme, 1968, VIII, s. 267). Bunun biri sahabe uygulaması diğeri de kıyas ola mak üzere iki delili vardır. Sahabe uygulaması şöyledir: Bir gün, Hz. Ali'nin huzurunda iki kişi bir adamın hırsızlık yaptığına dair şahitlikte bulundular. Hz. Ali adamın elinin kesilmesine hükmetti. Daha sonra bu iki şahit başka bir adamı getirerek, birincide yanıldıklarını asıl hırsızın bu adam olduğunu söylediler. Hz. Ali de haksız yere eli kesilen adamın diyetini şahitlere ödettirdi ve: "Şayet bu işi kasıtlı olarak yapmış olsaydınız ikinizin de elini kısasen keserdim" buyurdu (Buhârî, "Diyât", 21; Beyhakî, 2003, X, s. 424). Bu durum bilerek yalancı şahitlik yapan kimsenin cezasının kısas olduğunu göstermektedir. Hanefiler, bu delili ileri süren Şafiilere itiraz ederek; Hz. Ali'nin bu sözünün korkutma amaçlı söylendiğini, aksi takdirde bir adamın eli karşılığında iki adamın elinin kesilmesinin söz konusu olacağını, bunun da kısasta denklik ilkesine aykırı olduğunu söylerler (Serahsî, 1989, XXVI, s. 181). Meselenin kıyastan deliline gelince ise o da şudur: Şahitlerin kasıtlı bir şekilde yaptığı yalancı şahitlik bir nevi ikraha benzemektedir. Çünkü hâkimin, hüküm anında şahitlerin yaptığı şehadeti göz ardı etmesi mümkün değildir. Bir nevi hâkim bu şahitlik doğrultusunda hüküm vermek zorundadır. Dolayısıyla yalancı şahitler hâkimi yanlış karar verme konusunda ikrah altında bırakmışlardır (Şirbînî, 2000, V, s. 217). Kısas gerektiren suçlarda mükrih, mübaşereten o işi yapmış gibi kabul edildiğinden kısas cezasına çarptırılır. Aynı bu durum gibi, kasıtlı olarak yalancı şahitlik yapan kimse de telefine sebep olduğu şeyler karşılığında kısas cezasına çarptırılır (Şirbînî, 2000, V, s. 221). Bu şekilde hüküm verebilmek için şahitlerin, yaptıkları şehadet sonucu infazın gerçekleşeceğini biliyor olmaları şarttır. "Biz her ne kadar yalancı şahitlik yaptıksa da bu yaptığımız şahitlik neticesinde, suç isnat ettiğimiz kişinin öldürüleceğini bilmiyorduk." diyebilirler. Böyle mazeret beyan eden kimseler, yeni Müslüman olma ya da bunu öğrenecek ortamlarda bulunamama gibi mazeretleri varsa mazur görülüp kısas cezasından kurtulurlar ancak ağırlaştırılmış diyet ödemekle yükümlüdürler (Şirbînî, 2000, V, s. 217; Bilmen, 1985, VIII, s. 166)

Maliki mezhebinde yalancı şahidin diyet ödemesi gerektiği yönünde görüş beyan edenler olmakla beraber, kısas cezasına çarptırılması gerektiğini iddia edenler olmuştur (Karafî, 1994, X, s. 296; Desûkî, t.y., IV, s. 207).

Yukarıda da ifade edildiği üzere hata ya kasten yapılır ya da farkına varmadan yapılır. İnsanın bilmeyerek yaptığı şeylerden sorumlu olmayacağı malumdur. Ancak her ne kadar sorumluluk olmasa da, bilmeyerek yapılan şeyler diğer bir şahsa zarar verdiği takdirde, "zarar izale olunur" küllî kaidesi gereğince kişinin uğradığı zararın tazmin edilmesi gerekir. Bu nedenle istemeyerek yaptığı bir hata neticesinde bir kimsenin haksız yere hüküm giymesine sebep olan kişi, hatasının sonucunu tazminle yükümlüdür. Zarara uğrayan kimsenin diyeti, hata nispetinde ödenmelidir.

Kasıtlı bir şekilde başka bir kimsenin haksız hüküm giymesine sebep olanlara gelince, bu kimselerin kısas cezasıyla cezalandırılmaları gerekir. Çünkü şahidin kasten yalancı şahitlik yapması ya da hâkimin kasten yanlış hüküm vermesi birkaç suçu bir arada barındırmaktadır. Yalancı şahit, yalan gibi büyük bir günahı işlemiştir. Yaptığı bu yalancılıkla İslâm'ın ayakta tutmak için olağanüstü önem gösterdiği adaletin yerle yeksan olmasına sebep olmuştur. Bunun üstüne bir de hiç suçu olmayan kimsenin suçlu damgası yemesine, ayrıca ya canını ya da bir organını yitirmesine neden olmuştur. Haksız yere hüküm veren hâkim ise kendisine tevdi edilen ulvî görevi rüşvet, adam kayırma gibi nedenlerle kötüye kullanmış, aynı şekilde masum bir kimsenin canının veya organın telef olmasına kasten sebep olmuştur. Meseleye bu açıdan yaklaşıldığı zaman, adaleti tesis etme noktasında Şafiî ve Hanbeliy lere ait olan yalancı şahidin, kısas edilmesi gerektiği görüşü tercihe şayandır. Hâkimin yanlış karar vermesine bilerek sebep olan bilirkişi ve adlî tıp mensubu gibi şahısların durumu ve sorumluluğu da aynı yalancı şahidin durumu gibi olmalıdır.

İnfazda Kastı Aşma

İnfazda kastı aşma, mahkûma takdir edilen cezadan fazlasını infaz, infaz anında mahkûma işkence, infaz anında mahkûmu tahkir etmek ve ona sövmek şeklinde tezahür edebileceği gibi, mahkûm haricinde üçüncü kişilerin infazdan etkilenmesi şeklinde de gerçekleşebilir.

İnfazda kastı aşma durumlarını göz önüne aldığımızda bunları üç grupta toplamak mümkündür. Bunlar; infazın uygulayıcısından kaynaklanan, infazın uygulandığı zaman, mekân ve infaz aletinden kaynaklanan ve infaz uygulanacak mahkûmdan kaynaklanan kastı aşmalardır. Şimdi, sırasıyla bu kastı aşmalar ele alınıp bunları en aza indirebilmek için neler yapılabileceği ve ortaya çıkacak mağduriyetlerin nasıl giderileceği meselesi incelenecektir.

İnfazı Uygulayan Kimseden Kaynaklanan Haddi Aşmalar

Cezaları kimin infaz edeceği konusu cezanın türüne göre değişiklik arz eder. Kamu hakkı kapsamına giren had ve ta'zir cezalarının infaz yetkisi devlete aittir. Kul hakkı kapsamına giren cezaların infaz yetkisi ise infaz konusunda yeterli beceri sahibi olmak ve devlet gözetiminde yerine getirilmek şartıyla mağdur ve yakınlarına aittir. Teoride böyle olmakla birlikte pratikte kısas cezalarını infaz yetkisi de devlete ait kabul edilmiştir

Hz. Peygamber (sav) devrinden beri devlet başkanları uhdelerindeki bu görevin ifası için memurlar tayin etmiştir. Sahabeden Ali b. Ebû Tâlib, Zübeyr b. Avvâm, Mikdat b. Amr, Muhammed b. Mesleme, Asım b. Sabit, Dahhâk b. Süfyan ölüm cezalarının infazında görevlendirilmiştir (Kettânî, t.y, I, s. 281). Daha sonraki İslam devletlerinde infaz görevini *"şurtî"* isimli memurlar yerine getirmiştir. Selçuklularda ise bu görevi ifa eden memura *"candar"* ya da *"emir-i hares"* denilmiştir. Osmanlı döneminde ise celde cezasını uygulayan manasına gelen *"cellat"* kelimesi cezaları infaz eden memuru niteleyen isim olmuştur (İpşirli, 1993, VII, s.270).

İnfazda kastı aşma durumunun yaşanmaması için infaz memurunun, işinin ehli biri olması gereklidir (Mâverdî, t.y., XII, s. 109). Bu bağlamda o infaz aletini kullanma konusunda tecrübe sahibi olmalıdır. Örneğin ölüm cezasının infazında kılıç kullanılacaksa, tek hamlede mahkûmun başını bedeninden ayıracak derecede kuvvetli ve kılıç kullanma konusunda mâhir olmalıdır. Mahkûmun canını en hızlı şekilde teslim etmesi için kesme işlemini hangi noktadan yapacağını iyi bilmelidir. Aksi halde mahkûmun can çekişerek ölmesi söz konusu olur ki bu da İslam ceza hukukunun ruhuna uygun olmayan bir infaz şeklidir. Özellikle organ kesme cezalarında kastı aşma ihtimali çok yüksek olduğundan bu cezanın infazı mümkünse bir cerrah marifetiyle yerine getirilmelidir. Mağdur ya da yakınlarının bu işin ehli olması çok zor bir ihtimalidir. İşin ehli olsalar bile intikam hırsıyla mahkûma daha fazla zarar verilmesi söz konusu olabilir. Müessir fiiller karşılığı verilen kısas cezalarının infaz yetkisinin mağdur ya da yakınlarına bırakılmamasının en önemli gerekçesi de budur (Mutîî, t.y., XVIII, s. 449). Bu nedenle cezaların infazında kastı aşmanın önüne geçmek için gerekli tıbbî teçhizatın olduğu bir yerde işin ehli bir cerrah vasıtasıyla infazın icra edilmesi en güzel olandır.

İnfazda haddi aşmanın önüne geçmek için infaz anında devlet başkanının ya da yetkilendirdiği vekilinin hazır bulunmasını Şafiiler ve Hanbeliler şart koşmuşlardır. Bunun aksine davranan kimsenin ta'zir cezasına çarptırılması gerektiğini söylemişlerdir (Şirâzî, 1995, III, s. 191; Buhûtî, 1983, VI, s. 84; Mutîî, t.y., XVIII, s. 448). Diğer mezhepler ise bu konu hakkında bir delil bulunmadığını gerekçe göstererek devlet başkanının infaz anında hazır bulunmasını gerekli görmemişlerdir (İbn Kudâme, 1968, VIII, s. 306). Ayrıca infazın tam manasıyla yerine getirildiğine ve infaz esnasında haddi aşıp mahkûma zulmedilmediğine delil

olması için iki şahidin infaz anında bulunması gerekir (Mâverdî, t.y., VII, s. 110). Günümüzde Suudi Arabistan'da Şafiilerin görüşü benimsenmiş olup yetkili mercilerin görevlendirdiği bir heyetin infaz anında hazır bulunması şart koşulmuştur (er-Reşîd, 2003, s. 131). Herhangi bir nizaa ve haddi aşmaya sebebiyet vermemek için bu şekilde davranmak en uygun olandır.

İnfazı uygulayan memurdan kaynaklı hata ve kastı aşmalar, kasten ve kasıt dışı gerçekleşebilir. Kasıt dışı olan hata ve kastı aşmadan kaynaklı mağduriyetlerin tazmini, yukarıda hâkimden kaynaklı hatalar başlığı altında değinilen gerekçelerden dolayı devlet bütçesinden ödenir (İbn Nüceym, 1311, V, s. 25). Hatalı yargılama sonucu mahkûm infaz edildiği takdirde, infaz memurunun herhangi bir sorumluluğu yoktur. Sorumluluk yanlış hüküm veren hâkime ya da hâkimi yanlış hüküm vermeye sevk eden şahitlere aittir (Şirbînî, 2000, V, s. 539). İnfaz memuru hâkimin kasten yanlış hüküm verdiğini bile bile cezayı infaz ettiği takdirde kısasen cezalandırılır (Karafî, 1994, X, s. 43).

Hâkim, hırsızlık suçu nedeniyle mahkûm olan birine el kesme cezası verse ve infaz memuruna "Bunun sağ elini kes." dese, infaz memuru da kastî olarak mahkûmun sol elini kesse, Ebû Hanife'ye göre infaz memurunun tazmin yükümlülüğü yoktur, emre muhalefet ettiği için te'diben cezalandırılır. İmameyne göre bunu kasten yaptıysa sol elin diyetini ödemekle yükümlüdür (İbnü'l-Hümâm, 2009, V, s. 385; İbn Nüceym, 1311, V, s. 67).

İnfaz anında mahkûma kötü söz söylemek, onurunu zedeleyecek eylemlerde bulunmak yasaklanmıştır. Hz. Peygamber (sav) zina suçu işleyen kadın mahkûma verilen recm cezasının infazı esnasında kadına söven Hâlid b. Velid'e müdahale etmiş ve kadının samimi bir şekilde yaptığı tövbeyi hatırlatmıştır. (Müslim, "Hudûd", 23). Bu örnek, İslam infaz hukukunun insana saygı boyutunu göstermesi açısından önemlidir. Mahkûmu itip-kakmak ve dövmek bir yana, ona kötü söz söylemeyi bile yasaklamıştır. Bu örnek, Avrupa infaz hua kukunun 21. asırda yakalayamaya çalıştığı değerler için, İslam infaz hukukun on dört asır öncesinden ilkeler belirlemiş olduğunu bizlere göstermektedir.

İnfazın Uygulandığı Zaman, Mekân ve İnfaz Aletinden Kaynaklı Kastı Aşmalar

İnfazda kastı aşma sadece infazın uygulayıcısından kaynaklanan bir durum değildir. Mahkûmun, infaz sonucu hak ettiği cezadan fazlasıyla cezalandırılmasına ya da kesilen organın sirayet yoluyla başka organlara da zarar vermesine sebebiyet veren başka durumlar da bulunmaktadır. İnfazın gerçekleştiği andaki havanın aşırı sıcak ve aşırı soğuk olması, infaz için seçilen mekânın oluşacak komplikasyonlarda acil müdahaleye imkân vermemesi ya da infazda kullanılan aletin yeterli vasıflara sahip olmaması neticesinde mahkûmun aşırı kan kaybetmesi sonucu hak ettiği cezadan fazlasıyla cezalandırılması söz konusu olabilir. Bunların önüne geçebilmek için mezkûr olumsuz durumların bertaraf edilmesi infazın ideal çerçevede gerçekleşmesi için gereklidir.

İslam ceza hukukunda, celde ve organ kesme gibi bedeni cezaların varlığı nedeniyle infazın yapıldığı andaki hava koşulları dikkate alınmıştır. Çünkü celde cezasının infazı için mahkûmun elbiselerinin çıkarılması gerekir. Aşırı soğuk havalarda bu durum, mahkûmun hastalanmasına sebebiyet verebilir. Aşırı sıcak havalarda ise kanın akışkanlığının artması dolasıyla organ kesme cezalarının infazı kan kaybına yol açabilir. Bahsi geçen durumlar küçük bir ihtimal dâhilinde olsa bile mahkûmun hak ettiğinden fazlasıyla cezalandırılmaması için doktrinde dikkat edilmesi gereken durumlar arasında sayılmıştır. Bu nedenle hava şartları düzelene kadar ya da ortam infaza uygun bir hale getirilene kadar infazın ertelenmesinin gerektiği kabul edilmiştir. Ancak ayrıntılarda mezhepler arasında farklı içtihatlar ortaya çıkmıştır. Ceza, had cezaları kapsamındaki el kesme ve celde cezası olduğunda infazın ertelenmesi gerektiği konusunda mezhepler arasında ittifak vardır (Serahsî, 1989, IX, s. 168; Şirbînî, 2000, V, s. 459; İbn Rüşd, 2002 s. 779). Kul hakkı kapsamına giren cezalarda ise Hanefi, Hanbeli ve Maliki mezhebi, infazın ertelenmesi gerektiğini ifade ederken (Desûkî, IV, s. 259; Serahsî, IX, s. 101; İbn Kudâme, VIII, s. 306), Şafiiler kul hakkının zayi olma ihtimalini göz önünde bulundurarak ertelemeyi kabul etmemişlerdir (Nevevî, IX, s. 225). Söz konusu ceza, ölüm cezası ise hava şartları infazı ertelemek için geçerli neden kabul edilmez. Çünkü ölüm cezası, cezaların en şiddetlisi olduğu için mahkûmun fazladan cezalandırılması söz konusu değildir.

İnfazda kastı aşmaya ve mahkûmun hak ettiğinden fazlasıyla cezalandırılmasına sebebiyet verecek durumlardan bir başkası da birkaç infazın peş peşe yapılmasıdır. Örneğin bir kimse hırsızlık yapsa, ardından bir başkasının kulağını kasten koparsa ve daha sonra iftira suçu işlese, ceza olarak eli kesilecek, kulağı koparılacak ve seksen celde vurulacaktır. Bütün bu cezalar tek celsede infaz edilecek olsa mahkûmun ölmesi kuvvetle muhtemeldir. Oysaki mahkûm aslında ölümü hak edecek bir suç irtikâp etmemiştir. Bu nedenle İslam ceza hukukuna göre peş peşe yapılacak infazlarda, cezanın biri infaz edildikten sonra ikinci infaz için mahkûmun iyileşmesi beklenmelidir (Serahsî, C. 9, s. 168; İbn Rüşd, 2002 s. 779; Şirbînî, 2000, V, s. 459).

İslam ceza hukukundaki cezaların bedene yönelik olmaları nedeniyle infazın yapılacağı yer özel olarak seçilmelidir. İnfaz sonrası oluşması muhtemel, istenmeyen durumların önüne geçebilmek için gerekli tıbbî teçhizatın olduğu yerlerde infazın yapılması, haddi aşmanın önüne geçebilmek için gereklidir. Bunun için en uygun yer ya hastane ya da hapishane içinde yapılacak infaz odalarıdır. Aksi takdirde mahkûmun kan kaybından ölmesi ya da sirayet neticesinde başka bir organının telef olması kuvvetle muhtemeldir.

İnfazda haddi aşmanın önüne geçmek için alınacak en mühim önlemlerden biri de infaz aletinin doğru tespitidir. Hadis-i şerifte kısas cezasının kılıçla infaz edilmesi gerektiği zikredilmiş olsa da (İbn Mâce, "Diyât", 25) bu ifade ölüm cezasının infazı için geçerlidir. Ölüm

cezası haricindeki diğer organ kesme cezalarında kılıcın kullanılması, haddi aşmayı beraberinde getirir. Bu nedenle bu tip cezaların infazı için cerrahların ameliyatlarda kullandıkları hassas aletler en ideal olanlarıdır. İnfaz esnasında; körelmiş, ağzı testereye dönmüş, zehir sürülmüş, mahkûmun çekeceği acının katlanmasına ve infazın işkenceye dönüşmesine sebep olacak her türlü aletin kullanımı yasaktır. İnfazda bu aletleri kullanan kimseler ta'zir cezasına çarptırılırlar ve vermiş oldukları zararı tazminle yükümlü olurlar (İbn Kudâme, 1968, VIII, s. 306; Mutîî, t.y., XVIII, s. 449).

İnfazda haddi aşmanın önüne geçmek için, diğer bir bedeni ceza olan celde cezasının infazında kullanılacak olan aletin de uygun olması gerekir. Genel de Türkçe tercümelerden kaynaklı yanlış anlaşılma sebebiyle celde cezasının infazında kullanılan aletin değnek ya da sopa olduğu izlenimi doğmaktadır. Değnek veya sopa gibi sert cisimlerle icra edilecek infaz neticesinde mahkûmun bedeninde kırıkların ve eziklerin meydana gelmesi kaçınılmazdır. Celde cezasının infazında kullanılacak alet deriden imal edilmiş kamçıdır. Mahkûmun canının fazla yanmaması için kamçının düğümsüz ve püskülsüz olması ve çatallanmış bir halde olmaması gereklidir (İbn Kudâme, 1968, IX, s. 168; Mutîî, t.y., XX, s. 43). Ayrıca infazı uygulayacak olan kişinin kamçıyı omuz hizasından yukarı kaldırmaması gerekir. Aksi takdirde kamçının şiddeti artar ve mahkûmun vücudunda yara açılmasına sebep olur (İbnü'l-Hümâm, 2009, V, s. 220). Yine haddi aşmanın önüne geçmek için cellat bütün darbeleri tek bir noktaya vurmamalı, vücudun çeşitli yerlerine darbeleri dağıtmalıdır. Bunu yaparken kafa ve tenasül organları gibi hayati önemi haiz yerlere vurmamaya dikkat etmelidir (Mâverdî, t.y., XIII, s. 437; Kâsânî, 2003, IX, s. 256; İbn Kudâme, 1968, X, s. 129; İbnü'l-Hümâm, 2009, V, s. 219; İbn Nüceym, 1311, V, s. 10). Cellat bu hususlara dikkat etmeyip mahkûmun fazladan zarar görmesine sebeb olursa verdiği zararı tazminle yükümlü olur.

İnfazın Uygulanacağı Mahkûmdan Kaynaklı Kastı Aşmalar

İnfazda haddi aşma, mahkûmun içinde bulunduğu hamilelik, hastalık, hayız ve nifas gibi durumlar sebebiyle de meydana gelebilir. Mahkûma bu haldeyken ceza infaz edildiği takdirde, hastalığının ilerlemesi suretiyle mahkûm hak ettiğinden fazlasıyla cezalandırılmış olur. Mahkûm hamile ise infaz çocuğunun düşmesine sebep olabilir. Bu takdirde de infazdan hiç suçu olmayan üçüncü bir kişi etkilenmiş olur. Bu gibi durumlarda ceza infazının ertelenmesi gerektiğine dair Hz. Peygamber (sav)'den rivayet edilen birçok hadis ve uygulama bulunmaktadır (İbn Mâce, "Diyât", 36; Müslim, "Hudûd", 34; Tirmizi, "Hudûd", 13).

Mahkûmun bu haline dikkat edilmeyip her halükârda ceza infaz edildiği takdirde oluşan zarar tazmin edilmelidir. Bu durumda tazmin yükümlüsü ya infaza hükmeden hâkim ya infazı yerine getiren infaz memuru ya da her ikisidir. Bu kişilerin tazmin yükümlülükleri, mahkûmun içinde bulunduğu durumu bilip bilmemelerine göre değişir. Hâkim ve infaz memurunun her ikisi birden, bu durumdaki mahkûma cezanın infaz edilmemesi gerektiği-

ni bildikleri halde cezayı infaz ettikleri takdirde oluşan zararı infaz memuru tazmin eder (İbn Kudâme, 1968, VIII, s. 344). Çünkü burada hâkim mütesebbib, infaz memuru ise mübaşir konumundadır. *"Mübaşir ile mütesebbib bir fiilde birleştiği zaman hüküm mübaşire izafe edilir"* (Mecelle, Madde 90) külli kaidesi gereğince infaz sonucu oluşan zararı infaz memuru karşılar. Şafiiler burada tazmin yükümlülüğünün hâkimde olduğu kanaatindedirler (Mâverdî, t.y., XII, s. 117). Durumu hâkim biliyor ve infaz memuru bilmiyorsa tazmin yükümlülüğü mübaşir olan infaz memuruna değil mütesebbib olan hâkime aittir. Çünkü infaz memuru durumu bilmemesinden dolayı mazurdur. Durumu her ikisi de bilmediği takdirde tazmin yükümlüsü hâkimdir. Çünkü sorumluluk noktasında hâkim infaz memurundan önde gelir (Şirvânî, t.y., VIII, s. 439). Bu durumda her ikisinin de sorumlu olduğu ve tazminatı aralarında paylaşmaları gerektiği yönünde başka bir görüş daha mevcuttur (Mâverdî, t.y., XII, s. 118).

Sonuç

İnsan unsurunun olduğu her yerde hatalı ve yanlış durumların olması kaçınılmazdır. Ancak vuku bulacak hatanın çeşitli telafi yöntemleri de bulunmaktadır. Bununla birlikte bazı durumlar vardır ki yapılan hatanın telafisi oldukça zordur. İslam hukukunda cezaların infazı meselesi de yapılan hataların telafisinin çok zor olduğu alanlardan biridir. Bedeni cezaların ağırlıkta olması nedeniyle, adil bir infaz sistemi geliştirmek adına, İslam ceza hukukunda hataların ve kastı aşmaların önüne geçmek ya da onları en aza indirebilmek için çeşitli düzenlemeler yapılmıştır. Hatanın ve kastı aşmanın müsebbibi olabilecek hâkim, şahitler ve infaz memurunun taşıması gereken şartlar ayrıntılı bir biçimde doktrinde yer almıştır. Kasten yapılan hatalar ve kastı aşmalar neticesinde ortaya çıkan zarar ya ilgili kişilere tazmin ettirilmiş ya da taammüden suç kapsamında değerlendirilip ilgili şahıslar hakkında kısasen hüküm verilmiştir. Adalet çizgisinden sapmamak adına mahkûmun hak ettiği cezanın aynısının infazına büyük önem gösterilmiş ne bir eksiği ne de bir fazlasının mahkûma tatbik edilmesinin önüne geçilmeye çalışılmıştır. Bunun için hava şartlarının nasıl olduğuna, infaz mekânının infaz için uygun olup olmadığına, infaz aletinin mahiyetine kadar birçok unsur göz önünde bulundurulmuştur. Aynı zamanda mahkûmun hasta veya hamile olması infazın ertelenmesi için geçerli bir sebep olarak kabul edilmiştir. Hatta infaz anında mahkûma kötü söz söylemek bile hoş görülmemiştir. Bütün bunlar Michel Foucault'un "Hapishanelerin Doğuşu" isimli eserinde 17. ve 18. yüzyıl Avrupa'sından örnekler verdiği infaz sahneleriyle birlikte düşünüldüğünde daha da anlamlı olmaktadır.

Kaynakça

Apaydın, H. Y. (2010). Şahit. *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde. c. XXXVIII. İstanbul: TDV Yayınları, ss. 278-283.

Aslan, N. (2014). *İslam hukukunda yargılama etiği ve ilkeleri.* Adana: Karahan Kitabevi.

Atar, A. (2013). *İslam yargılama hukukunun esasları.* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Başoğlu, H. T. (2012). Tezkiye. *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde. c. XL. İstanbul: TDV Yayınları, ss. 77-79.

Beyhakî. (2003). *es-Sünenü'l- kübra*. Muhammed Abdülkadir (thk.) Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Bilmen, Ö. N. (1985). *Hukuk-ı İslamiyye ve ıstılahatı fıkhiyye kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi.

Buhûtî, (1983). *Keşşâfu'l-kına' an metni'l-İkna'*. Beyrut: Dâru Alemü'l-Kütüb.

Desûkî, (t.y). *Haşiyetü'd-desûkî ala şerhi'l-kebîr.* Beyrut: Dâru'l-Fikr.

İbn Kudâme, M. (1968). *el-Muğnî*. Kahire: Mektebetü'l-Kahire.

İbn Nüceym, Z. (1311). *el-Bahru'râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Kâhire: el-Matbaatü'l-İlmiyye.

İbn Rüşd, (2002). *Bidâyetü'l-müctehid.* Ali Muhammed Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcud (thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

İbnü'l-Hümâm, (2009). *Şerhu Fethu'l-kadîr.* Abdurrezzak Galip el-Mehdi (thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

İpşirli, M. (1993). Cellat. *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde. c. VII. İstanbul: TDV yayınları. ss. 270-271.

Karafî, Ş. (1994). *ez-Zehîra*. Muhammed Ebu Hubze (thk.). Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslami.

Kâsânî, A. (2003). *Bedâiu's-sanâi fî tertîbi'ş-şerâî'.* Ali Muhammed Muavvız, Adil Ahmed Abdülmevcut. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Kettânî, A. (t.y,). *Nizâmü'l-hukûmeti'n-nebeviyyye et-terâtîbü'l-idâriyye*. Abdullah Halidi (thk.). Beyrut: Dâru'l-Erkam.

Konevî, K. (2004). *Enîsü'l-fukahâ fî tarifâti'l-elfâzi'l-mütedâvele beyne'l-fukahâ*. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2004.

Mâverdî, (t.y.). *el-Hâvi'l-kebîr hüve Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*. Ali Muhammed Muavvaz-Adil Ahmed Abdülmevcud (thk.). Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye.

Mutîî, M. N. (t.y.). *Tekmiletu el-Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb li'ş-Şirazi (Nevevî'nin Mecmu'u ve Sübki'nin Tekmile'si ile birlikte)*. Beyrût: Dâru'l-fikr.

Remlî, Ş. M. (1984). *Nihâyetü'l-muhtâc ila şerhi'l-Minhâc*. Beyrût: Dârü'l-Fikr.

Reşîd, (2003). *El-hayf fî istîfâi ukubeti'l-kısâs fi'n-nefs ve fîmâ dûne'n-nefs fi'l-fıkhi'l-İslâmî* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Akamiyyetü Nayif el-Arabî, Riyad.

Serahsî (1989). *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-marife.

Şeybânî, M. (2012). *el-Hucce alâ ehl-i Medîne*. Seyyid Mehdî Hasan el-Kîlânî (thk.). Beyrût: Dâru alemi'l-kütüb.

Şirâzî, İ. (1995). *el-Mühezzeb fî fıkhi'l-İmam eş-Şafii*. Zekeriyya Umeyrat (thk.). Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye.

Şirbînî, Ş. (2000). *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye

Zeylaî, F. O. (1313). *Tebyînü'l-hakâik fî şerhi Kenzi'd-dekâik*. Bulak: el-Matbaatü'l-kübra'l-emiriyye.

Yuhannâ Ed-Dımaşkî'nin Kelam Tartışmalarına Etkisi

Ömer Tarık Kara*

Öz: Bu çalışma kelam ilminin doğuşundan hemen önce yaşamış olan son kilise babası Yuhannâ ed-Dımaşkî'nin (İoannis Damascus) düşünce dünyasından hareketle teolojik konularda İslam düşüncesinde meydana getirdiği tezahürleri incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmamızda en başta Şam'ın fethinden itibaren Yuhannâ'nın yaşadığı dönem düşünce dünyasına değinilmiştir. Türkçeye çevrilen ve ülkemizde hakkında az sayıda çalışma yapılan "Bir Müslüman ve Hristiyan'ın Tartışması" adlı eser bağlamında, ilk dönem teolojik konular işlenmiş ve bu konularda Dımaşkî'nin görüşlerine de yer verilerek, onun kelâm ilmine ve İslâm Düşüncesine etkileri ele alınmıştır. Çalışmada belirtildiği gibi ulaşılan verilerle Yuhannâ' nın kelâm ilminin ortaya çıkmasına tek başına etkin olup olmadığına dair görüşlere yer verilmiştir. Bu konuya dair batı kaynaklarında yer alan Yuhannâ'nın kelam ilminin oluşumuna tek başına neden olduğuna dair genel oryantalist düşüncenin tam aksi bir düşünce temellendirilmeye çalışılmıştır. Yuhannâ'nın ele aldığı konuların ve yaptığı eleştirilerin, Ortodoks Hristiyan teolojisinin İslam ile karşılaştığında vermiş olduğu tepki olduğuna dair düşüncelere yer verilmiştir. Bunun bir göstergesi olarak Kelâmullah, Tevhid Düşüncesi, Tanrının Gücü, Hayır ve Şerrin Kaynağı, İnsan Fiilleri, Adalet, Kader ve İrade Özgürlüğü gibi konular üzerinde durulmuştur. Bu konular hakkında Yuhannâ'nın İslam Düşüncesinin üzerinde bırakmış olduğu izler üzerinde durulmuştur. Bu düşüncelerin oluşum sürecine özellikle dikkat çekilerek Yuhannâ'nın bu düşüncelerin oluşumunda tek başına etkisinin olmadığı ve olduysa da izlerinin neler olduğu açıklanmaya çalışılmıştır..

Anahtar Kelimeler: Hıristiyanlık, İslâm, Yuhannâ ed-Dımaşkî, Kelâm, İnanç.

* Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri (Kelâm), Yüksek Lisans Programı.
İletişim: omertarik.kara@gmail.com.

Tevhid Düşüncesi

Tevhid, İslam inancının temelini oluşturur. Yuhannâ ed-Dımaşkî, Hristiyanlığın teslis inancı çerçevesinde İslâm'ın tanrı anlayışını eleştirerek kendi inanç sistemini koruyarak İslam düşüncesinin temelini oluşturan bir konuyu eleştirmektedir. Bu eleştirilerini bina ederken de Hristiyanlığın teslis inancından herhangi bir taviz vermemiştir.

Yuhannâ, teslisin anlaşılmasında Kapadokya Okulu'nun terimlerini kullanmıştır. Buna göre tanrı üç unsurdan oluşan tek bir özden oluşur. Hacerilerden biri olarak nitelendirdiği Hz. Muhammed'in gelişigüzel Eski ve Yeni Ahitle yani Tevrat ve İncille karşılaştığını iddia eder. Bunun akabinde İslam'ın şekillenme sürecinde Hz. Muhammed'in Hristiyanlık düşüncesinin sapkın mezhebi Ariusçulara mensup olan bir keşişle karşılaştığını ve görüşlerini ona göre geliştirdiğini söyleyerek sapkın bir inanç sistemi kurduğunu şu ifade eder:

"…Bundan sonra onların arasından Eski ve Yeni Ahit'e karşı gelişigüzel ortaya çıktıktan ve sanki bir Aryüsçü keşişe rastladıktan sonra, kendi batıl inancını şekillendiren, Muhammed adında yalancı bir peygamber çıktı. Sonra, o insanların kendisinin tanrı takipçisi olarak düşünmelerini sağladı. Ona, gökten bir kitap indirildiği söylentisini yaydı. Böylece kitabındaki sadece gülünecek olan bazı söylemlerin taslağını yaptıktan sonra, uyabilsinler diye onlara miras olarak bıraktı. O, ne doğuran ne de doğrulan, her şeyin yaratıcısı bir Tanrı'nın var olduğunu söyler. Mesih'in Tanrı'nın Kelamı, Ruhu, yarattığı ve bir kulu olduğunu ve onun Musa ve Harun'un kız kardeşi Meryem'den tohumsuz doğrulduğunu söyler. Çünkü Tanrı'nın Kelamı ve Ruhu Meryem'e girdi ve o Tanrı'nın kulu ve elçisi Mesih'i doğurdu."[1]

Yuhannâ, Hz. Muhammed'e verilen 'Kitap'tan bahsettikten sonra; kitabın ihtiva ettiği bazı temel inançlarla da ilgili bilgiler vermektedir. Öncelikle, Kur'an'ın Tanrı inancı ile ilgili görüşlerine temas etmektedir. Ona göre Kur'an, 'Bir tek Tanrı'nın olduğunu, O'nun her şeyin yaratıcısı olduğunu, doğurulmadığını ve doğurmadığını söylemektedir.[2] Böylece, yeni dinin diğer anlayışlardan farklı en önemli özelliğin 'tevhid' akidesi olduğunu vurgulamış olmaktadır. Yuhannâ ed-Dımaşkî'nin, İslâm'ın tevhid inancını açıklarken kullandığı ifadelere bakıldığında, Kur'an'daki İhlâs Sûresi'ndeki bir cümleyi kelimesi kelimesine aktardığı görülmektedir ki, bu Yuhannâ'nın Kur'an metnini incelemiş olabileceğini veya en azından işitmiş olduğunu göstermektedir[3].

Kur'an-ı Kerim'den bazı ifadeler Yuhannâ'nın eserinde teslisi açıklarken de görünmektedir:

1 Sapıklara Dair…

2 İhlas 112/1-3.

3 Taşpınar, a.g.e., s. 36.

"Onun söylediklerine göre Mesih, Tanrı'nın kelâmıdır ve ruhudur; ancak o, mahlûktur ve onun kuludur; Mûsâ ve Harun'un kız kardeşi olan Meryem'den doğmuştur. O, Tanrı'nın kelâmı ve ruhunun Meryem'e gerçekten dahil olduğunu[4] ve Tanrı'nın bir kulu[5] ve peygamberi[6] olan Îsâ'yı meydana getirdiklerini (ἐγέννησε) söylemektedir. Ona göre, Yahudiler onu haça germek istemişler;[7] ancak, onu yakaladıktan sonra sadece onun gölgesini (τὴν σκιὰν) haça gerebilmişlerdir. O, bizzat Mesih'in kendisinin ne haça gerilmeyi ne de ölümü tattığını belirtmektedir[8]. Gerçekten, Tanrı onu gökyüzünde kendi yanına almıştır[9], zira onu seviyordu. O, aynı şekilde, Mesih gökyüzüne çıkar çıkmaz, Tanrı'nın onu sorguya çektiğini de söylemektedir[10]: 'Ey Îsâ! Sen mi: Tanrı'nın oğluyum ve Tanrı'yım, dedin?' Ona göre, Îsâ şöyle cevap verdi: 'Rabbim, bana karşı merhametli ol! Benim böyle bir şey söylemediğimi ve sana kul olmaktan şikâyet etmediğimi biliyorsun. Ancak, kötü insanlar benim böyle bir açıklamada bulunduğumu yazdılar; onlar benim adıma yalan söylediler ve hata yapmaktalar.' Onun dediğine göre, Tanrı ona şöyle cevap verdi: 'Ben, senin böyle bir açıklamada bulunmadığını biliyorum."[11]

Bu ifadelerle; Yuhannâ ed-Dımaşkî, Hz. Muhammed'in sözleri olarak kabul ettiği Kur'an ayetlerini Hıristiyanlığın inanç sistemiyle mukayese etmeye çalışmıştır. Unutulmamalıdır ki Yuhannâ, İslâm'ı Hıristiyanlığın sapkın bir mezhebi olarak görmektedir. Bu sebeple Kur'an ayetlerinden bazı alıntıları teslîs doktriniyle karşılaştırmış, aynı zamanda teslîsin ilk unsuru olan baba tanrıyı açıklarken de Kur'an'dan bazı ibarelere birebir yer vermiştir. Tevhid'den bu şekilde bahsettikten sonra Arap geleneğini inceleyen Yuhannâ, Hacerîler olaan tanımladığı Müslümanların puta taptıklarını ifade ederek zaten yanlış olan bu inanışın, Hz. Muhammed'in tevhid geleneğini benimsemesi ve benimsetmesiyle halen doğru yolda olmadığını belirtmektedir.

Emevîler'in tanıdığı özgür ortamda inançlarını savunan Hıristiyanların, Müslümanlar içerisinde bulunarak polemik geleneğini başlan Yuhannâ, tevhid inancına karşı yapmış olduğu bu eleştirilerden bahsedilmektedir. Bu eleştireler, Müslümanların Kur'an'ın izinde tevhide daha sıkı sarılmalarını sağlamıştır denebilir. Mu`tezîle'nin ise bu tartışma ortamında kendisini "tevhid ehli" olarak adlandırması ve tevhid konusunda oldukça hassas davranma-

4 Nisa 4/171

5 en-Nisa 4/172; Meryem 19/30; Âl-i İmrân 3/59; Zühruf 43/59.

6 Âl-i İmrân 3/39, 79; Nisa 4/171; Maide 5/75; Meryem 19/30; Ahzab 33/7.

7 Âl-i İmrân 3/54.

8 En-Nisa 4/157.

9 Âl-i İmrân 3/55.

10 Kur'an'da, kıyamet günü Hz. Îsâ ile Allah arasında geçecek benzer bir diyalogdan bahsedilmektedir. Ancak, muhtavaları farklıdır. Bk. Maide 5/116-12.

11 Taşpınar, a.g.e., s. 41.

ları bu görüşü destekler niteliktedir. Mu`tezile ve Ehl-i Sünnet kelâmcılarının geliştirdiği görüşlerin, tevhidi aklî ve naklî yöntemlerle savunmalarının en önemli nedenleri arasında da tevhid inancına yapılan bu eleştiriler zikredilebilir.

İslam düşüncesi çerçevesinde ise Allah'ın birliği konusuna akâid/kelâm literatürü içinde ilk defa yer veren kişi Ebû Hanîfe (ö. 767/150) olmuştur. Ebû Hanîfe, Cenâb-ı Hakk'ın ortağı bulunmaması anlamında bir olduğunu, cisim ve arazlardan teşekkül etmediğini, denginin veya zıddının bulunmadığını, kendisiyle diğer varlıklar arasında benzerlikten söz edilemeyeceğini ifade etmiştir. Allah'a nisbet edilen birlik "herhangi bir sayı dizisinin ilk basamağı" anlamına gelmeyip "cüzlerden mürekkep bir varlık olmayan, benzeri ve dengi bulunmayan, yegâne tapınılacak varlık" demektir[12].

Mu'tezile kelâmcılarının da tevhid konusunda titiz davrandığı ve kendilerinin tevhid ehli olduğunu ileri sürdükleri bilinmektedir[13]. Mu`tezîle'ye göre Allah ikincisi olmayan teks tir. Allah'ın bir ve kadîm oluşu onun en özel sıfatlarındandır. O'na başka kadîm sıfatlar isnat edilirse Allah'tan başka kadim varlıklar da kabul edilmiş olur. Böylece teaddüd-i kudemâ (ezelî varlıkların çokluğu) sorunu ortaya çıkar ki bu da Allah'ın birliği düşüncesine aykırıdır. Allah'ın hiçbir sıfatı beşeri hiçbir sıfata benzemez. Eğer benzerlik söz konusu olsaydı Allah ve kul birbirine benzerdi. Bu düşüncelerle Mu`tezîle Allah'ın vahdaniyet ve kıdem sıfatları haricinde tüm sıfatları tevil etmiştir. Allah'ın zatıyla sıfatlarının aynîliği ile ilgili bu çıkarımlarıyla Mu`tezile tevhid ilkesini sistematikleştirmiştir. Mu'tezile'ye göre Allah, yaratıkların, sonradan olma sıfatlarıyla nitelendirilemez. Seyahat ve yönlere gitmekle vasıflandırılamaz. Sınırlı değildir. Doğurmamıştır. Doğurulmamıştır. Güçler O'nu kuşatamaz. Örtüler O'nu perdeleyemez. Duyular O'nu idrak edemez. İnsanlarla mukayese edilemez[14].Görüldüğü üzere İslâm Düşünce dünyasında tevhid anlayışı vahdaniyet çerçevesinde ele alınmış, Yüce Allah dışında hiçbir şeye ilahlık vasfı yüklenmemiştir. Kur'an-Kerim'i ilk okuyuşta da karşılaşılacak bu durumu Fazlurrahman tevhidi şöyle özetlemiştir:

"Kur'an'ı ilk okuyuşta derhal üzerimize düşen etki, Allah'ın sonsuz yüceliği ve sonsuz merhametli oluşudur. Buna rağmen birçok batılı yazar Kur'an'da anlatılan Allah'ı, hem cehaletleri hem de önyargıları sebebiyle yoğunlaştırılmış saf bir kuvvet olarak, hatta kaba kuvvet olarak ve hatta bazen kaprisli bir diktatör olarak (haşâ) tasvir etmişlerdir. Kur'an elbette Allah'tan o kadar değişik bağlamlarda ve o kadar sık bahsetmektedir ki mümkün olduğu kadar öznellikten ve önyargılı olmaktan sakınarak bütün bu ifadeler bir tevhîd çerçevesinde

12 Özler, Mevlüt, "*Tevhid*", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), Ankara, 2012, c. 41, s. 22.

13 Özler, a.g.e., s. 23.

14 Özler, a.g.e., s. 91.

tek anlamda anlaşılması dâhilinde mütalaa edilemezse Kur'an'ın Allah anlayışını hakkıyla kavramak tamamen imkânsız olmasa bile çok zor olur."[15]

Bu minvalde Hz. Muhammed'in vahiy alan bir peygamber olduğunu kabul etmeyen Duncan MacDonald'ın görüşlerini de belirtmek gerekir. MacDonald, Hz. Muhammed'in tanrının mesajını karşılaştığı Hıristiyan ve Yahudilerden aldığını özellikle Ahd-i Atîk'in bazı bölümlerini gördüğünü, Araplar'a gönderilmiş peygamberlerin tebliğlerinden elde edebildiği bilgileri çelişkili ve anakronolojik hatalarla bir araya getirdiğini iddia etmiştir. Bu görüşleriyle Yuhannâ'ya benzerlik arz eden MacDonald ayrıca Allah'ın yegâne hakikat olduğu, "yaratılmış varlıklar toplamı" anlamındaki evrenin herhangi bir şekilde ilâhî gerçekliği paylaşamayacağı gibi bazı hususları Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği Tanrı anlayışındaki çelişkiler olarak görmekte, onun Tanrı anlayışının tevhîdî değil düalist karakterde olduğunu, hatta başka kültürlerden antropomorfik unsurlar taşıdığını da ileri sürmektedir.

Tüm bunlar çerçevesinde Yuhannâ ed-Dımaşkî'nin ve Hıristiyan çevrelerin tevhid bahsinde Müslümanlara yönelttiği eleştiriler ele alındığında genel itibariyle Hz. Muhammed'in vahiy almadığı iddiasını temellendirmeye çalıştıkları görülür. Bu görüş çerçevesinde Tevrat ve İncil'e yönleriyle Kur'an'ın tanrıdan vahiy almadan eksik bir şekilde Hz. Muhammed tarafından bir araya getirilen kitap olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Yuhannâ özelinden bakılacak olursa da onun İslam tevhid inancını tek başına yönlendirdiğine dair bir çıkarımda bulunmak doğru olmayacaktır. Elbette İslâm dışı çevrelerin bir takım etkilere neden olduğu açıktır. Ancak bu etkiyi tek başına Yuhannâ ed-Dımaşkî özeline indirgeyerek tek sebep olarak belirtmek eksik bir çıkarım olacaktır.

Kelâmullah

"Allah'ın kelimesi" olarak anlamlandırılan kelâmullah tabiri Hıristiyan düşüncesinde Hz. İsa ve onun tabiatını nitelendirmesi ile ilgilidir. Teslîs'in ikinci halkası yani tanrının kelimesi olan Hz. İsa dünyada tanrılık vasfını temsil eder. İkonoklazm tartışmaları ve akabinde gerçeklee şen tasvir karşıtlığı ile de teslîsin bu anlayışında her hangi bir sapma tespit edilmemiştir. Önceki bölümde bahsettiğimiz ekümenik konsiller aracılığıyla Hıristiyan teolojisine yerleşen Hz. İsa'nın tanrı olma fikri, siyasi gücün de desteğiyle kiliseler arasında kolayca yayılmış ve bu görüşün kabul edilmediği kiliseler ve din adamları dışlanarak sert bir şekilde eleştirilmiş hatta mahkûm edilmiştir. İznik'te toplanılan ikinci ekümenik konsilde alınan kararlara göre Hz. İsa'nın Hıristiyanlık düşüncesinde neyi ifade ettiği daha kolay anlaşılabilir. Örneğin İkinci İznik Konsilinde İsa ile ilgili şu ifadeler yer almaktadır:

15 Fazlur Rahman, "*Ana Konularıyla Kur'an*", Ankara Okulları Yayınları, 2016, s. 32.

"Her şeye gücü yeten, görülen ve görülmeyen, bütün şeylerin Yaradanı olan bir tek Baba Allah'a inanıyoruz. Bir tek Rab İsâ Mesih'e inanıldığı: Allah'ın Oğlu, Baba'dan doğan biricik Oğul, yani Baba'nın öz varlığından oluşan Allah'tan Allah, Nurdan Nur, gerçek Allah'tan gelen gerçek Allah, yaratılmış değil, doğurulmuş, Baba'nın aynı öz varlığına sahip olan, Kendi aracılığıyla gökteki ve yerdeki her şey yapılmış, insanlar için ve kurtuluş için gökten inmiş, insan bedeni almış ve insanlar arasında yaşamış, sıkıntı çekmiş ve üçüncü günde ölümden dirilmiş, göğe yükselmiş, dirilerle ölüleri yargılamaya gelecek olan İsa'dır; Ve Kutsal Ruh'a da inanıyoruz."[16]

Yukarıdaki alıntıdan anlaşılacağı üzere Hıristiyan teolojisi özelinde kelâmullah kavramı Hz. İsa'nın tanrılığını ortaya koyan bir kavramdır. Onun tanrılık vasfı ön planda tutularak, yeryüzüne indiği, doğduğu ve insanları uyardığı ifade edilmektedir. Burada Hz. İsa'nın yaratılmadığı hususuna dikkat çekmek gerekir. İsa yani mesîh tanrıdır. Dünyada doğmuş ve akabinde göğe yükselmiştir. Dirileri ve ölüleri yargılamak üzere de yeniden dünyaya gelecektir.

İslam düşünce tarihinde de en çok tartışılan konular arasında yer alan kelâmullah bahsi etimolojik olarak bakıldığında Yüce Allah'ın insanlara vahyettiği ayetlerin mahiyeti ile ilgilidir. "Allah'ın sözü" anlamına gelen kelâmullah kavramı Tevrat, Zebur, İncil ve Kur'ân ayetlerini ihtiva eder. Bu ayetler ise peygamberler aracılığıyla, insanlara tebliğ edilir. Yüce Allah'ın işte bu vahiylerle insanlara hitap etmesi, kelâm sıfatı ile ilgilidir. Bu minvalde Ehl-i Sünnet'in kelam sıfatıyla tanımı şudur: "Allah Teâlâ kelamla mütekellemdir, konuşandır. O, bütün sıfatlarıyla olduğu gibi kelamıyla da kâdimdir. Kelâmı yaratılmamıştır ve sonradan meydana gelmemiştir."[17]

Kelâm sıfatına ilişkin tartışmalar ise erken dönemde başlamış ve hem kelâm ilminin doğmasında hem de adlandırılmasında etkili olmuştur. Kelâm âlimleri, keyfiyeti konusunda farklı görüşler ileri sürmekle birlikte Allah'ın kelâm sıfatına haiz olduğu görüşünde birleşmiş ve nasların yanı sıra aklî delillerden hareketle bunu kanıtlamaya çalışmışlardır. Mahlûkatı konuşturan Allah'ın, mahiyeti insanlarca tam olarak bilinemeyen bir konuşma sıfatına sahip olması, yetkin varlık oluşunun bir gereğidir. Konuşamamak ise Allah hakkında muhaldir. Allah'ın emreden, nehyeden ve bunları yaratıklarına bildiren bir varlık olması da kelâmın ulûhiyetin ayrılmaz vasıfları arasında yer aldığını gösterir. Peygamberlerin Allah ile yaratıkları arasında elçilik görevi ifa eden insanlar oldukları dikkate alınırsa onların getirip sundukları kelâmın kendilerine değil Allah'a ait olduğu anlaşılır. Bu da Allah'ın kelâm sıfatı bulunduğunu kanıtlar. Kezâ bu düşünceye göre de konuşmak bir yetkinlik, konuşamamak ise eksiklik ve acziyettir. Yüce Allah da böylelikle bu acziyyetten nefyedilmiştir[18].

16 http://www.ortodokslartoplulugu.org/makaleler/iznik-konsili/ (erişim tarihi: 10.02.2019).

17 Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed, *Usulu'd-Dîn*, (thk. Hans Peter Linss), el-Mektebu'l-Ezheriyye, Kahire 2003, s. 62.

18 Yavuz, Yusuf Şevki, "*Kelam*", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), İstanbul, 2002, c. 25, s. 194.

Kur'an-ı Kerim'in yaratılmış olup olmadığına dair itikâdi mezhepler arasında erken dönem ortaya çıkan bu tartışmalara ise Halku'l-Kur'an adı verilmektedir. Hicri ikinci asırda Allah'ın sıfatları çerçevesinde yaşanan ihtilaflar, bahsedildiği gibi kelam sıfatı ve kelâmullah olan Kur'an-ı Kerim'in yaratılmışlığını gündeme getirmiştir. Kaderiyye ve Mu`tezîle, Kur'an'ın yaratılmışlığını benimsemiş, halife Me'mun ile başlayan mihne döneminde Kur'an'ın mahlûk olduğu düşüncesi devlet politikası haline getirmiştir.[19].

Halku'l Kur'an meselesi ilahi sıfatların kâdim ve hâdis olmasına yönelik tartışmaların bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır[20]. Konuyu ilk olarak gündeme getirenler ise Ca'd b. Dirhem (ö. 742/124) ve Cehm b. Safvân (ö. 46-745/128) olmuştur.[21] Mu`tezile tarafından benimsenen Halku'l-Kur'an, Halife Me'mun tarafından resmî bir görüş haline gelerek muhaliflere baskı vasıtası olarak kullanılmıştır. İtikâdi mezheplerden Cehmiyye, Haricîler, Mu`tezile ve Şia, Kur'an'ın yaratılmış olduğunu savunmuşlardır.[22] Selefiye ise Kur'an'ın hem lafız hem de mana itibarıyla yaratılmadığını Allah'ın zatıyla kaim olduğunu benimsemiştir. "Kur'an-ı Kerim Allah kelamı olup Mushaflarda yazılı, kalplerde mahfuz, dil ile okunur ve Hz. Peygamber'e indirilmiştir. Bizim Kur'an-ı Kerim'i telaffuzumuz, yazmamız ve okumamız mahlûktur. Fakat Kur'an mahlûk değildir."[23] Diyen Ebu Hanife gibi Ehl-i Sünnet âlimleri de Kelam-ı nefsi ve kelam-ı lafzi ayrımına giderek kelam-ı nefsinin mahlûk olmadığını ileri sürmüşlerdir.

Yuhannâ ed-Dımaşkî'nin kelâm ile ilgili bu tartışmalarının sistematikleştiği dönemden önce yaşamış olması, Müslümanların bilgi birikimine bir katkı sağlamış mıdır? Bu husus tam olarak tespit edilebilmiş değildir. Kelâmullah tartışmalarına ise doğrudan olmasa da "Bir Müslüman ile Hıristiyan'ın Tartışması" adlı eserinde, Müslümanları hayali bir tartışma vesilesi ile konuşturarak dahil olmuştur, denilebilir.

"Bir Müslüman tarafından, "Mesih için ne dersin?" sorusu sorulursa, Ona "Tanrı'nın kelamı" de. Bunu söyleyerek günaha teşebbüs ettiğini sanmıyorum, çünkü Kutsal Kitap'ta O, Tanrı'nın kelamı, hikmeti, otoritesi, gücü ve diğer birçok benzeri isimle, çünkü o birçoğuna sahiptir, adlandırılır. Ve ona "Mesih Kutsal Kitap'ta ne ile isimlendirilir?" sorusunu da yönelt. Müslüman sana başka bazı şeyler sormak istese bile, senin sorunu cevaplayana kadar ona cevap verme. Bazı baskılarla sana "Benim Kutsal Kitabımda Mesih Tanrı'nın Kelamı ve Ruhu olarak adlandırılır." cevabını verecektir. Ve ona tekrar de ki: "Kutsal Kitabında Tanrı'nın Ruhu ve Kelamı yaratılmamış mı yoksa yaratılmış olarak mı geçer? Ve eğer o, onlar yaratılmıştır

19 Karaağaç, Hilmi, *Kelamın 200'ü*, Otto 2017, s. 266.

20 Karaağaç, a.g.e., s. 267.

21 Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Mektebetu İbn Sinâ, Kahire 1995, s. 146

22 Eş'ari, Ebû'l Hasan Ali b. İsmâîl, *el-İbâne an Usûli'd-Diyane,* Muessesetu'l-Ulyâ, Kahire 2007, s. 39.

23 Ebû Hanîfe, 1992, ss. 55-59.

derse, ona "Tanrı'nın Kelamını ve Ruhunu kim yarattı?" de. Hayretle zorlanarak, Tanrı onları yarattı derse, ona "Burada ben sana bunu söyleseydim, "şahitliğimi örttün ve şimdiden itibaren sen her ne söylersen sana inanılmayacak" diyecektin" de. Fakat ben sana bunu da soracağım: Tanrı, Kelam'ı ve Ruh'u yaratmadan önce hem Ruh'a hem de Kelam'a sahip miydi? Ve o cevap verecek herhangi bir şeyi olmaksızın senden kaçacaktır. Çünkü, Müslümanlar'a göre bunlar sapıktırlar, tamamen küçümsenir ve reddedilirler. Ve eğer onu diğer Müslümanlar'a anlatmak istesen, o senden oldukça fazla korkacaktır. Müslüman, "Tanrı'nın kelimeleri, onlar yaratılmış mıdır yoksa yaratılmamış mıdır" sorusunu sorabilir. Bu zor soruyu hiç de öyle olmayan, Tanrı Kelamı'nın yaratılmış olduğunu ispat etmek için bize sorarlar. "Onlar yaratılmamıştır" cevabını verirsen, o sana "Burada, tüm bu Tanrı'nın kelimeleri, yaratılmamış olmalarına rağmen yine de onlar Tanrı değillerdir." der. İşte sen "Tanrı'nın Kelamı olmasına rağmen, onun Tanrı olmadığını ikrar ediyorsun." Çünkü, bu neden Hıristiyan'a ne "yaratıldı" ne de "yaratılmadı" dedirtmez. Fakat, "Yaratılmayan Tanrı'nın, sadece bir ilahi Kelamı'nın olduğunu söylüyorum, senin de dediğin gibi, diğer yandan benim Kutsal Kitabıma, genellikle, Allah'ın Kelamı değil ifadeleri (utterances)" diyorum."[24]

Bu hayali tartışmada Hıristiyanlığın önceden var olan mesîh inancına dair kullanılan "Allah'ın kelimesi" ifadesinin yaratılmış olmayışından bahsedilir. Mesih'in ezelî ve ebedî olduğu kastedilirken aynı zamanda, burada Yuhannâ; hangi anlamda kullanılırsa kullanılsın, "Allah'ın kelimesi" ifadesinin yaratılmış olamayacağını savunur. Yuhannâ'ya göre "Allah'ın kelimesi" ifadesinin yaratılmamışlığının inkârı sapkın bir görüştür[25].

Yuhannâ'ya atfedilen Sapıklar'a Dair adlı eserde kelam ile ilgili tartışmalarda Yuhannâ'nın ne düşündüğü hakkında bir takım bilgiler vermektedir:

"Tekrar biz onlara: "Siz, Mesih, Tanrı'nın Kelamı ve Ruhudur derken, bizi, nasıl müşrik olmakla kınarsınız." karşılığını veririz. Çünkü Kelam ve Ruh asımda birbirinden ayrılmaz; şayet, bundan dolayı, Kelam Tanrıdaysa, onun (aynı zamanda) Tanrı olduğu açıktır. Diğer yandan, bu Tanrı'nın dışındaysa, o zaman, Tanrı, size göre, Kelamsız ve Ruhsuzdur. Böylece, Tanrı'ya ortak koşmaktan sakınmaya uğraşırken, O'nu bölersiniz. Şayet siz, O'nu bölmektense ve sanki O bir taş, odun veya herhangi cansız bir eşyaymış gibi saymaktansa, O'nun bir ortağı var deseydiniz daha iyi olurdu. Bundan dolayı, bizi asılsız suçlayarak, bize müşrikler derseniz; biz, bunun yanında, size Tanrı'nın bölücüleri deriz."[26]

24 Hânecioğlu, Leyla, *"Yuhannâ ed-Dımaşkî'nin İslam ve Hıristiyanlık Arasındaki İlişkideki Yeri".* Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.2002, ss. 119-120.

25 Wolfson, H Austryn, *Kelam Felsefeleri Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelamı*, Kitabevi Yayınları, ss. 186-187.

26 Hânecioğlu, a.g.e, ss. 110-111.

Yuhannâ ed- Dımaşkî'nin "Allah'ın kelimesi" ifadesi ile mesîh ve Kur'an arasında bir bağ kurması Müslümanlar arasında vukû bulan kelâmullah tartışmaları ile ilgilidir. Var olan tartışmaları bildiğinden kelâmullah ifadesinin önce nasıl anlaşılması gerektiğini dile getirmiştir. Daha sonra da "Allah'ın kelimesi"nin yaratılmışlığını kabul etmeyerek Müslümanlara da yaratılmamış Mesîh anlayışını kabule zorlamış olduğu kaynaklarda yer almaktadır[27].

Mu`tezile'nin Kur'an'ın yaratılmışlığı sorununa bakışı ya da Allah'ın kelâmının mahiyeti meselesinin ortaya çıkma sebepleri de üzerinde durulması gereken bir husustur. Kâdî Abdülcebbâr (ö. 1025/415) kelâm hakkında ilk olarak "bir şeyi tanımlamak o şey hakkında bilgi sahibi olmanın cüzüdür"[28] diyerek söze başlar. Kelâm ise ona göre "makul harf ve seslerden müteşekkil bir dizgedir." Başka bir ifadeyle kelâm insanın idrak ve algısına açık olan, varlığı dil ile somutlaştırılan, düzenli ve sistemli bir form arz eden, harf ve seslerden ibarettir. Bu harf ve sesler, kelâmın olmazsa olmaz iki cüzüdür ve bu yönüyle varlığı zorunlu olarak, ontolojik düzlemde apaçık şekilde algılanır.

Yine Kadı Abdülcebbâr'a göre ilahi kelâm da bu şekildedir. Yani, ilahi kelâm; nesnea ler dünyasındaki insana mahsus, manzum harflerden ve birbirinden bağımsız seslerden müteşekkildir. Bu nedenle olgusal alandaki kelâm hangi niteliklere sahipse Allah'ın kelâmı da o niteliklere haizdir. Allah'ın aşkın zâtıyla kaim bir kelam sıfatından bahsetmek ise aklın bilgi ve kavrayış kapasitesini aşan bir şeyi bilmek ve onu ispat etmek demektir[29].

Öte yandan Sünni kelamın önde gelen isimlerinden biri olan Mâturîdî (ö. 944/333) kelamın Allah'ta bir fiil olarak görülmesi durumunda başkalarının kelamı statüsünde bulunmaktan kurtulamayacağını iddia etmektedir. Ona göre böyle olması halinde, Allah kelamı ile beşer kelamı arasında benzeşme ortaya çıkacaktır. Bu görüş ve düşünceyle kelam, bir fiil olarak değil bir sıfat olarak karşımıza çıkmaktadır[30]. Kelâmın fiili bir sıfat olup olmadığı konusu Mu`tezile özelinde tevhid ve tenzih ölçütlerince yeniden yorumlanması ile Kur'an'ın yaratılmışlığı tezini de ortaya çıkaracaktır. Kelâmın, Allah'ın bir sıfatı mı yoksa bir fiili mi olduğu hususu, kelâmullah tartışmalarının yönünü belirleyen temel sorun olarak karşımıza çıkmaktadır[31].

Yine Mu`tezîle'nin Halku'l-Kur'an yaklaşımı ile ilgili daha sonra yazılan klasik ve modern kaynaklarda bu meselenin kökeninde Yahudi etkisi, Hıristiyan ilahiyatında Hz. İsa'nın ezeli

27 Wolfson, a.g.e.,, ss. 186-187.

28 Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 3.

29 Öztürk, Mustafa, "*Tefsir Tarihi Araştırmaları*", Ankara Okulu Yayınları, 2015, s. 79.

30 Türkmen, Hasan, "Kelamın Mahiyeti Bağlamında Kur'an'ın Yaratılmışlığı Sorunu", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 12:2, 2014, s. 338.

31 Yılmaz, Sabri ve İlhan, Mehmet, "Cüveynî'ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsi", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 9:1 ,2011, s. 217.

kelamı, Yunan felsefesindeki Logos tabiri gibi dış faktörlerle ve ilahi isim ve sıfatların mahiyeti gibi iç faktörlerle açıklanmaya çalışılmıştır. Bu meselenin arka planında teolojinin yanında bir de siyasi ve ideolojik bağlamlardan da söz edilmektedir[32].

Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesinin ortaya çıkışının dış sebeplerine temas etmek gerekirse genelde bu iddiaların 1850'li yıllardan sonra Mu`tezile'nin kelâm araştırmalarında ön plana alınmasıyla ön planda olduğu görülür. Kendilerini Yahudi ve Hıristiyan geleneğini savunmaya adayan müsteşrikler, Mu`tezile'nin İslam'dan kaynaklanmadığını savunmuşlardır. Müsteşriklerin bilimsel gerçekliğe sırtlarını dönerek Mu`tezile düşüncesinin İslam dışı kaye naklardan teşekkül ettiği konusunda da ısrarcı oldukları da bu konuda belirtilmesi gereken bir husustur.

Günümüzde Mu`tezilî düşünceyle ilgili yapılan çalışmalarda bir takım araştırmacıların kaynakları kullanmadaki genel kanaatini de burada belirtmek gerekir: "Bir takım araştırmacılar Mu`tezile'nin her ne kadar İslam'dan kaynaklandığını kabul etseler de onun Yunan felsefesi etkisinde olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bundan dolayıdır ki; bu düşüncede olanlar Mu`tezile taraftarlarını kelâmcıdan ziyade filozoflar olarak görmüşlerdir. Buna karşın bir takım araştırmacılar da Hıristiyan dogmatik düşüncesinin Mu`tezile hareketinin gelişiminde belirleyici olduğu kanaatindedirler. Bunun da ötesinde ilk teolojik tartışmalar Hıristiyanlarla yapılan polemikler sonucu İslâm'a dâhil edilmiştir. Bu görüşte olanlar arasında Alfred v. Kremer, Carl Heinrich Becker, William Thomson, ve Hollandalı müsteşrik Tjitze J. De Boer zikredilebilir.

Bahsi geçen müsteşriklerin, Yuhannâ ed-Dımaşkî'nin yazmış olduğu reddiye ve eleştirileri ön plana alması ve tek etken olarak kelâm ilminin ortaya çıkmasına neden olduğu tezini üretmiş olmaları, yukarıdaki görüşün desteklediğini belirtilebilir. Ortaya atılan iddiaların daha önceden de bahsedildiği üzere bir etkisinin olduğu ancak tek başına Yuhannâ özeline indirgenmesinin hatalı olduğu tarihi gerçekliğin izinde anlaşılabilir niteliktedir.

Yuhannâ'nın Müslümanlar içerisinde yaşaması, Emevîler ve hâkim siyasi görüşün İslâm anlayışına yapmış olduğu eleştirilerin de kritiğini yapmak gerekmektedir. Emevîler'in Arapçılık/Mevâli politikası ve dogmatik düşünce sistemine Mu`tezile dâhil olmak üzere yapılan eleştiriler ve siyasi/ideolojik fikir akımları Müslümanlar özelinde de büyük tartışmalara neden olmuştur. Mu`tezile'nin tevhid ve tenzih anlayışı çerçevesinde geliştirdiği Kur'an'ın yaratılmış olduğuna dair öne sürdüğü bu düşüncenin arka planını Hıristiyanların Hz. İsa'yı tanrılaştırmaya ilişkin görüşleriyle Allah'ın kelimesinin (kelâmullah) kadîmliği oluşturur. Mu`tezile'nin Kur'an'ın mahlûk olduğuna dair görüşleri Hıristiyanların Hz. İsa'yı ezeli hale getiren teslis inancının, Oğul İsa figürünün, bir yansımasının, Kur'ân özelinde yaşanmasını önlemek ve bu tezi reddetmek amaçlıdır.

32 Öztürk, Mustafa, *Tefsirin Halleri*, Ankara Okulu Yayınları, 2016, Ankara, s. 294.

Yine İsa/mesîh inancının Yuhannâ özelinde ve Ortodoks Hıristiyan düşüncesinde İsa'nın tanrısal bir vasfa sahip olduğu, Baba Tanrı gibi İsa'nın da saygı ve değer görmeye layık ve muktedir olduğu görüşü hâkimdir. Bu görüşün Müslüman düşünürler tarafından bilinmesi oldukça doğal bir durumdur. Bu konu hakkında bilgi sahibi olan Mu`tezîlî âlimlerin tümüne göre, Kur'an Allah tarafından Hz. Peygambere gönderilen mûciz bir kelamdır. Kur'an'ın zât-ı ilahiyyeden ayrı bir varlık olduğu ve sırf kulların faydası için, O'nun yaratmasıyla sonradan var olduğu da genel olarak kabul edilmiştir. Yine Mu`tezile'ye göre Kur'an›ın hâdis bir kelam oluşu da müsellemdir.

Kelâmullah kavramı eleştirilerini kelâmın amaçları dâhilinde nitelendirilerek sadece Yuhannâ özelinde değil, İslam dışı tüm inanç sistemlerine karşı Müslümanlarca geliştirilmiş olduğunu unutmamak gerekir. Nitekim İhlas suresinin mealinde de görüleceği üzere Hıristiyan teolojisindeki Kelâmullah kavramı; bizzat Kur'an-ı Kerim tarafından eleştirilmiştir: "De ki: "O, Allah'tır, tektir Allah sameddir. Doğurmamış ve doğmamıştır. O'nun hiçbir dengi yoktur."[33]

Ezcümle Yuhannâ ed-Dımaşkî'nin amacı; Kur'an'ın kutsallığından faydalanarak Müslümanlar arasında kelâmullah olan Kur'an'ın kadîmliğinden İsa'nın da kadîm olmasına itiraz etmemelerini sağlamaktan başka bir şey değildir[34]. Ancak bu yönüyle ortaya atılmış da olsa kelâmullah tartışmaları İslâm Düşünce geleneğinde çok büyük bir etimolojik alt yapıya sahiptir. Bu görüş tarih sahnesinde çok farklı açılardan anlaşılmış ve tartışılmıştır. Yuhannâ ed-Dımaşkî gibi Yunan kültürüyle yoğrulmuş Hıristiyan Arapların, İslâm düşünce tarihindeki gelişmelerde, özellikle kelâm ilminin ortaya çıkışında geliştirmiş oldukları eleştirilerle bir takım etkilerde bulunmuş olduklarına dair yorumların da doğruluğunu belirtmek gerekmektedir[35]. Bu eleştiriler neticesinde kelâm ilmi bir savunma mekanizması olarak oluşmuş ve tüm bu eleştirilere sistematik bir şekilde karşı koyacak yetkinliğe ve yeterliliğe sahip olmuştur.

Hayır ve Şerrin Kaynağı

Hayır ve şer (iyilik ve kötülük) kavramlarının Hıristiyanlığın ahlak anlayışı içerisinde değerlendirildiğinde teslis esasına bağlı olarak geliştiği anlaşılmaktadır. Bu ahlak anlayışı kurallarından daha çok "sevgi"ye önem vermektedir. İlk olarak her bireyin, yaratıcısı olan Allah'ı derin bir sevgi ve kuvvetli bir bağla sevmesi gerekir. Allah'a olan sevginin devamı niteliğin-

33 İhlâs 112/1-4.

34 Triton, A. S., *İslâm Kelâmı*, (çev. Mehmet Dağ), Ankara Okulu Yayınları, 2019, s. 59.

35 Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi,* (çev. Ahmet Arslan) İletişim Yayınları, 2000, c.1, s. 213; Watt, W Mortgomery *Kur'an'a Giriş*, Ankara Okulu Yayınları, 1998, ss. 192-193.

de hangi dinden hangi ırktan olursa olsun, tüm insanlık sevilmelidir. Bu sevgi öylesine içten olmalıdır ki insan başkası için kendinden vazgeçebilmelidir. Bireyin insanlığa olan sevgisi o kadar içten ve kuşatıcı olmalıdır ki düşmanına dahi kızgınlık duymamalıdır[36].

İnsanın hayatına yön veren bu sevgi, Hıristiyanlık için, pratik hayatta birinci düzeyde, ahlaki davranışlar nezdinde birinci belirleyici konumundadır. İnsanlara zarar vermenin üzerindeki en büyük engeldir. Hırsızlık, adam öldürme, zina, yalancılık, anne babaya karşı masiyet vb. davranışlar yasalar gereği yasak olmanın ötesinde, bu yoğun sevgiden dolayı kişinin yaklaşamayacağı fiillerdir[37].

Yuhannâ'nın diyaloğunda aşağıdaki gibi savunduğu Hıristiyanlık anlayışı Tanrı'nın iyi ile bir ve aynı şey olduğu görüşünü benimser:

> "Hıristiyan'a Müslüman tarafından "Sen, iyiliğin olduğu kadar kötülüğün de sebebi kimdir dersin" diye sorulduğunda; o (Hıristiyan) şaşırdı.
>
> Hıristiyan: "Biz kötülüklerin değil, bütün iyiliklerin Tanrı dışında bir sebebi olmadığım iddia ediyoruz." dedi.
>
> Müslüman: "Sence kötülüğün sebebi kimdir?" dedi.
>
> Hıristiyan: Açıkça kendi yargısından dalalete sapmış (doğrudan şeytana
>
> tapman veya şeytan) kişi ve biz insanoğlu.
>
> Müslüman: "Hangi sebeple?"
>
> Hıristiyan: Hükümranlığımızdan dolayı ve özgür iradeyle."[38]

Hıristiyanlık anlayışı Tanrı'nın iyi ile bir ve aynı şey olduğu görüşünü benimser. Tanrı iyiliğin hakikatidir. Kötülük ise insanın özgür iradesiyle ortaya çıkar. Tanrı iyi olduğu için ondan kaynaklanan her şey iyidir. Bununla birlikte ilk günahtan itibaren kirlenen kötülüğe bulaşan insan ırkı, bu durumdan kurtulamamakta ve Tanrı ile bütünleşememektedir. Bu aşamada günahlarından arınmak, Tanrı'nın iyiliğine kavuşmak maksadıyla; vaftiz geleneği ve ruhbanlık söz konusu olmuştur. Vaftizle arınarak, ruhbanlığı benimseyerek, bedeni tüm arzularına gem vurarak yaşayanlar Tanrı'nın huzuruna çıktıklarına, Tanrı'nın oğlu olarak anılacaklar, kutsal ruhun kendilerindeki tecellisi olarak tanrısal bir vasfa kavuşacaklarıdır[39].

Yuhannâ'nın yaşadığı dönemde hâkim Hıristiyan düşüncesinde Tanrı kötülüğün kaynağı olmamalıdır. Tanrı'nın mutlak iyi ve iyiliğin kaynağı olarak ezeli ve ebedi olduğu anla-

36 Barlak, Muzaffer, *Hüsün-Kubuh.* Ankara, Ankara Okulu Yayınları,2016, s. 58.

37 Barlak, a.g.e., s. 58.

38 Hânecioğlu. a.g.e., s. 115.

39 Barlak, a.g.e., s. 58.

şılmaktadır. Kötülük ise sonradan olma bir mefhum olarak, insan ve onun özgür iradesiyle ortaya çıkmaktadır. Aşağıdaki pasaj da Yuhannâ'nın aynı eserinde bu görüşünü destekler niteliktedir.

> "Müslüman: İlahi tabiat olarak isimlendirilen şey öldü mü yoksa yaşıyor mu?
>
> Ona "o ölmedi" cevabını ver, Kutsal Kitap delillerinde güven sahip olduğu için. Kutsal Kitap bu konuda: "İnsanların doğal ölümü onu yakalar fakat bu hafızayı alıp götüren ya da bize yaptığı gibi ele geçiren bir şey değildir; böyle olmaktan uzaktır. Ya da izin ver şu şekilde söyleyeyim. İlk insan uyutuldu ve eşi ondan çıkartıldı" der.
>
> Müslüman: "Bedenimin bir yerinden yaralandığımı, yaralanan bedenin bir yara oluşturduğunu ve yarada bir kurt meydana geldiğini varsay. Bu kurdu kim yaratmıştır?
>
> Hıristiyan zaten daha önce söylediği şeyi söyler: Dünyanın yaratıldığı ilk haftadan sonra, Tanrı'nın ne şekil ne de "şey" yaratmadığını gördük, dahası o, Tanrı'nın buyruğu tarafından emredildi ve burada hala yer alan şey kuruldu. Emirlerin (on emrin) ihlalinden sonra o diken verdi. O zaman, bundan dolayı, bedenimiz de kınanır, günümüze kadar da bitler ve solucanlar ürer.
>
> Müslüman Hıristiyan'a: Pekala, sana göre kim daha iyidir, takdis eden mi yoksa takdis edilen mi? diye sorar.
>
> Hıristiyan, her ne kadar cevabı içinde olsa da; "Ne demek istediğini biliyorum" der.
>
> Müslüman: Biliyorsan bana göster.
>
> Hıristiyan: Ben sana tasdik eden tasdik edilenden daha büyüktür dersem; sen bana "Git, böylece, vaftiz eden ve Mesih'i takdis eden kişi olan Vaftizci Yahya'nın önünde secde et" dersin.
>
> Müslüman: Sana söylemek istediğim şey işte budur, dedi.
>
> Hıristiyan, Müslüman'a misal kabilinden şöyle cevap verdi: Yıkanmak için uşağınla hamama gittiğinde ve onun tarafından temizlendiğinde, kime daha büyük dersin? Parayla satın aldığın sefil uşağa mı yoksa onun tarafından temizlenen sana mı? Aynı şekilde o, hükümran olan Mesih de hizmetçisi tarafından temizlendi. Müslüman Hıristiyan'a: "bundan dolayı sen bana "yaratan" "yaratılandan" daha üstündür diyorsun" dedi.
>
> Ve diğeri (Hıristiyan): Tanrı'ya şükrettikten sonra, aynı şekilde kurtarıcımızın vaftiz edilerek, tuzak kurduğu yerde saklı olan şeytanların başlarını ezdiği Ürdün'de Mesih'e, bir uşak ve hizmetkar gibi, hizmet eden Yahya'yı düşün. Oldukça şaşıran ve Hıristiyan'a cevap verecek hiçbir şeyi olmayan Müslüman, artık itiraz etmeksizin uzaklaştı."[40]

Bu pasajda Yuhannâ, insan bedenindeki bir yaradan çıkan kurdun mahiyetiyle bir işi yapan failin durumunu tartışmıştır. Bu konuda Mutezilî âlimlerin iyiliğin ve kötülüğün gö-

40 Hânecioğlu, a.g.e. ss. 120-121.

receli olarak tanımlanmasından kaynaklanan sakıncaları ortadan kaldırabilmek için, hayır ve şer kavramlarıyla güzel ve çirkin kavramlarını birbirinden ayırdıklarına dikkat çekmek gerekir. Mu`tezîle iyi ve kötüyü, güzel ve çirkin kavramlarıyla birlikte tanımlamıştır. Onlar, bir fiilin kendi özünde güzel olmakla birlikte failine bir yarar getirmeyebileceğini, bilakis ona zarar verebileceğini fark etmişlerdir. Yuhannâ'nın verdiği örnek çerçevesinde de ele alınacak olursa Mu`tezile hayır ve şerrin tanımında, fiilin sonucuna ve failin onu işlemekteki gayesine dikkat etmekle birlikte, güzel ve çirkinin tanımında bizzat fiilin kendisini esas almışlardır.[41]

Bu itibarla Kadı Abdülcebbar (ö. 1025/415), iyi ve kötüyü şu şekilde tanımlar: "İyi, güzel olan faydadır, Allahü Teâlâ'nın teklif yurdundaki tüm fiillerinin durumu budur; kötü ise çirkin olan zarardır. Allah çirkin olan kötüyü işlemekten münezzehtir."[42]

Yuhannâ'nın verdiği yaranın kurtlanması örneğindeki gibi, haksız yere adam öldürme fiilini ele alınacak olursa; bu fiilin ontolojik anlamda bir başka sebeple adam öldürmekten bir farkı yoktur. Çünkü her iki fiilde de nihai anlamda bir başkasının hayatına son verme söz konusudur. Ancak haksız yere adam öldürme fiilinin çirkin, vatan savunmasında düşmanı öldürme fiilinin iyi olmasını gerekli kılan, her iki fiilin ontolojik gerçeklikleri üzerine eklenen niteliklerdir. Bu nitelikleri taşıyan her fiil, doğal olarak aynı hükmü alacaktır. Haksız yere adam öldürme fiilinin kötü/kubh olarak nitelendirilmesini gerektiren husus, onun zulüm olmasıdır. Mu`tezilîler bu durumu, fiili çirkin/kötü kılan yön/vechu'l-kubh olarak adlandırmaktadırlar. Onlara göre bu yönün bilinebilmesi için ayrıca bir düşünme ve araştırmaya ihtiyaç vardır.[43]

Mu`tezîle ile ortaya çıkan bu meselede, İslam düşüncesinde genel kabule göre iyilik ve kötülüğün yaratıcısı Allah'tır. O, bütün fiillerin kaynağıdır. Bu itibarla insan tercih etme bakımından iyiliği tercih etmekle mükellef kılınmış ve fiillerini bu minvalde yapmakta sorumlu tutulmuştur. Mutlak adil olan Yüce Allah, iyiliği ve kötülüğü seçmede insanı cüz'i iradesiyle serbest kılmış ve mizanda bu tercihlerinden onu sorgulayacak şekilde bu dünyaya onu mükellef olarak göndermiştir. Mu`tezîle özelinde ise hayır ve şerrin kaynağı meselesinde şerrin kaynağı Allah'a nisbet edilmemektedir. Bunun neticesinde de kul fiillerinin hâlıkıdır.

Eş'ariyye ve Selefiyye ile Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî usulcüleri çoğunluğunun yanı sıra bazı Hanefî usulcülerine göre hüsün ve kubuh şer'îdir. Yani bir şeyin iyi veya kötü olduğu ancak tespit ve tayininden sonra bilinebilir. Bir fiil Allah tarafından emredildiği için iyi, yasaklandı-

41 Muhammed es-Seyyid el-Cüleynid, *Kaziyyetü'l-hayr ve'ş-şer fi'l-fikri'l İslamiyy* , Cidde, 1981, s. 28.

42 Kadı Abdülcebbar, *el-Muhtasar fî usuli'd-din*, (Rasâilu'l-adl ve't-tevhîd içinde, I-II) tahkik: Muhammed Ammara, Kâhire 1971, I/211.

43 Kadı Abdulcebbar, el-Muhît bi't-teklif , tahkik: Seyyid Azmi, Mısır, ts., s. 235; Semih Duğaym , Felsefetü'l-kuder fî fikri'l-Mu'tezile , Beyrut 1985, s. 282. Daha ayrıntılı bilgi için bkz., Metin Özdemir, İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi , İkinci Baskı, İstanbul 2014, s. 311 vd.

ğı için kötüdür[44]. Dinî sorumluğun ilâhî buyruklarla sabit olduğunu ileri sürülmüş, insanın akıl gücünü kullanarak iyilik ve kötülüğü bilip ona göre davranmakla mükellef tutulamayacağını kabul edilmiştir[45]. İyiliğin ve kötülüğün kaynağının tartışılması konusu genel kabulle tek ve bir olan yaratıcıya atfedilmiştir. Ancak insanın neyin iyi neyin kötü olduğuna dair bilgisi, yani iyiliğin ve kötülüğün epistemolojik boyutu çokça tartışılmıştır. Mu`tezîle bu konuda iyiliğin ve kötülüğün bilgisine insanın kendisine tanrı tarafından verilen akıl ile ulaşılabileceğini savunurken, Eş'ari âlimler fiillerde iyiliğin ve kötülüğün Allah'ın dilemesiyle gerçekleşeceğine dair fikir beyan etmişlerdir[46].

Düşüncenin seyrine genel itibarla bakıldığında iyiliğin ve kötülüğün kaynağı meselesi, Yuhannâ'nın savunduğu Hıristiyan teolojisinde ve Müslüman kelâmında farklı düşünce yolları izlemiştir. Bahsettiğimiz üzere Yuhannâ ed-Dımaşkî'nin savunduğu mutlak iyi tanrı anlayışının Mu`tezile özelinde herhangi bir etkisi tam olarak bilinemese de, şerrin Allah'a nisbet edilmemesi ve kulun fiillerinin hâlıkı olduğu görüşü Yuhannâ'nın savunduğu görüşlerle örtüşmektedir. Yuhannâ ed-Dımaşkî'nin eleştirilerinin yanında Mu`tezîle'nin bu anlayışı şekillendirirken Allah'ın tüm fiillerin yaratıcısı olduğundan hareketle iyiliğin ve kötülüğün kaynağı konusunda farklı bir yol izlemesi ve halık olarak insanı fail olarak alması bu görüşlerden etkilendiğini muhtemel hale getirmektedir. Erken dönemde iyiliğin ve kötülüğün kaynağı konusunda ve daha sonraki süreçte husün kubuh meselesinde bu hususun izleri görülmektedir.

İnsan Fiilleri ve Adalet

Yuhannâ özelinde ve klasik Ortodoks Hıristiyan teolojisinde bahsedilen, insanın yaratması bir işin, iyiliğin ya da kötülüğün yapılması insan için bir takım sorumluluklar doğurur. Bu sorumluluklar Tanrı'nın insan tabiatına yüklediği yeteneklerle ilgilidir. Yuhannâ'nın da savunduğu[47] bu klasik görüşe göre insanın fiillerinin karşılığını alması onun yapıp etmelerindeki gücü ve iradesiyle alakalıdır ve bu şekilde anlam kazanır.

Yuhannâ ed-Dımaşkî, bir önceki bölümde de belirtildiği üzere insan fiillerinin Tanrı tarafından önceden belirlendiği görüşü benimsenmemiştir. Yuhannâ mevcut Emevî iktidarının politikaları ile gelişen anlayışı eleştirmiş, buna paralel olarak da bu politika aynı zamanda Müslümanlar tarafınca da eleştirilmiş, zaman içerisinde sistematikleşerek farklı ekollerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlanmıştır.

44 Gazzâlî, *el-Mustaṣfa - İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi* (çev. Yunus Apaydın), Rey Yayıncılık, 1994, s. 73.

45 Çelebi, İlyas, "*Husun ve Kubuh*" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), İstanbul, 1999, ss. 60-61.

46 Çelebi, a.g.e., ss. 60-61.

47 Yuhannâ ed-Dımaşkî, "Bir Hıristiyan ve Müslüman'ın Arasındaki Tartışması" adlı eserde, insanın gücü ve sorumluluğunu tartışır. (Ayrıntılı bilgi için bkz. Göregen, a.g.e., s. 115-116.)

Bu ekollerden Kaderiyye; insanın, fiillerinde hür irade sahibi olduğunu savunur. Curcânî (ö. 1413/816): "Kaderiyye, her kulun fiilinin hâlıkı olduğunu iddia edenlerdir. Küfür ve masiyetlerin Allah'ın takdiriyle olduğunu kabul etmezler."[48] diyerek Kaderiyye'yi tanımlar. Bu ekollerden bir diğeri de Cebriyye ise; insanın fiillerinin meydana gelmesinde insanın irade ve tercihinin bulunmadığını savunur. Tehânevî (ö. 1745/1158'ten sonra): "Cebriyye, büyük fırkalardan bir fırkadır. Cehm bin Safvan'ın ashabıdırlar. İnsanın ne müessir ne de kâsib olarak kudretinin olmadığını aksine insanın cansız varlıklar gibi olduğunu kabul ederler."[49] diyerek Cebriyye'yi tanımlar. Yuhannâ'nın eleştirdiği düşüncelerde Cebriyye ekolünün izlerini görmek mümkündür.

İnsan fiillerinin yaratıcısı mıdır, sorusu bu hususun temelini oluşturur. Yuhannâ'nın eleştirdiği Müslümanın düşüncesine göre, Allah yani yaratıcı, insanın doğumundan ölümüne kadar tüm fiillerinin belirleyicisi ve yaratıcısıdır. Seçim yeteneği yoktur ve kendisine çizilmiş olan senaryonun oynayıcısıdır. Bu yaptıklarından dolayı Tanrı'nın onu sorumlu tutmayacağını iddia eden Yuhannâ, adaletin de tecelli edemeyeceğini savunmuştur. İnsanın hür iradeyle yaratıldığının, doğumunun olmasa bile fiillerinin yaratıcısının kendisi olduğunu savunmuştur[50].

> "Müslüman: Bundan dolayı mı, kendi gücüne sahipsin ve istediğini yapabilirsin?
>
> Hıristiyan: İki şeye binaen Tanrı tarafından kendi gücümle yaratıldım, başka
>
> her hangi bir şeye değil.
>
> Müslüman: Bunlar nelerdir?
>
> Hıristiyan: İyi olan şeyi yaptığım için Kanun'dan korkmam, dahası şereflendirilirim ve Tanrı'dan lütuf alırım; Şeytan bile böyledir. İlk insan, Tanrı tarafından kendi gücüyle yaratıldı ve günah işledi. Tanrı bulunduğu yerden onu çıkardı. Fakat, sen bana "Senin iyi ve kötü dediğin şeyler hangileridir? İyi olan güneş ve ay ve yıldızlar buradadır; onlardan birini yarat" diyerek karşı çıkacağın için ben sana, önceden, bunları değil; uygun olduğu derecede, iyiyi ve kötüyü yapmayı kastettiğimi söylüyorum. Örneğin, iyi, bir taraftan Tanrı'ya şükür ve duadır; diğer yandan kötülük, zina ve hırsızlıktır. Böylece, senin dediğin gibi hem iyi hem de kötü Tanrıdan mıdır? Öyleyse, sana göre Tanrı, öyle olmayan adaletsizliği getirecek. Çünkü, O, hakim olan Tanrıysa, senin dediğin gibi, zaninin zinaya, hırsızın çalmaya ve katilin öldürmeye teşebbüsü, bunlar Tanrı'nın arzusunu yerine getirdikleri için methe değerdir. Bu durumda sizin kanun koyucunuz yanlışı ispatlayacak ve kitaplarınız yanlışlanacak, çünkü Tanrı'nın isteğini yapmış ol-

48 Curcânî, es-Seyyid Eş-Şerîf, *Tarifat,* (çev. Arif Erkan), Bahar Yayınları, İstanbul 1997, s. 77.

49 Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşaf Istılâhâtu'l-Funûn ve'l Ulûm*, (çev. Hilmi Karaağaç), Mektebu'ul Lübnan, Beyrut, 1996, s. 551.

50 Göregen, a.g.e., ss. 117-118.

malarına rağmen zaninin dövülmesini şereflendirilmesi gerekir çünkü aynı zamanda o da Tanrı›nın isteğini yapmıştır katilin öldürülmesini emrederler."[51]

Bu eleştirileriyle Yuhannâ ed-Dımaşkî inancının gereğini geleneğe bağlı bir şekilde yerine getirmiştir. Ona göre insan fiillerinin yaratıcısıdır. İyi olan fiilleri yaratması, yapması veya tercih etmesi insanı tanrıya yaklaştırırken, kötü olan fiilleri yaratması, yapması veya tercih etmesi de onu yaratıcısından uzaklaştırmaktadır.

Yuhannâ'nın bu düşüncelerinin yanında İslam kelamcıları bu konuyu metafiziksel bir sorun olarak ele almışlardır. Çünkü onlar açısından, ahlaki kötülük probleminde belirleyici olan temel unsur, özellikle Mu`tezile'nin ön plana çıkardığı tenzih anlayışıdır. Onlara göre yaratıcının tek olması, tevhit ilkesinin zorunlu bir sonucudur. Bu yüzden Allah'ın dışındaki hiç kimseye yaratıcı niteliği verilemez.[52] Buna karşılık beş temel prensipleri içerisinde, tevhit ilkesini birinci sırada ele alan Mutezile, hiç tereddüt etmeden insanın kendi fiilleri nin yaratıcısı olduğunu iddia etmiştir.[53] Onlara göre, insan fiillerinin Allah tarafından yaratılması durumunda, insanın sorumluluğu ortadan kalkar, dahası Allah kötülüğün yaratıcısı olarak nitelendirilmiş olur. Halbuki onların adalet prensibi, Allah'ın kötülüklerin yaratıcısı olarak nitelendirilemeyeceğini zorunlu kılar. Mutezilenin, fiilin Allah tarafından yaratılması durumunda, insanın sorumluluğunun ortadan kalkacağı iddiaları ise, onların, fiilin gerçek failini onun yaratıcısı olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır.[54]

İyiliğin ve kötülüğün ahlakî değerlerine dair Mutezile, bu meselede adalet prensibine uygun çıkarımlarda bulunur. Onlara göre akıl, din gelmeden önce, iyi ve kötüyü tespit etme imkânına sahiptir. Din bu konuda onu teyit eder ve ibadetler gibi onun alanı dışında kalan konularda ona yardımcı olur. Çünkü onlara göre iyilik ve kötülük, şeylere dışarıdan eklemlenen nitelikler değil, bizzat onların içinde var olan zati özelliklerdir. Örneğin haksız yere adam öldürmenin kötülüğü, onda bulunan haksızlık ve zulüm niteliğinden kaynaklanmaktadır. Bu nitelik, söz konusu fiilin bizzat kendisinde mevcuttur. Dolayısıyla dışarıdan ona eklemlenmiş değildir. Bu itibarla akıl bu nitelikleri tespit ettiğinde, rahatlıkla tek başına onlara sahip olan fiillerin kötülüğüne hükmedebilir. Bu yüzden onlara göre aklın, iyiyi emredip kötüyü yasaklama yetkinliği ve salahiyeti vardır. Bu çerçeveden hareketle Mutezile, övülen fiilleri iyi yerilen fiilleri ise kötü olarak kabul etmiştir.[55]

51 Hânecioğlu a.g.e., ss. 115-116.

52 Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal , I/86.

53 Kadı Abdülcebbar, el-Muğnî (el-Mahluk), VIII/3.

54 Kadı Abdülcebbar, el-Muğnî (et-Ta'dil ve't-Tecvir), VI/115 vd.

55 Kadı Abdülcebbar, el-Muhît , s. 252-253.

Mu`tezîle'nin yukarıda zikredilen görüşlerinin yanında Yuhannâ ed-Dımaşkî'nin Müselümanlara yöneltmiş olduğu eleştirilerle birlikte ahlakî açıdan şerr meselesine bir katkıda bulunduğunu da belirtmek gerekir. Yuhannâ, Allah'ın kötülüğü yarattığı için kötü olduğuna dair bir takım yorumlar geliştirerek, Müslümanların tanrı anlayışını eleştirmiştir. Aynı zamanda bu eleştirileriyle insanın ahlakiliğini tartmaya çalışmış ve tartışmaya açmıştır. Bu tartışmalarda hür iradeyi ön plana alarak insanın yaptığı fiillerden sorumlu olduğunu söylemiştir. Burada iyiliğin ve kötülüğün kaynağını tartışırken Yuhannâ ed-Dımaşkî'nin ve Mu`tezîle'nin şerrin yaratılması meselesindeki ahlakî değerlerin örtüştüğünü belirtmek gerekir. Şerrin dünya üzerindeki varlığı, işlenmesi ve metafiziği erken dönemden itibaren akılları kurcalayan ve cevabı bulunmaya çalışılan bir konu olarak günümüzde de halen tartışılmaktadır.

İslam Düşüncesinde erken dönemden sonra insan fiilleri düşünsel açıdan farklı bir seyir izlemiştir. Yüce Allah'a isnat edilen yaratma fiili, insan fiillerinde hangi derecede etkindir? Bu sorunun cevabı İslâm düşüncesinde daha sonraki dönemlerde istitâat kavramıyla açıklanmaya çalışılmıştır.

Yuhannâ'dan sonra yani II. (VIII.) yüzyılın başlarından itibaren kader meselesine, dolayısıyla kulların fiillerine ilişkin tartışmalarda istitâat kavramı ortaya çıkmıştır. Müslümanlara yönelttiği eleştirilerden hareketle Yuhannâ, istitâat kavramına doğrudan etki etmiş midir? Bu sorunun cevabı ile ilgili herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Ulaşılan bilgiler istitâatin tarihi süreç içerisinde Müslümanlarca oluşturulduğu ve Cebriyye, Kaderiyye, Mu`tezile, Eş'ariyye ve Matûrîdîlik mezheplerince farklı şekilde tanımlandığı yönündedir. Ancak şerr olan bir fiilin ahlakî boyutu göz önüne alındığında Mu`tezîle'nin düşünceleriyle örtüştüğü belirtilmişti. Burada Mu`tezîle; bu yorumu geliştirirken İslâm'a yöneltilen olumsuz eleştirilere karşı koymak amacını gütmektedir. Keza, onlar bu anlayışla bir fiilin işlenmesinde tevhid ve tenzih anlayışı çerçevesinde insanın sorumlu olduğunu, şerrin hiçbir şekilde Allah'a nisbet edilemeyeceğini ve kulun fiillerinin halıkı olduğunu benimsemişlerdi. Bu görüşler kulun fiillerinin ahlaki açıdan değerlendirildiğinde Yuhannâ ile benzer nitelikte olduğu görülmektedir. Ezcümle, İslâm düşüncesinde istitâat kavramının ortaya çıkışında Yuhannâ'nın yapmış olduğu yorumların ve Yuhannâ gibi İslâm'a bu şekilde yöneltilen eleştirilerin insanın fiillerini açıklarken farklı bir anlayışın gelişmesinde etkisinin olduğu söylenebilir.

Kader ve İrade Özgürlüğü

Allah'ın yarattıklarına ilişkin kurmuş olduğu planı ve evrenin işleyişinin sistematiğini ifade etmek üzere literatürde kader ve kaza kelimeleri kullanılır. Bu iki terim farklı şekillerde tanımlanmışlardır. Sözlükte "gücü yetmek; planlamak, ölçü ile yapmak, bir şeyin şeklini ve niteliğini belirlemek, kıymetini bilmek; rızkını daraltmak" gibi manalara gelen kader, "Allah'ın bütün nesne ve olayları ezelî ilmiyle bilip belirlemesi" diye tarif edilir. Râgıp el-İsfehâni de

el-Müfredat'ında kaderi "Mümkünatın yokluktan varlığa birer birer kazaya uygun olarak çıkmasıdır."[56] şeklinde tanımlar.

"Hükmetmek; muhkem ve sağlam yapmak; emretmek, yerine getirmek" anlamlarındaki kaza ise "Allah'ın nesne ve olaylara ilişkin ezelî planını gerçekleştirmesi" şeklinde tanımlanır. [57] el-Müfredat'ta ise bu kaza kavramı Lehv-i Mahvuz'da bütün mevcudatın topluca var olması şeklinde tanımlanır[58].

İslam'da kader konusuyla bağlantılı görülen ilâhî sıfatlardan irade hakkında Kur'ân-ı Kerîm'de yapılan açıklamalara göre Allah dilediğini yapar ve dilediği şekilde yaratır[59]. Nitekim Kasas Suresinde: "Rabbin, dilediğini yaratır ve seçer."[60] ifadesi yer alır. Kader kavramının genel muhtevası içinde tabiatın yaratılması ve yönetilmesi, ayrıca tabiat içinde özel bir konuma sahip bulunan insanın yaratılması ve üstün yeteneklere sahip olması da yer almaktadır.

Kilise tarihinde de Tanrı'nın egemenliği ve insanın özgür iradesi konularını anlamaya ve Kutsal Kitap'ın ışığında bağdaştırmaya çalışılmıştır. Bu teolojik analizin sonucu olarak Protestanlık içeresinde iki farklı temel yaklaşım meydana gelmiştir. Bunlar iki farklı uçtaki görüşleri oluşturur. Bu iki uç arasındaki yorumların yelpazesi de oldukça geniştir. Günümüzde bu iki farklı yorum iki Hıristiyan düşünürün isimleriyle anılır: Calvin (Calvinizim) ve Arminius (Arminia nizim). Calvinizim, Tanrı'nın evren üzerindeki mutlak egemenliğini vurgulayarak insanın kaderini tümüyle ilahi iradeye bağlamaktadır. Arminianizim ise, insanın hareketlerinden tamamen sorumlu olduğunu vurgulayarak insanın kaderini tümüyle özgür iradesiyle Tanrısal daveti kabul edip etmemesine bağlamaktadır[61].

Kader probleminin odak noktasını insanların fiilleri oluşturur. Bu konuda Kur'an'da dileyenin iman, dileyenin inkâr edebileceği[62], itaat ve isyanın insanın iradesine bağlı kılındığı[63], kişilerin işledikleri ameller karşılığında cennete veya cehenneme girecekleri, iyi işlerinin lehlerine, kötü işlerinin aleyhlerine olduğu ve Allah'ın kullarına asla zulmetmediği ifade edilmiştir[64]. Kur'an'da insanın, irade ve gücünü iman ve itaat yahut inkâr ve isyan doğrultu-

56 Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât, Kur'an Kavramları Sözlüğü*, (çev. Abdulbaki Güneş, Mehmet Yolcu) Çıra Yayınları, 2012, s. 179.

57 Yavuz, a.g.e., ss. 58-59.

58 Curcânî, a.g.e., s. 179.

59 Âl-i İmrân 2/47, Kasas 28/68.

60 Kasas 28/68.

61 Madrigal, Carlos, "*Kutsal Kitap'a Göre Kader ve Özgür İrade Öğretilerinin İncelenmesi",* Hıristiyan Kitaplar, 2003, ss. 1-18.

62 el- Kehf 18/29.

63 Bakara 2/285, Nisa 4/46.

64 es-Secde 32/19-20; Sebe' 34/37-38; Yâsîn 36/54, 63-64.

sunda kullanmasına bağlı olarak müminlerle kâfirler hakkında farklı ilâhî fiillerin gerçekleşeceği de belirtilmiştir[65].

Hz. Peygamber Dönemi ve Hulefâ-i Râşidîn devrinde zihinlerde soru işaretleri uyandıran kaderin nasıl anlaşılacağı meselesi, Müslümanlar arasında vuku bulan siyasî ve içtimaî bazı olayların tesiriyle ashap devrinin sonlarına doğru canlı bir şekilde tartışılan meselelerin başında yer aldı. Bazılarının telakkisine göre Emevî saltanatını kuran Muâviye b. Ebû Süfyân, icraatlarını meşrulaştırmak amacıyla kader inancını cebir doğrultusunda yorumlayarak kendisini devlet başkanı yapanın Allah olduğunu, dolayısıyla yaptığı bütün işlerin doğru davrandığının kabul edilmesi gerektiğini söylemiştir[66].

Daha sonra bu cebirci görüş (Cebriyye) Cehm b. Safvan'ın (ö. 46-745/128) yanı sıra Emevîler'i destekleyen kitlelerce benimsenmekle birlikte bazı âlimlerce eleştirilmiştir. Bunların başında Ma'bed el-Cühenî (ö. 702/83) gelir. Ma'bed, Emevîler'in kadere ilişkin cebir kaynaklı yorumlarını reddederek hocası Hasan Basrî'nin (ö. 728/110) görüşlerine başvurmuş, kaza ve kaderi inkâr etmenin mümkün bulunmadığını, fakat kaderi kulları günah işlemeye zorladığı şeklinde anlamanın Allah'a yapılmış en büyük iftira olduğunu belirtmiştir[67].

Tarihsel süreç içerisinde farklı görüş ve düşüncelerle ortaya çıkmış olan kader problemini; klasik dönem kelâmcıları iç sebeplere bağlarken çağdaş bazı yazarlar bunu yabancı kültürlerden kaynaklanan etkenlerle irtibatlandırır. Onların bu düşünceyi yabancı kültürlere dayandırmalarının nedeni olarak Müslümanların yapmış olduğu fetihler sonucunda Yahudi ve Hıristiyan tebaa ile ortak yaşam alanına sahip olmalarını ve dinî konuları tartışmış olmalarını kanıt olarak sunulmaktadırlar. Bu çerçevede de en büyük iddia, Dımaşk'ta Yuhannâ ed-Dımaşkî'nin Cehm b. Safvan ile tartışması sonunda kader probleminin Müslümanlar arasında yayıldığı bazı kaynaklarca kabul edilmiştir[68].

Bu tartışmanın Cebriyye ekolünün temsilcisi olan Cehm b. Safvan ile Yuhannâ arasında gerçekleşmesi, Yuhannâ'ya atfedilen "Bir Müslüman ile Hıristiyan'ın Arasındaki Tartışma" adlı eserle yazıya geçmiştir ve günümüze ulaşmıştır. Ancak bu olay, değişik kelâm okullarının oluşmasında rol oynayan köklü bir itikâdî problemin tek sebebi olarak görmek isabetli değildir. İslam düşüncesinde kader kavramı kendi iç dinamikleriyle incelendiğinde ve Hasan Basrî'nin etkinliği göz önüne alındığında bu problemin sadece Yuhannâ kaynaklı olarak kabul edilmesinin isabetli olmadığı anlaşılacaktır.

65 Ali İmran 3/91, Nisa 4/102,151, Mücadele 58/5, Mü'min 40/74.

66 Yavuz, a.g.e., s. 401.

67 A.g.e., .s. 401.

68 A.g.e., s. 401.

Müslümanların fetihler dolayısıyla farklı kültürleri tanışması vesilesi elbette kader meselesinin farklı anlayışları geliştirmesinde etkindir. Ancak kader hakkında farklı görüşlerin Müslümanların kendi yaşam tecrübeleriyle ortaya çıkan bir anlam arayışı olduğu unutulmamalıdır. Nitekim Hz Ali döneminde yaşanan Cemel ve Sıffin Savaşları sonucunda oluşan kader hakkındaki farklı anlam arayışları Müslümanların kader konusunda düşünsel bir faaliyette olduğunun göstergesidir.

II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren itikâdî problemler arasında önemli bir yer tutan kadere dair tartışmalar, daha çok Müslümanların kendi içlerinde, kader meselesini anlamlandırma çabalarıyla ilgilidir. Tek başına Yuhannâ ed-Dımaşkî'nin görüşlerinin Müslüa manların kader hakkındaki düşüncelerine etkili olduğu ve Kaderiyye ekolünün görüşlerine etkili olduğunu savunmak bu konuda isabetsiz bir yorum olacaktır. Nitekim düşüncenin seyri yaşanan iç savaşlardan itibaren takip edildiğinde II. yüzyılda tartışılan kader problеminde yaşanılan bu olaylarla ilgili bir anlamlandırma çabasının daha çok ilim, kudret, irade ve tekvin gibi sıfatlarla irtibatlandırılarak devam ettiği görülmektedir.

Sonuç olarak burada Yuhannâ'nın kader ve cebir konularında geliştirmiş olduğu eleştirilerin Hıristiyan – Müslüman polemik geleneğinin ilk merhalesini oluşturduğu söylenebilir. Bu durumun; kelâmı etkileyen dış etkenler kategorisinde incelenerek Müslümanlığı Hıristiyanlık karşısında savunacak düşünsel çıkarımların sağlam temellere oturtulmasını sağladığı, Müslüman âlimlerin Hıristiyanlığa ve diğer inanç sistemlerine karşı daha hazırlıklı olmalarını amaçladığını da belirtmek gerekmektedir.

Sonuç

Yuhannâ'nın ve Hristiyan müsteşriklerin İslâm'a yönelttiği eleştiriler çerçevesinde eserlerde, İslâm düşüncesinin bir savunma mekanizması olarak geliştiği de göz önünde bulundurulmalıdır. Emevî iktidarlarınca benimsenmiş ve yayılmış pek çok görüş, Hıristiyanların yanında Müslümanlarca da eleştirilmiştir. Neticede kelâm ilmi sistematik bir şekilde var olmasa da Müslümanların hem kendi içinde hem de gayrimüslimler tarafından yönelttiği sorulara karşı bir savunma mekanizması olarak var olduğu bu tartışmalar dolayısıyla aşikârdır. Yuhannâ da tarafların hayali karşılaşmasını ve tartışmasını anlatan "Bir Hıristiyan ve Müslüman Arasındaki Tartışma" eserinde, o devirde iki din mensubu arasında yaşanan ve sorulması mümkün tartışma konularını ortaya koymaktadır. Bu minvalde Yuhannâ, bu diyaloğu "bir tartışma ve sohbet ortamında İncil'in hakikatlerini bildirmek ve karşı tarafı buna ikna etmek" şeklinde nitelendirmektedir.

Bu diyalogta kendine yer bulan kelâmullah tartışmalarının Yuhannâ ed-Dımaşkî gibi Yunan kültürüyle yoğrulmuş Hıristiyan Arapların, İslâm düşünce tarihindeki gelişmelerde,

özellikle kelâm ilminin ortaya çıkışında Yuhannâ özelinde olduğu gibi geliştirmiş oldukları eleştirilerle etkilerde bulunmuş olduğuna dair yorumların da doğruluğunu belirtmek gerekmektedir. Hayır ve şerrin kaynağı meselesinde de Yuhannâ'nın savunduğu mutlak iyi tanrı anlayışının Mu`tezile özelinde herhangi bir etkisi tam olarak bilinemese de, şerrin Allah'a nisbet edilmemesi ve kulun fiillerinin hâlıkı olduğu görüşü Yuhannâ'nın savunduğu görüşlerle örtüşmektedir.

Hıristiyanlara göre de doğunun son Kilise babası olarak kabul edilen Yuhannâ ed-Dımaşkî'nin erken dönem teolojik tartışmalar çerçevesinde İslam'a karşı kaleme aldığı eserler, Hıristiyanlarca reddiye mahiyetinde ortaya konulan ilk çalışmaları teşkil eder. Müslümanlarla tartışma ve onları reddetme konusunda ciddi ve anlaşılabilir tavır ortaya koyan Yuhannâ, Hıristiyanlarca bu sahada öncü bir kişiliktir. Bir Ortodoks olarak İslam'la ilgili bilgileri ilk elden edinmiş, her iki inancı karşı karşıya getirerek ortak teolojik sorunları ilk defa ele almıştır.

Yaşanılan kültür havzasında Kapadokya Okulu ve etkilendiği düşüncelerle felsefeyi teolojik görüşlerini Müslümanlara karşı savunma yolunda kullanan Yuhannâ'nın bu eleştirileri; Müslümanların teolojik tartışmalarında tek başına etkili olmuştur diyebilmek oldukça güçtür. Felsefe de hâkim Hıristiyan düşüncesinde teoloji alanında daha önce Müslümanlara karşı Yuhannâ'nın dışında velûd olarak kullanılmış değildir. Yine Müslümanların, Yuhannâ'dan önce karşılaştığı sorunlar karşısında buldukları çözümler ortaya koymaktadır ki; hilafet meselesi, Sıffin-Cemel Savaşları sonrası ortaya çıkan mürtekib-i kebîre, cebir, kader, istitaât, irade vb. problemler, bu problemler hakkında düşünmeyi ve karar vermeyi beraberinde getirmiştir. Kelâm ilmi İslam inancı çerçevesinde yada dışında İslâm dininin temel prensiplerine halel getirecek her türlü eleştiriye cevap verme amacıyla süreç içerisinde gelişerek sistematik bir yapı haline gelmiştir.

Kaynakça

Bağdâdî, T. (1995). *el-Fark beyne'l-Fırak*. (H. Karaağaç, Çev.) Kahire: Mektebetu İbn Sinâ.

Barlak, M. (2016). *Hüsün-kubuh*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Corbin, H. (2000). *İslâm felsefesi tarihi*. (A. Arslan, Çev.) İletişim Yayınları.

Curcânî, Ş. (1997). Tarifat. (A. Erkan, Çev.). İstanbul: Bahar Yayınları

Çelebi, İ. (1999). Husun ve kubuh. *TDV İslâm Ansiklopedisi*.

Ebû Hanîfe, S. (1992). *el-Fıkhu'l-Ekber.* (M. Öz, Çev.). *İmam- a'zam'ın beş eseri* içinde. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Eş'ari, İ. (2007). *el-İbâne an Usûli'd-diyane*. Kahire: Muessesetu'l- Ulyâ.

Gazzâlî (1994). *el-Mustaṣfa - İslam hukukunda deliller ve yorum metodolojisi* (çev. Yunus Apaydın). Kayseri: Rey Yayıncılık.

Göregen, M. (2015). Yuhanna Ed-Dımaşki'nin "Bir Hristiyan ile bir Müslüman arasında diyalog" isimli risalesinin değerlendirilmesi. *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 16.

Hânecioğlu, L. (2002). "Yuhannâ ed-Dımaşkî'nin İslam ve Hıristiyanlık arasındaki ilişkideki yeri". (Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Kâdî Abdulcebbar. (2013). *Şerhu'l Usûli'l-Hamse*. (İ . Çelebi, Çev.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Kâdî Abdülcebbâr (1965). *el-Muhît bi't-teklîf.* (Thk. Ömer es-Seyyid Azmî). Kâhire: el-Müessesetü'l-Mısriyye.

Karaağaç, H. (2017). *Kelamın 200'ü.* Ankara: Otto.

Macdonald, D. B. (1903). *Development of Muslim theology*. New York: Charles Scribner's Sons,

Madrigal, C. (2003). *Kutsal Kitap'a göre kader ve özgür irade öğretilerinin incelenmesi.* Hıristiyan Kitaplar.

Özler, M. (2012). Tevhid. *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 41.

Öztürk, M. (2016). *Tefsirin halleri.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Öztürk, M. (2011). *Tefsir tarihi araştırmaları.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Pezdevî, M. (2003). *Usulu'd-dîn*, (thk. Hans Peter Linss). Kahire: el-Mektebu'l-Ezheriyye.

Rahman, F. (2016) . *Ana konularıyla Kur'an.* Ankara: Ankara Okulları Yayınları.

Râgıb el-İsfahânî (2012). *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, (A. Güneş & M. Yolcu, Çev.) Çıra Yayınları.

Tehânevî, A. (1996). *Keşşaf Istılâhâtu'l-Funûn ve'l Ulûm.* (H. Karaağaç, Çev.). (Kelamın 200'ü kitabı, Cebriyye). Beyrut: Mektebu'ul Lübnan.

Triton, A. S. (2019). *İslâm kelâmı.* (M. Dağ, Çev.). Ankara Okulu Yayınları.

Türkmen, H. (2014). Kelamın mahiyeti bağlamında Kur'an'ın yaratılmışlığı sorunu. *Kelam Araştırmaları Dergisi.* 12(2).

Watt, W. M. (1998). *Kur'an'a giriş.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Woflson, H. A. (2016). *Kelam felsefeleri: Müslüman-Hıristiyan ve Yahudi kelamı*. Kitabevi Yayıncılık.

Yavuz, Y. Ş. (2001). İstitaât. *TDV İslâm Ansiklopedisi.* 24.

Yavuz, Y. Ş. (2001). Kader. *TDV İslâm Ansiklopedisi,* 24.

Yavuz, Y. Ş. (2002). Kelam. *TDV İslâm Ansiklopedisi* 25,

Yılmaz, S. & İlhan, M. (2011). Cüveynî'ye göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsî. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 9(1).

İnternet Kaynakları

http://www.ortodokslartoplulugu.org/makaleler/iznik-konsili/ (erişim tarihi: 10.02.2019).

İtâb Ayetleri Çerçevesinde *Keşşâf*'ta Peygamberlerin İsmeti

Sümeyra Hatice Sandıkçı*

Öz: Bu çalışma, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) peygamberlerin ismeti meselesine yaklaşımını *Keşşâf* tefsiri üzerinden incelemeyi hedeflemektedir. Peygamberlerin ismeti meselesi temelde kelâm ilminin konusu olmakla birlikte itâb ayetleri ve peygamberlerin hataya düştüğü izlenimi veren sair ayetler sebebiyle tefsir kitaplarında da yer almış, müfessirlerin peygamberlerin ismetine yaklaşımı bu ayetlerin yorumunda kendini göstermiştir. Mu'tezilî kimliği ile ön plana çıkarılan, bununla birlikte Arap dilindeki otoritesi ile tefsir tarihinde pek çok âlimi etkilemiş bir müfessir olan Zemahşerî'nin ilgili ayetleri te'vili, tefsir ve kelam ilimleri açısından önemli bir yerde durmaktadır. Onun bu ayetlere getirdiği yorumlarla bir yandan Mu'tezile'nin ismet hakkındaki görüşlerinin anlaşılması kolaylaşırken, diğer yandan Zemahşerî'nin, bu hususta da mezhebinin takipçisi olup olmadığı açığa çıkacaktır. Kur'ân-ı Kerîm'de itâba muhatap olan bazı peygamberler hakkında *Keşşâf* müellifinin yorumlarının hususen Ehl-i Sünnet uleması tarafından şiddetle eleştirilmiş olması da onun ismet anlayışının ortaya konulmasını önemli kılmaktadır. Zira Zemahşerî'nin peygamberler hakkındaki aşırı bulunan açıklamaları Mu'tezilî kimliği ile ilişkilendirilmiş, bazı eleştirilerde bu ifadelerin küfre düşüreceği dahi iddia edilmiştir. Zemahşerî'nin peygamberlerin ismetine yaklaşımını, mezhebi ile ilişkisi çerçevesinde ve bütüncül olarak ele almayı hedefleyen çalışmada ilk olarak ismet kavramına dair açıklamalar yapılmış ve Mu'tezile'nin ismet anlayışı temel dayanakları ile ortaya konulmuştur. Zemahşerî'nin itâb ayetlerine dair yorumları ve ona yöneltilen eleştiriler incelendikten sonra ilgili eleştirilerin Mu'tezile algısıyla ilişkisinin olup olmadığı belirlenmeye çalışılmıştır. Bu noktada Zemahşerî'nin tenkit edilen yorumları öne çıkan diğer Mu'tezilî müfessirlerin aynı ayetleri te'villeri ile mukayese edilmiştir. Buradan hareketle çalışmada, Zemahşerî'nin peygamberler hakkındaki eleştirilen yorumlarının Mu'tezile mezhebinin ismet anlayışıyla ilişkili olmadığı ve müellifin kendi içinde tutarlı olmadığı öne sürülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Zemahşerî, *Keşşâf*, Peygamber, İsmet, İtâb.

* İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Yüksek Lisans Programı. İletişim: sumeyrahaticekoc@gmail.com.

Giriş

Dinin getirdiği esasların tam olarak kavranmasında peygamberin dindeki konumunun sahih bir şekilde anlaşılması merkezi bir öneme sahiptir. Kur'ân'ın pek çok ayetinde peygamberlerin özelliklerinden bahsedilmiştir. Kur'ân'daki tasvirlere göre peygamber, her şeyden önce bir beşerdir (İbrahim, 11/14; Kehf, 110/18; Fussılet, 6/41). İnsanlar arasından Allah'ın mesajını onlara ulaştırmak için seçilmiş kimsedir. (Âl-i İmran, 3/33; Araf, 7/144; Sâd, 38/47; Hadid, 57/25). Ancak onun vahye muhatap olması diğer insanlardan farklı ve sadece kendisine mahsus birtakım özelliklere sahip olmasını gerektirir. Vahyin muhafaza edilmesi ve hiçbir bozulmaya uğramadan insanlara tebliği için peygamberlerde bulunması zaruri olan bu özelliklerin başında ismet sıfatı gelir. Bu sıfat vahyin güvenilirliği için bir teminat anlamına gelmekle birlikte peygamberleri beşerî özelliklerinden tecrit edip melekleştirmez. Bunun en büyük delili Kur'ân'da peygamberlere yapılan uyarılardır (itâb). Bu uyarılar ile bir yandan insan üstü, ilahî özellikler taşıyan bir peygamber anlayışının önüne geçilirken diğer yandan kendisi hakkındaki uyarıları dahi gizlemeksizin Allah'tan aldığı mesajı olduğu gibi insanlara aktaran peygamberin güvenilirliği ispat edilmiş olur.

Peygamberlerin ismeti meselesi İslâm ilim geleneğinde kelâm, hadis ve tefsir alanlarında farklı veçheleri ile ele alınmıştır. Tefsir kitaplarında bu mesele genellikle *itâb* ayetleri çerçevesinde tartışılmış, müfessirler, peygamberlerin ismetine dair görüşlerini bu ayetlea rin açıklamalarında ortaya koymuşlardır. İsmet konusunda görüşleri incelenmesi gereken müfessirlerin başında gerek Mu'tezilî kimliği gerekse tefsir tarihindeki konumu sebebiyle Zemahşerî gelmektedir. Onun peygamberler hakkındaki bazı yorumları Ehli Sünnet uleması tarafından şiddetli bir şekilde eleştirilmiş ve bu açıklamaların Zemahşerî'nin akidesi ile ilgili olduğu ifade edilmiştir. Bu çalışmada, Zemahşerî'nin peygamberlerin ismeti hakkındaki görüşleri, ilgili ayetlerin tefsirinden hareketle araştırılmıştır. Çalışmanın temel sorusu ise, Zemahşerî'nin ismet hakkındaki görüşlerinin Mu'tezile'nin bu hususta vaz ettiği teorik çerçevenin dışına çıkıp çıkmadığıdır. Bu sorunun cevabı için ilk olarak "İsmetin Tanımı ve Mahiyeti" başlığı altında ismet kavramının sözlük ve terim anlamı açıklanmış, çalışma ile doğrudan alakası olan Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile mezheplerinin ismet anlayışları genel hatları ile anlatılmıştır. İkinci ve esas bölümde Zemahşerî'nin ismet anlayışı tespit edilmeye çalışılmıştır. İlgili ayetlerin tespiti noktasında Fahreddin er- Râzî'nin (ö. 606/ 1210) *İsmetü'l-enbiya* kitabı esas alınmış, Râzî'nin ismet bağlamında değerlendirdiği ayetlerin *Keşşaf* müellifi tarafından nasıl yorumlandığı incelenmiştir. Çalışmada, bu ayetlerden yalnızca Zemahşerî'nin peygamberlerin ismeti noktasında açıklama yaptıklarına yer verilmiştir. Zemahşerî'nin eleştirilen yorumları ve ona yöneltilen eleştiriler ise üçüncü bölümde yer almaktadır. Bu eleştirilerin tespiti için *Keşşaf* çizgisini takip eden belli başlı Ehl-i sünnet müfessirlerinin eserleri ile *Keşşaf*'taki itizalî noktaları eleştirmek için kaleme alınan kitap-

lara müracaat edilmiştir. Zemahşerî'nin açıklamalarının Mu'tezile ile ilişkilendirilmesinin doğruluğunu tespit için ilgili ayetleri diğer Mu'tezilî müfessirlerin nasıl ele aldıklarına da bu bölümde değinilmiştir.

İsmetin Tanımı ve Mahiyeti

Arapça bir kelime olan ismet 'a-ṣ-m' kökünden türemiştir ve sözlükte "tutmak, korumak, engellemek ve takip etmek" gibi anlamlara gelmektedir (İbn Fâris, t.y, IV, s.331). Kur'ân'da ismet kelimesi geçmemekle birlikte onunla aynı kökten türeyen ve genelde sözlük anlamına uygun şekilde kullanılan kelimeler on üç farklı ayette yer almaktadır.[1] Terim anlamıyla ismet, "peygamberlerin güçleri yetmesine rağmen günahlardan uzak durma melekesi" olarak tanımlanmıştır (Cürcânî, 1983, s. 150). Fahreddin er-Râzî ismet meselesinin itikatta, tebliğde, fetvada, sair hal ve fiillerde olmak üzere dört vechesi olduğunu söylemiş (Râzî, 1986, ss. 39-40), ondan sonra gelen muhakkik alimler de meseleyi bu cihetlerden ele almışlardır. Âlimler, peygamberlerin nübüvvetten önce ve sonra küfür, şirk ve bidatten masum olduklarında ittifak etmişlerdir. Ancak Harîcîlerin bir kolu olan Fudayliye, her günahı küfür olarak kabul etmiş, peygamberlerden de günahın sâdır olabileceğini düşünerek onlara da küfrü caiz görmüştür (Sâbûnî, 2014, s.205). Peygamberlerin Allah'tan alıp ümmetlerine tebliğ ettikleri hususlarda kasıtlı ya da kasıtsız olarak tahrif, tebdil, ihmalden ve fetva verirken kasıtlı olarak hata yapmaktan masum oldukları noktasında da İslâm âlimlerinin icması vardır. Bununla birlikte sehven yanlış fetva vermeleri hususu ihtilaflıdır (Râzî, 1986, s.39). Bazı âlimlerin peygamberlerin içtihatlarında da hatadan masum olduklarını söylemesine karşın ulemânın çoğu aklî ve naklî bazı delillere dayanarak peygamberlerin içtihatlarında hata yapmalarının -hatayı tekrar etmemek ve vahiy gelince onu düzeltmek şartı ile- caiz olduğunu söylemiştir (Âmidî, 1968, IV, s.187).

Peygamberlerin ismet sıfatını taşıdığı noktasında İslâm âlimleri arasında ittifak bulunmaktadır. Bununla birlikte, onun mahiyeti ve sınırları hususunda ulema ihtilaf etmiştir (Sâbûnî, 2014, s.203). Bu ihtilafta mezheplerin meseleyi kendi usulleri çerçevesinde ele almış olmalarının payı büyüktür. Peygamberlerin ismetini Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan bazı ayetler ile temellendiren Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğuna göre ismet, nübüvvet ile başlar. Bu durumda peygamberlerin nübüvvet ile görevlendirilmeden önce günah işlemeleri ve bu günahın büyük günah olması aklen caizdir, zira bu konuda naklî bir delil yoktur. Nübüvvet tevdi edildikten sonra ise peygamberlerin kasten büyük ve küçük günah işlemeleri caiz değilken yanılarak veya unutarak küçük günah işlemeleri mümkün görülmüştür (Râzî, 1986,

1 Söz konusu ayetler için bkz. Âl-i İmrân, 3/17, 101; Nisa, 4/146, 175; Mâide, 5/67; Yûnus, 27; Hûd,11/43; Yusuf, 12/32; Hac, 22/78; Ahzâb, 33/17; Mü'min, 40/ 33; Mümtehine, 60/10.

ss.40-48). Mu'tezile'nin ismet konusunda Ehl-i Sünnet öğretisine yakın açıklamaları olsa da belli noktalarda farklılıklar görülür. Büyük günahın imandan çıkardığını kabul eden Mu'tezilî doktirine (es-Sâbûnî, 2014, s.325) göre ismet, büluğ ile başlar ve peygamberlerin gerek nübüvvet öncesinde gerek de nübüvvet sonrasında kasten veya sehven büyük günah işlemeleri caiz görülmez. Aynı şekilde nübüvvet öncesi ve sonrasında peygamberden nefret uyandırıcı küçük günahların sâdır olması da Mu'tezile tarafından kabul edilmez (Abdülcebbâr, 1965, XV, s.304). Burada Mu'tezile'nin temel aldığı kıstas günahın nefret uyandırmasıdır. Peygamberlerin büyük günah veya nefret uyandırıcı küçük günahlar işlemesi insanların onlardan uzaklaşıp getirdikleri mesajı reddetmelerine sebep olacağı düşüncesiyle, Mu'tezile, peygamberlerin bunlardan masum olmasının aklen vacip olduğunu savunmuştur (Abdülcebbâr, 2013, II, s.436). Onlara göre peygamberlerden yalnızca nefret uyandırmayan, sevap azlığına sebep olan küçük günahlar sâdır olabilir (Abdülcebbâr, 2013, II, s.440). Mu'tezilî âlimler ismeti temellendirirken kendi mezheplerinin temel ilkeleri ile uyumlu bir yol izlemişlerdir. Onlara göre ismetin dayanakları mucize, salah-aslah prensibi, adalet prensibi, lütuf ilkesi ve peygamberin hüccet olmasıdır (Ünverdi, 2015, ss.82-79). Şöyle ki, ümmetin maslahatları peygamberlerle gerçekleştiği için peygamber göndermek de maslahattır. Kullarının maslahatlarına olan şeyi Allah'ın en güçlü şekilde yapması ise O'na vaciptir. O halde maslahat için gönderilen peygamberlerin risaletin kabulünü engelleyen her türlü vasıf ve davranıştan korunmuş olması elzemdir. Aksi halde risaletin hedefine ulaşması zorlaşır, Allah'ın lütfu tahakkuk etmemiş olur ki bu da O'nun adaleti ile bağdaşmaz. Peygamberlerin mucize ile desteklenmesi ve hüccet olmaları da onların nefret ettirici, küçük düşürücü hasletlerden korunmuş olmalarını gerektirir (Abdülcebbâr, 2013, II, s.436).

İsmet ile irade arasındaki ilişki hususunda Mu'tezile'nin, ismetin iradeyi ve imtihanı ortadan kaldırmadığını savunan Mâtürîdî görüş (Sâbûnî, 2012, s.110) ile paralellik arz edip ismeti "Allah'ın peygamberde ma'siyeti yaratmaması" olarak gören Eş'arî anlayıştan (Râzî, 1978, s.221) farklılaştığı görülür (Abdülcebbâr, 1965, XV, s.315).

Zemahşerî'nin İsmet Anlayışı

Zemahşerî'nin Peygamberlerin Nübüvvet Öncesinde Küfür İçinde Olduğu İzlenimi Veren Ayetlere Dair Değerlendirmesi

Kur'ân-ı Kerim'de yer alan bazı ayetlerden hareketle peygamberlerin nübüvvet öncesinde küfür içinde olduğunu düşünenler bulunmaktadır (Râzî, 1986, s.100; Râzî, 1988, XII, s.216). *Keşşâf* müellifi, bazılarınca peygamberlere nübüvvetinden önce nispet edilen küfrü şiddetle reddetmekte ve bunu kâfirler nezdinde risaletin kabulünü zorlaştırıcı bir etken olarak görmektedir. Onun bu düşüncesi, ilgili ayetlerin te'vilinde kendini açıkça göstermektedir. Mesela Hz. Şuayb'ın kavmi ile mücadelesini anlatan Araf Suresi 88-89. ayetlerindeki şu

diyalog sebebiyle peygamberin nübüvvet öncesinde kavminin dinine mensup olduğunu söyleyenler olmuştur (Râzî, 1986, s.100):

> *Şuayb›ın kavminden büyüklük taslayan ileri gelenler dediler ki: 'Ey Şuayb! And olsun, ya kesinlikle bizim dinimize dönersiniz ya da mutlaka seni ve seninle birlikte inananları memleketimizden çıkarırız.' Şuayb, 'İstemesek de mi?' dedi.* Allah bizi sizin dininizden kurtardıktan sonra eğer ona dönersek mutlaka Allah'a karşı yalan uydurmuş oluruz. Rabbimiz Allah'ın dilemesi olmadıkça sizin dininize dönmemiz bizim için olacak şey değildir. Rabbimiz her şeyi ilmiyle kuşatmıştır. Biz yalnız Allah'a tevekkül ettik. Ey Rabbimiz! Bizimle kavmimiz arasında gerçekle hükmet. Çünkü sen hükmedenlerin en hayırlısısın.

Zemahşerî, ayetin tefsirinde kendisine küçük günahlardan dahi ancak nefret uyandırmayanlarının nispet edilebileceği bir peygambere, küfrün asla nispet edilemeyeceğini beyan eder. Ona göre ayette Hz. Şuayb'a bu şekilde hitap edilmesi "tağlib" sebebiyledir.[2] Kavmin ileri gelenleri "ya kesinlikle bizim dinimize dönersiniz" derken Hz. Şuayb'a iman eden ve bu imanlarından önce kafir olanları kastetmişlerdir. Hz. Şuayb da bu ifadeye uygun olarak "Allah bizi sizin dininizden kurtardıktan sonra eğer ona dönersek mutlaka Allah'a karşı yalan uydurmuş oluruz" şeklinde cevap vermiş ve burada kendisinin değil kavminin dinden dönmesini kastetmiştir. Kendisi küfürden tamamen beri olduğu halde tağlib siygası sebebiyle kendini de söze dahil etmiştir (Zemahşerî, 1998, II, ss. 474-475). Zemahşerî'nin benzer ithamlar karşısında da aynı tutum içinde olduğu görülür. Duhâ Suresi'nde Hz. Peygamber'in önceden "ضال" yani yolunu şaşırmış, kaybolmuş olduğu ve Allah'ın O'nu doğru yola hidayet ettiği söylenmiştir (Duha, 93/7). Buradan hareketle Hz. Muhammed'in peygamberlikten önce mümin olmadığı, Allah'ın sonradan onu hidayete erdirerek peygamber kıldığını söyleyenler olmuştur. Örnek vermek gerekirse Kelbî, ayete "Sen sapık kavmin içinde bir kâfir idin de, O Allah seni tevhide ulaştırdı" manası verirken Süddî de Hz. Peygamber'in kırk yıl kavminin dini üzere olduğunu söylemektedir. Bu görüşte olanlar "Sen kitap nedir, iman nedir bilmezdin" (*Şûra, 52/42*) gibi ayetleri de delil olarak getirmektedir (Râzî, 1988, XIII, s.216). Zemahşerî ayetin tefsirinde yukarıdaki yorumları zikrederek bunların asla doğru olamayacağını söylemektedir. Müellif, peygamberlerin nübüvvetten önce ve sonra gerek büyük günahlardan gerekse nefret uyandıran, yüz kızartıcı küçük günahlardan masum olmalarının vacip olduğunun altını çizmekte ve onların hayatlarının bir bölümünde küfür üzere olmalarının kâfirler nezdinde bir kusur addedilmeye yeteceğini belirtmektedir. Ona göre ayette geçen "ضال" den kasıt şer'i/sem'î ilimleri bilmemektir. Zemahşerî, ayette geçen kaybolmanın Hz. Peygamber'in hayatının farklı aşamalarında -gençken Mekke'de, süt annesi Halime'nin yanında, Şam ticaret yolunda vs.- gerçekleştiğini söyleyen rivayetleri de yorum-

2 Tağlib bir şeye başka bir şeyin hükmünü icra etmek demektir. Bkz. (Çağmar, 2002, s.95).

suz bir şekilde nakletmektedir (Zemahşerî, VI, ss. 392-393). Benzer bir durum Hz. İbrahim hakkında da gündeme gelmiştir. En'âm Suresi 74-79 arası ayetlerde anlatıldığı şekilde onun yıldıza, aya ve güneşe "Rabbim" demesi farklı şüphelere sebep olmuş, Hz. İbrahim'in hakikaten böyle bir aşamadan geçip tevhide ulaştığını söyleyenler olmuştur (Râzî, 1986, ss.61-66). *Keşşâf* müellifine göre yıldızlar, ay ve güneş için Hz. İbrahim'in "Bu benim rabbimdir" demesi bunları hakikaten öyle kabul etmesinden değildir. Hz. İbrahim, bu sözleri ile putperest kavmini akletmeye yönlendirmek istemiştir (Zemahşerî, II, s.366).

Zemahşerî'nin Peygamberlerin Büyük Günah İşlediği ve Şüpheye Düştüğü İzlenimini Veren Ayetlere Dair Değerlendirmesi

Peygamber kıssalarının anlatıldığı ayetlerin bir kısmı peygamberlerin büyük günah işlediği ve onlara büyük günah nispet etmenin caiz olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Mesela ilk insan aynı zamanda ilk peygamber olan Hz. Âdem ile ilgili olarak, onun Rabbine verdiği ahdi "unuttuğu" (Tâhâ, 20/115), "şeytanın ona vesvese verdiği" (Tâhâ, 20/120), "onun ayaklarını kaydırdığı" (Bakara, 2/36), Rabbine "isyan ettiği" (Tâhâ, 20/121), "dalalete düştüğü" (Tâhâ, 20/121), "nefsine zulmedenlerden olduğu" (A'râf, 7/23) ve işlediği günahtan sonra "tövbe ettiği" (Bakara, 2/37) şeklindeki bazı ifadeler ismet bağlamında tartışma konusu olmuş, Hz. Âdem'in isyanı sebebiyle büyük günah işlediğini söyleyenler olmuştur (Râzî, 1986, s.49). Zemahşerî peygamberlerin büyük günah işleyemeyeceklerini, Hz. Âdem'in yasak ağaçtan yemesinin de büyük günah olmadığını söyler. Ona göre günah küçük olmasına rağmen Hz. Âdem ve eşinin çıplak bırakılmasının, cennetten çıkarılıp yeryüzüne indirilmesinin ve azîmet sahibi olmamakla suçlanıp tövbeye muhtaç olmalarının sebebi hem Hz. Âdem'e hem de zürriyetine günahlardan kaçınmaları hususunda bir uyarı olması içindi. (Zemahşerî, 1998, I, s.257) Hz. Âdem'in yaptığının ayette "hata" veya "ayak sürçmesi "olarak değil de "isyan ve yoldan çıkma" (Tâhâ, 20/121) olarak nitelendirildiğine dikkat çeken Zemahşerî'ye göre burada Âdemoğullarına "Allah'ın sevgili kulu olan, ismet sahibi peygamberinin ufak bir ayak sürçmesi bile bu şiddetle ifade edilmiş iken sizler büyük günah işlemek şöyle dursun küçük günahlardan dahi uzak durun" mesajı verilmektedir (Zemahşerî, IV, s.116). Hz. Âdem ve eşi ağaçtan yedikten sonra Allah'ın onlara "Ben sizi o ağaçtan men etmemiş miydim?" (A'râf, 7/22) hitabını bir azarlama, sitem ve hataya dikkat çekme olarak gören Zemahşerî'ye göre bunun sebebi, onların Allah'ın kendilerini sakındırdığı İblis'ten ve onun düşmanlığından sakınmamalarıdır. Hz. Âdem'in günahının küçük olmasına rağmen tövbesinin kabul edilmemesi halinde kendisinin kaybedenlerden olacağını belirtmesi ise müellif tarafından onun Allah'a yakın salih kullardan olmasına bağlanmaktadır. Zira salih kullar küçük günahları dahi büyük olarak görürler (Zemahşerî, II, s.434).

Hz. Âdem ile ilgili ayetlerin tefsirinde peygamberlerin büyük günah işleyemeyeceğini açık bir şekilde ifade eden Zemahşerî'nin, bu görüşünü büyük günah işlediği yahut büyük

günaha meylettiği düşünülen diğer peygamberlerde de sürdürdüğü görülür. Hz. Yusuf, bu peygamberlerdendir. Peygamberliğe mazhar olmuş bir kimsenin zina gibi büyük bir günaha yönelip yönelmediği Yusuf Suresi'nin 24. ayeti çerçevesinde müfessirlerin tartıştıkları bir konu olmuştur. Ayetin anlaşılmasında kilit nokta hem azizin hanımına hem de Hz. Yusuf'a nispet edilen "هم" fiilidir. Zemahşerî de ayetin tefsirine bu fiilin tahliliyle başlar. Ona göre bu fiil yönelmek, amaçlamak, niyetinde olmak, azmetmek vb. manalara gelir. Buradan hareketle ayetten kadının Yusuf'a cinsel arzu duyduğu ve onunla zinaya yöneldiği, Hz. Yusuf'un da fıtratından kaynaklanan şehvetten dolayı kadını arzuladığı (Zemahşerî, 1998, III, s.297), eğer Rabbi'nden gelen burhanı görmese o çirkin fiile bulaşmaya azmettiği anlaşılır (Zemahşerî, III, s. 268). Zemahşerî'ye göre Hz. Yusuf ve kadının içinde bulundukları sahne Hz. Yusuf'un kadını yoğun bir şekilde arzulamasına sebep olmuştur. Bununla birlikte o, Rabbi'nden gelen burhanı görerek şehvetini yenmiştir. Zemahşerî, Hz. Yusuf'un gördüğü burhanı "Allah'ın haram kıldıklarından kaçınmanın vacip olması bilgisi" olarak anlamaktadır. Ona göre, burada Hz. Yusuf'un yaptığı kolay bir iş değildir. Zaten onun karşı koyduğu "هم" diye tesmiye edilen arzu bu kadar şiddetli olmasaydı bu imtihan ile başa çıkan Hz. Yusuf bu davranışından dolayı övülmez, ihlâslı kullardan olduğu beyan edilmezdi. Zemahşerî bu açıklamanın yanında ilgili ibarenin Hz. Yusuf'un kadını arzulamaya yaklaşması şeklinde de anlaşılmasının mümkün olduğunu söymektedir. Bu, tıpkı bir kimsenin "Allah'tan korkmasaydım onu öldürmüştüm" demesi gibidir. Bu adam, bu ifade ile öldürmeye yaklaşmış olduğunu anlatmak istemektedir (Zemahşerî, III, s. 268). Zemahşerî kendi görüşünü bu şekilde ortaya koyduktan sonra, Hz. Yusuf'un sadece kalbî bir meyil içinde olmayıp zina için fiili hazırlıkta bulunduğunu söyleyen başka görüşleri de nakletmekte ve bunların "ehli'l-haşv ve cebr"e ait olduğunu söylemektedir. *Keşşâf* haşiyesinde İbnü'l-Müneyyir, bu tabirle Zemahşerî'nin Ehl-i Sünnet'i kastettiğini belirtmektedir (İbnü'l-Müneyyir, 1998, III, s.269). Zemahşerî'nin burada naklettiği görüşler Vahidî tarafından İbn Abbas, Said b. Cübeyr, Dahhâk, Mücahid gibi mütekaddim müfessirlere nispet edilmiştir (Vahidî, 1994, II, ss. 607-608). Bu söylemleri Allah'ın peygamberine iftira atmak olarak gören Zemahşerî'ye göre bu hususta Hz. Yusuf'tan en ufak bir zelle sadır olsaydı bu Kur'ân'da bildirilir, onun istiğfarına ayetlerde yer verilirdi. Ayrıca Allah, Hz. Yusuf'u ihlâslı diye isimlendirmiş, geçmiş kitaplarda ve Kur'ân'da övgüyle bahsetmiş, bununla da kalmamış bir sureyi tamamen onun kıssasına tahsis etmişken Hz. Yusuf'tan böyle çirkin bir fiilin sadır olduğunu söylemek mümkün değildir (Zemahşerî, III, s.270). Aynı surede geçen ve Hz. Yusuf'a nispet edilen "Ben nefsimi temize çıkarmam, çünkü Rabbimin merhamet ettiği hariç, nefis aşırı derecede kötülüğü emreder. Şüphesiz Rabbim çok bağışlayandır, çok merhamet edendir" (Yusuf, 12/53) sözünün söylenme sebebi olarak bazıları Hz. Yusuf'un; "Ben azize gıyabında ihanet etmedim" dediğinde Cebrail'in "O kadına meylettiğinde de mi?" ve kadının da "Pantolonunun bağını çözdüğünde de mi?" dediğini, bunun üzerine Hz. Yusuf'un "Ben nefsimi kötülükten -yani zinadan- temize çıkarmam"

dediğini iddia etmişlerdir. Bu iddiaları Allah ve Rasûlüne iftira olarak değerlendiren Zemahşerî'ye göre Hz. Yusuf Allah için tevazu göstermiş, nefsini tamamen tezkiye etmek istememiş ve "Ben nefsimi temize çıkarmam" demiştir. Bununla, ya genel olarak hataları yahut bu olayda kadına duyduğu tabî şehveti kastetmiş, iddia edildiği gibi zina için hazırlanmayı kastetmemiştir (Zemahşerî, III, s.297). Allah'ın böyle kıymet verdiği bir peygambere bu cemaat tarafından söylenenlerin ufak bir kısmı, yüzsüz ve aşağılık bir zinâkâra söylense onun bile kanının donacağını ifade eden Zemahşerî, bu açıklamaları ile Hz. Yusuf'un ismetini zedeleyen her türlü yorumu reddederek onun kendisine atılan tüm iftiralardan arınmış olduğunu belirtmektedir (Zemahşerî, III, s.270).

Kendisine yasaklanan bir işi yaptığı için büyük günah işlediği söylenen peygamberlerden biri de Hz. Yunus'tur (Râzî, 1986, s.129). Onun öfkelenip Allah'ın emri ve izni olmaksızın kavmini bırakıp gitmesi tartışmaya sebep olmuştur. Râzî'nin aktardığına göre müfessirlerin çoğu Hz. Yunus'un Rabbine kızarak çekip gittiği kanaatindedir. Bu durum kabul edildiği takdirde onun Allah'a gücenmesinin günahların büyüğünden olması gerekir (Râzî, 1988, XVI, s.216). Zemahşerî ise Hz. Yunus'un Allah için öfkelendiği, Allah'ın dinine olan bağlılığı ve küfre olan nefreti sebebiyle kavmini bırakıp gittiğini söylemekte ve Hz. Yunus'un caiz olduğu düşüncesi ile böyle davrandığını düşünmektedir. Bununla birlikte peygamberin bu hususta Allah'ın iznini beklemesinin daha doğru olacağını da belirtmektedir (Zemahşerî, 1998, IV, s.161). Hz. Yunus'un kavmini bırakıp gittiğini anlatan Enbiya Suresi'nin 87. ayetinde yer alan فظن أن لن نقدر عليه "Bizim kudretimizin kendisine yetmeyeceğini zannetmişti" ifadesi sebebiyle de Hz. Yunus'un Allah'ın kudretinden şüphe duyduğu söylenmiştir (Râzî, 1986, s.129). Zemahşerî ayetin tefsirinde ilk olarak tartışmaya sebep olan "نقدر" kelimesinin meçhul ve ma'lum, muhaffef ve musakkal olmak üzere farklı şekillerde okunduğunu zikreder. Bu kıraat farklılıklarından dolayı ayetin anlaşılmasında farklılıklar olmuştur. Müellife göre tahfif ile okuyuş "kudret" anlamına gelir ve farklı şekillerde tevil edilebilir: İlk olarak, "Bizim kudretimizi onda icrâ etmeyeceğimizi zannetti" şeklinde anlaşılabilir. Yani Hz. Yunus Allah'ın kudretini kendi üzerinde uygulamayacağını düşünmüştür. İkinci olarak da Allah bu ayette temsil yapmıştır, asıl olarak kastedilen Hz. Yunus değildir. Kavmini terk ettiğinde Allah'ın kendisine güç yetiremeyeceğini sanan bir kimsedir. Yine bunun, Hz. Yunus'a gelen bir vesvese olduğu ve onun bunu savuşturduğu da ihtimal dâhilindedir. Zemahşerî'ye göre bu, bazılarının zannettiği gibi Hz. Yunus'un Allah'ın kudreti hakkında şüpheye düştüğü anlamına gelmez (Zemahşerî, IV, s.161). *Keşşaf* muhaşşilerinden Tîbî'nin de işaret ettiği gibi, Zemahşerî burada yalnızca beyan ilminde behresi bulunanların yapması mümkün olan bir şekilde sözde genişliğe (tevessu') başvurarak ayeti anlama yoluna gitmiştir (Tîbî, 2013, X, s.392). Zemahşerî, Hz. İbrahim'in Allah'ın kudretinden (Râzî, 1986, s.74) ve Hz. Peygamber'in vahiyden şüphe duyduğu (Râzî, 1988, XII, s.470) iddialarına da benzer şekilde tenzihçi açıklamalarla cevap vermiştir(Zemahşerî, I, s.493; III, ss.173-174).

Zemahşerî'nin Peygamberlerin Günah İşlediği İzlenimini Veren Diğer Ayetlere Dair Değerlendirmesi

Kur'ân'da bazı peygamberlerin vakıaya mutabık olmayan birtakım sözleri olduğu izlenimini veren ayetler vardır. Buradan hareketle peygamberlerin ismeti hakkında şüphe içinde olanlar onların yalan söyleyebildiklerini iddia etmiştir (Râzî, 1986, ss.69-71). Hz. İbrahim'in hasta olmadığı halde kavmine "hastayım" demesi bunun misalidir (Sâffât, 37/89). Zemahşerî, Hz. İbrahim'in bu sözünün yalan olup olmayacağı üzerinde durur. Bu noktada ilk olarak bazı alimlerin savaştaki hilede ve takiyyede yalana cevaz vermelerini zikreder. Daha sonra yalanın haram olmasına rağmen ta'riz[3] ve tevriyenin[4] bundan farklı olduğunun altını çizer. Ona göre Hz. İbrahim'in "Ben hastayım" sözü de ta'rizden başka bir şey değildir. Hz. İbrahim bununla boynuna ölüm dolanmış kimsenin hasta olduğunu kastetmiştir. Buna ilaveten Zemahşerî, Hz. İbrahim'in bu sözünün şu anlama geldiğini söyleyenler olduğunu da nakleder: "Sizin hak yoldan sapmanız ve küfrünüz sebebiyle benim kalbim hasta oldu." (Zemahşerî, 1998, V, s.217). Hz. İbrahim'in putları kırıp bu işi yapanın büyük put olduğunu söylemesi (Enbiya, 63) de *Keşşâf* müellifi tarafından yalan olarak değil ta'riz olarak nitelendirilir (Zemahşerî, 1998, IV, s.152). Onun, kendisi ile yalandan sakınılan ve kişiyi amaca ulaştıran ta'riz babında değerlendirdiği başka bir durum ise Hz. Musa'nın salih kişiye verdiği sözü unuttuğunu söylemesidir (Zemahşerî, 1998, III, s.600).

Hz. Yusuf'un kardeşi Bünyamin'i alıkoymak için başvurduğu hile de bu bağlamda şüpheye sebep olmuştur (Râzî, 1986, s.93). Yusuf Suresi 54-76 arası ayetlerde detaylı bir şekilde anlatılan olay ilk bakışta çalmayan kimseyi çalmakla, yalan söylemeyen kimseyi de yalancılıkla suçlamak anlamında bir iftiradan başka bir şey değildir. Zemahşerî'ye göre her ne kadar bu bir iftira suretinde olsa da hakikatte iftira değildir. Zira "Ey kervancılar! Siz hırsızsınız" (Yusuf, 12/70) sözüyle kastedilen kardeşlerin Hz. Yusuf'u babalarından çalmalarıdır. Burada yapılan bir tevriyedir. Zemahşerî bununla birlikte 74. ayette geçen "Şayet yalancılar iseniz" kaydının onların yalancılığını farz etmek manasına geldiğini, yalan söylediğini farz etmenin ise kişiye yalan nispet etmek olmadığını söyler. Bununla birlikte bu sözün Hz. Yusuf'a değil de münadilere ait olduğunu söyleyen bir görüş de vardır. Zemahşerî'ye göre Allah'ın izin vermesi sebebiyle bu hile kendisi ile maslahatların ve dinî faydaların elde edildiği şer'î hilee lerdendir. Allah'ın Hz. Yusuf'a öğrettiği bu hilede büyük faydalar vardır. Bu sebeple bu hile faydalıdır, iyidir. (Zemahşerî, 1998, III, s.310)

3 Kinayenin çeşitlerinden biri olan tariz ortaya veya belli birine söylenen bir sözün ucunun bir başkasına ima ve işaret yoluyla dokundurulmasıdır (Öztürk, M. 2003, s.221).

4 Tevriye: Şiir veya nesirde yakın ve uzak iki anlamı bulunan bir lafzın zihne ilk gelen yakın anlamını değil de uzak anlamının kastedilmesidir (Bulut, 2010, s.69).

Peygamberlerin beşerî yönlerinin ağır bastığı bazı durumlar da zaman zaman onların eleştirilmesine sebep olmuştur. Mesela Râzî'nin bildirdiğine göre bazı cahil kimseler Hz. Yakup'u "Vah Yusuf'a olan hasretim vah" (Yûsuf, 12/ 84) demesinden dolayı tenkit etmişler, bunun Allah'a sitem etmek olduğunu ve caiz olmadığını söylemişlerdir. (Râzî, 1986, s.84; Râzî, 1988, XIII, s.318). Zemahşerî de bu tavrın bir peygambere yakışır bir tavır olup olmadığı konusunu ele alır. Ona göre Hz. Yakup'tan sâdır olan bu davranış onun insanî tabiatının bir sonucudur. Hz. Peygamber'in de oğlu İbrahim'in vefatı üzerine ağladığını (Buhârî, "Cenâiz", 44; Müslim, "Fezâil", 62) hatırlatan müellif ayıplanmış olan hüznün cehaletten kaynaklanan yüksek sesle, bağıra çağıra ağlayıp ağıt yakmak, elbiseleri parçalamak, yüzü ve göğsü yumruklamak olduğunu söyler (Zemahşerî, 1998, III, s.317). Hz. Musa'nın öfkelenip kardeşi Harun'un saçını ve sakallarını çekiştirmesi (Tâhâ, 20/ 83-94) de eleştirilen noktalardan biridir (Râzî, 1986, s.104.) Zemahşerî, Hz. Musa'nın bu tavrını onun Allah'ın dinini korumadaki titizliğine ve Allah için öfkelenmesine bağlamış, ayıplanacak bir husus olarak görmemiştir (Zemahşerî, IV, s.105). Hz. Yusuf'un zindan arkadaşından medet umması da peygamberin beşer olmasından kaynaklanan endişenin neticesidir. Bununla birlikte Hz. Yusuf'un zindan arkadaşına "Efendine benden bahset" diyerek Allah'tan değil de kuldan medet umması bazıları tarafından eleştiri konusu yapılmış ve hapiste yıllarca kalmasının sebebi olarak gösterilmiştir (Râzî, 1986, s.92; Râzî, 1988, XIII, s.244). Zemahşerî ise kişinin başka insanlardan yardım istemesinin ilaçlarla tedavi olmak yahut yemek ve içeceklerle vücudu takviye etmekten farklı olmadığını söyler ve bu görüşü Kur'ân'dan ilgili ayetlerle destekler. (Âl-i İmran, 52/3; Maide, 5/2). Yaptığı açıklamalardan Zemahşerî'nin Hz. Yusuf'un arkadaşından medet ummasını, evlâ olanın terki olarak gördüğü anlaşılmaktadır (Zemahşerî, III, s.288). Zemahşerî'nin, Hz. Peygamber'in Bedir esirleri hakkında verdiği hükmü, onun beşer yönüne vurgu ile açıkladığı görülür. Hz. Peygamber ashabıyla da istişare ederek Bedir Savaşı'nda alınan esirlerin fidye karşılığında salınmasına karar vermiş, bunun üzerine Allah'ın bu karardan hoşnut olmadığını beyan eden ayetler nazil olmuştu (Enfal, 6/67-69). Ayetten yola çıkan bazı kimseler esirleri serbest bırakmakla Hz. Peygamber'in günaha girdiğini söylemişlerdir (Râzî,1988, XI, s.370). *Keşşâf* müellifi, Hz. Peygamber'in bu davranışını içtihattaki bir hata olarak görmektedir. Ona göre ayette bahsedilen "azabı engelleyen, Allah tarafından daha önce verilen hüküm" hiç kimsenin hata sebebi ile cezalandırılmayacağıdır. Hz. Peygamber ve ashabının bir kısmından sâdır olan görüş de böyle değerlendirilmelidir. Zemahşerî'ye göre onlar, esirlerin hayatta bırakılmalarının İslâm'a girmelerine sebep olacağını ve alınacak fidyenin de Allah yolunda cihatta kullanılabileceğini düşünmüşler ama esir müşriklerin öldürülmesinin geride kalan kâfirlerin kalplerine korku salacağı gerçeğini görememişlerdi. (Zemahşerî, II, s.601)

Kur'ân-ı Kerîm'de bazı peygamberlerin istiğfar etmesinden ve Allah'ın onların tövbesini kabul edip onları affetmesinden bahsedilir. Peygamberlerin günah işleyebileceklerini söyleyen kimseler bu ayetlerden hareketle tövbenin öncesinde bir günaha bağlı bulunduğunu ve işlenmeyen günah için tövbe edilmeyeceğini söylemişlerdir (Râzî, 1988, III, s.467). *Keşşâf* müellifinin ilgili ayetleri peygamberlerin ismetine halel getirmeyecek şekilde tevil ettiği görülmektedir. Mesela, oğlu Hz. İsmail ile tövbesinin kabulü için Allah'a niyaz eden (Bakara, 2/128) ve Allah'ın din gününde hatalarını bağışlayacağını umduğunu söyleyen (Şu'arâ, 82/26) Hz. İbrahim'in bağışlanmasını umduğu "hata"nın masum olan peygamberlerden nadiren sâdır olan küçük günahlar olduğunu söyler (Zemahşerî, 1998, I, s.323; IV, s.398). Zemahşerî'ye göre peygamberlerden yalnızca küçük günahlar sâdır olmasına ve onların da bağışlanmasına rağmen Hz. İbrahim'in nefsine günahları nispet etmesi ve onların bağışlanmasını umması, onun Rabbi karşısındaki tevazusu ve nefsini alçaltması sebebiyledir. Hz. İbrahim'in "umarım" demesi ve kesin olarak bağışlanacağını söylememesi de bunun delilidir. Zemahşerî, bu istiğfarın ümmetin günahlardan kaçınma konusunda eğitilmesi amacıyla yapılmış olabileceğini de söyler (Zemahşerî, IV, s.399). Hz. İbrahim'in bu istiğfarı kendi zürriyetinden gelen kimseler için yapmış olması da muhtemeldir (Zemahşerî, I, s.323).

Tövbe ve istiğfar ettiğinden bahsedilen diğer bir peygamber Hz. Dâvûd'dur (Sâd, 38/ 21-25). Zemahşerî'ye göre Hz. Dâvûd'un istiğfar ettiği hatası, çok sayıda hanımı olmasına rağmen kavminden bir adamın hanımını beğenip kendisi evlenmek üzere o adamdan hanımını boşamasını istemesiydi. Müellif, Hz. Dâvûd zamanında yaşayanlar için bunun normal bir davranış olduğunu, bunun onların alışageldikleri bir adetleri olduğunu söylemekte ve Ensârın da Muhâcire bu türden iyilikler yaptığını belirtmektedir.[5] Burada Hz. Dâvûd'un hatası, birçok hanımı olmasına rağmen mümin kardeşinin talip olduğu kadına talip olmasıdır (Zemahşerî, 1998, V, s.252). Zemahşerî, Begavî tarafından Mukâtil, Kelbî ve Süddî gibi ilk dönem müfessirlerine nispet edilen bir görüşü daha zikreder. Eski Ahit'te de benzer şekilde zikredilen (II. Samuel, 11/1-27; 12/1-10) ve Hz. Dâvûd'a çirkin işleri nispet eden bu rivayeti asla kabul etmeyen Zemahşerî, bu ve benzeri haberlerin, değil Allah'ın seçkin kulları peygamberlerden, herhangi bir Müslümandan dahi sâdır olmasının kabul edilemez olduğunu söylemektedir (Zemahşerî, V, ss.252-253). Hz. Dâvûd'un oğlu Hz. Süleyman'ın da istiğfar edip Allah'a rücû etmesi ayetlerde yer alır. (Sâd,38/34-35) Zemahşerî, Hz. Süleyman ve onun tövbesi ile ilgili ayetlerin nüzul sebebi olarak nakledilen rivayetleri değerlendirmek suretiyle açıklama yoluna gitmiş, konuyu açıkça ilgili peygamberin ismeti bağlamında ele almasa da naklettiği rivayetleri değerlendirirken Hz. Süleyman'ın ismetine yaraşmayan rivayetleri eleştirmiştir (Zemahşerî, V, ss. 269-270).

5 Müellifin burada işaret ettiği Hz. Peygamber' in kendisine kardeş kıldığı Abdurrahman b. Avf'a iki hanımından biri ile evlenmesini teklif eden Sa'd ile aralarında geçen konuşmadır. (Buhârî,3781;Müslim,1427.)

Kur'ân-ı Kerîm'in muhtelif ayetlerinde Hz. Peygamber'e "zenb/günah" nispet edilerek bunlar için bağışlanma dilemesi emredilmiş, aynı şekilde O'nun tövbesinin kabul edildiği bildirilmiştir.[6] Zemahşerî Hz. Peygamber'e istiğfarı emreden ayetleri ismet çerçevesinde ele almamış, bunların kahir ekseriyetinde "istiğfar" yahut Hz. Peygamber'e nispet edilen "zenb"e dair bir açıklama yapmamıştır (Zemahşerî, 1998, II, s.146; V, s.19, 354, 534). Allah'ın Muhâcir ve Ensar ile birlikte Hz. Peygamber'in de tövbesini kabul ettiğini beyan ettiği ayetin (Tevbe, 9/117) tefsirinde ise Zemahşerî'ye göre Hz. Peygamber'in tövbesinden bahsedilmesi müminleri tövbeye teşvik etmek ve onun kıymetini beyan etmek içindir (Zemahşerî, III, s.100). Zemahşerî'nin Kur'ân'da "günah yükü" anlamında kullanılan "vizr" kelimesinin (En'am, 6/31) Hz. Peygamber'e nispet edildiği ayeti (İnşirah, 3-2) de tenzihçi bir tutumla değerlendirdiği görülmektedir (Zemahşerî, VI, s.369).

Zemahşerî'nin Peygamberler Hakkındaki Eleştirilen Yorumları

İtâb ayetleri ve peygamberlerin günah işlediği izlenimi veren sair ayetlere yaptığı yorumların geneline bakıldığında *Keşşâf* müellifinin peygamberlerin ismeti noktasında tenzihçi bir tutum sergilediği görülmektedir. Bununla birlikte Zemahşerî'nin bazı peygamberler hakkındaki açıklamaları cüretkâr ve edep dairesi dışında bulunularak eleştirilmiştir.

Kronolojik olarak gidersek, bu yorumlardan ilkine Hz. Nuh kıssasında rastlıyoruz. Tufandan sonra Hz. Nuh, boğulan oğlu için Allah'a nida edip onun ehlinden olduğunu ve Allah'ın kendisine olan kurtuluş vaadini zikretmiştir. Allah Teâlâ, boğulan oğlunun Hz. Nuh'un ehlinden olmadığını söyleyerek onu, bilmediği şeyleri istememesi ve cahillerden olmaması hususunda uyarmıştır. Bunun üzerine Hz. Nuh da Allah'a tövbe ederek O'ndan bağışlanma dilemiştir (Hûd, 11/46-47). Zemahşerî Hz. Nuh'un künhüne vakıf olmadığı bir şeyi istemesinin Allah tarafından "cahillik" ve "akılsızlık" olarak nitelendirilip bu ve benzeri hareketlerine bir daha dönmemesinin istendiğini söylemiştir. Zemahşerî'ye göre Hz. Nuh'un Allah'tan isteğinin "cehalet" olarak adlandırılmasının sebebi oğlunu boğulmak üzere görünce Allah'ın vaadini tam olarak bilememesi ve bu hususta zihninde şüphe uyanmasıdır. Hz. Nuh karıştırmaması gereken şeyi karıştırmış, bu sebeple de itaba uğramıştı (Zemahşerî, 1998, III, ss.205-206). İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin Hz. Nuh'tan, ona cehalet nispet etmeyi gerektirecek bir şey sâdır olduğuna inandığını, hakikatin Zemahşerî'nin zannettiğinden farklı olduğunu söyler (İbnü'l-Müneyyir 1998, III, s.205). Sekûnî ise Zemahşerî'nin bu yaklaşımının onun i'tizâlî kimliğinden kaynaklandığını söyler ve onun bu meyandaki sözlerini peygamberlere karşı büyük bir cüret olarak değerlendirir (Sekûnî, 2005, II, s.334). Zemahşerî'nin eleştirilen yorumları ile Mu'tezilî akide arasında olduğu iddia edilen ilişkiyi tespit etme noktasında

6 Bu ayetler için bkz. Nisa, 4/106; Tevbe, 9/117; Mümin, 40/55; Muhammed, 47/19; Fetih, 48/2; Nasr, 110/ 3.

diğer Mu'tezilî müfessirlerin ayeti nasıl tefsir ettiklerini bilmek önemlidir. *Keşşaf*'a ve diğer Mu'tezilî tefsirlere kaynaklık eden eserinde Cüşemî (ö. 494/1101) Hz. Nuh'a izin verilmediği halde kendi oğlu için dua etmesini sağira olarak değerlendirmiş, Hz. Nuh'un oğlunun kafir olduğunu bilmediği için bu şekilde dua ettiği söylemiştir (Cüşemî, 2018, V, ss.3508-3509).

İsmet bağlamında değerlendirilen ve açıklamaları ile Zemahşerî'nin eleştirildiği bir diğer husus Hz. Musa'nın yanlışlıkla Kıptî'yi öldürmesidir (Râzî, 1986, s.101). Ayetin (Kasas, 28/ 15-17) tefsirinde *Keşşâf* müellifi Hz. Musa'nın, kâfiri öldürmesini niçin "şeytanın işi" olarak niteleyip bu fiilden dolayı bağışlanma dilediğini ele alır. Ona göre bunun sebebi her ne kadar Kıptî kâfir de olsa öldürülmesi hususunda Allah tarafından bir izin gelmeden Hz. Musa'nın onu öldürmesidir. Hz. Musa'nın bu davranışı Zemahşerî tarafından "bağışlanma dilenmesi gereken bir zenb" olarak anlaşılır (Zemahşerî, 1998, IV, s.498). Her ne kadar Râzî ayetin tefsirinde öldürülen Kıptî'nin kâfir olması gerekçesi ile kanının mübah olduğunu söylese de (Râzî, 1988, XV, s.490) Zemahşerî, Hz. Musa'nın "Rabbim! Bana verdiğin nimetle asla suçlulara arka çıkmayacağım" sözü ile, onun burada, kendisini helal olmayan katle götüren İsrailli adama arka çıkması gibi durumları kastetmiş olabileceğini söyler. Diğer bazı müfessirlerin aksine Zemahşerî bu hadisenin Hz. Musa'nın nübüvvetinden önce mi sonra mı olduğu konusunu ele almaz (Zemahşerî, IV, s.498). Zemahşerî'nin buradaki açıklamaları Sekûnî tarafından şiddetli bir şekilde eleştirilir. Zemahşerî'nin Hz. Musa'ya "جرم" ve "إثم" nispet ettiğini hatırlatan Sekûnî bunun mezkûr peygamberden sabit olmadığını, *Keşşâf* sahibinin âdeti olduğu üzere peygamberler hakkında sû-i edep ile konuştuğunu söyler (Sekûnî, 2005, III, s.6). Zemahşerî'nin, Hz. Musa'nın kastetmeksizin Kıptî'yi öldürmesini "helal olmayan katl" diye tavsif etmesi dikkat çekicidir. Bununla birlikte incelediğimiz kaynaklarda Keşşâf müellifinin bu ifadesinin eleştirilmemesi Zemahşerî'nin bu öldürmeyi "helal olmayan bir katl" olarak anlamadığını, ayetin tefsiri sadedinde yorum yapmadan görüşlerden bir görüş olarak zikrettiğini düşündürmektedir. Yine müellifin "helal olmayan" dan kastı şer'i helallik değil toplumsal normlara uymama şeklinde de alınabilir. Kâdî Abdülcebbâr (ö. 1025/415), *Tenzîhü'l-Ḳurʾân ʿani'l-meṭâʿin* isimli eserinde bu ayeti ele alırken Hz. Musa'nın bu yumruğunun öldürme amacı taşımadığını, sadece düşmanı def etmek için vurduğunu söylemekte ve bu fiilin peygamberler için caiz görülen küçük günahlardan olduğunu belirtmektedir (Abdülcebbâr, 2006, s.330). Cüşemî de Mu'tezile imamlarının bu fiilin sevap azlığına sebep olan sağira (küçük günah) olduğu görüşünü benimsediklerini aktarmaktadır (Cüşemî, 2018, VIII, s.5480)

Zemahşerî'nin Hz. Peygamber hakkındaki bazı yorumları da eleştirilmiştir. Abese Suresi'nin ilk ayetlerinin tefsirinde Zemahşerî, Hz. Peygamber'in Abdullah b. *Ümm*i Mektûm'a karşı tavrının hiç hoş karşılanmadığını ve bunun hitaba da yansıdığını söyler. Müellife göre ayetlerde ilk olarak gaib siygasının kullanılıp sonra da muhatap siygasına geçilmesi tıpkı kendisine karşı kötülük işleyen bir kimseyi insanlara şikâyet edip sonra şikâyeti daha da

artırarak azarlama ile o suçlu kimseye dönmek gibidir. Ayette İbn Ümmi Mektûm'dan "kör/âmâ" diye bahsedilmesi de müellife göre aynı amaca matuftur. Hz. Peygamber'in sahâbîden yüz çevirmesi onun âmâ olmasından kaynaklanıyormuş gibi ifade edilmiştir. Allah sanki "Hz. Peygamber ondan yüz çevirdi, zira o âmâ idi, hâlbuki bu özründen dolayı ona daha yumuşak ve daha merhametli davranması gerekirdi" demektedir (Zemahşerî, 1998, VI, s.314). Sekûnî Hz. Peygamber'in bu davranışının ancak i'lâ-yı kelimetullah sebebiyle olduğunu söyler ve Zemehşerî'nin ayetin tefsirinde yaptığı açıklamaların bâtıl olduğunu, bir peygamber hakkında söylenmesinin caiz olmadığını dile getirir (Sekûnî, 2005, III, s.304). Cüşemî, Abese Suresi'ndeki muhatabın Hz. Peygamber olduğunu söyleyen rivayetlerin âhâd seviyesinde olduğunun altını çizer ve muhatabın Hz. Peygamber olmamasının daha doğru bir görüş olduğunu belirtir. Ona göre muhatabın Hz. Peygamber olduğu kabul edilse bile âmâ bir kimseye yüz ekşitmek günah değildir, zira onun için karşısındakinin gülmesi de surat asması da birdir, ikisini de göremez (Cüşemî, 2018, X, s.7281).

Tahrim Suresi'nin ilk ayeti olan "Ey Peygamber! Eşlerinin rızasını gözeterek Allah'ın sana helâl kıldığı şeyi niçin kendine haram ediyorsun? Allah çok bağışlayan, çok esirgeyendir." ayetine getirdiği yorumlar da Zemahşerî'nin çokça eleştirildiği hususlardandır. Zemahşerî söz konusu ayetin nüzul sebebi ile ilgili rivayetleri zikrettikten sonra Hz. Peygamber'den sâdır olan şeyin bir "zelle" olduğunu, zira Allah'ın helal kıldığı bir şeyi haram kılmaya kimsenin hakkı olmadığını söyler. Müellife göre her ne kadar bu bir zelle olsa da ayetin devamında yer alan "Allah çok bağışlayan, çok esirgeyendir" ifadesi Allah'ın Hz. Peygamber'in bu zellesini affettiğine ve ondan dolayı sorumlu tutmadığına işarettir (Zemahşerî, 1998, VI, s.155). Zemahşerî aynı ayetin tefsirinde, yaptığı bu yorumla çok da uyuşmayan şekilde başka bir görüş daha ortaya koyar ve kimsenin Allah'ın helal kıldığını haram kılamayacağını, Hz. Peygamber'den de bunun sabit olmadığını söyler. Ona göre ayetteki "حرّم" kelimesi "men etmek" anlamına gelmektedir (Zemahşerî, VI, s.157). *Keşşâf* müellifinin ayet hakkındaki ilk ifadeleri İbnü'l-Müneyyir tarafından Hz. Peygamber'e açık bir iftira olarak görülür. Zemahşerî'nin, Allah'ın helal kıldığını haram kılmayı Hz. Peygamber'e nisbet ettiğini söyleyen İbnü'l-Müneyyir'e göre Zemahşerî bu yaklaşımı ile Allah ve Rasulüne karşı cüretkâr bir tavırla konuşmuş, fâsit görüşlerini çekinmeden ortaya koymuştur (İbnü'l-Müneyyir, 1998, VI, ss.153-154). Âlûsî de Zemahşerî'nin, Hz. Peygamber'in helali haram kıldığını zannetmekle hata ettiğini söylemiştir (Âlûsî, 1997, XV, s.219). Ebû Hayyân, Zemahşerî'nin Hz. Peygamber'in ismetine yaraşmayan ifadelerini tefsirine almamayı tercih ettiğini belirtmiştir (Ebu Hayyân, 1983, VIII, s.289). Sekûnî ise bu açıklamaları ile Zemahşerî'nin küfre düştüğünü düşünmektedir. Zira Allah'ın helal kıldığı bir şeyi haram kılmak Allah'a iftira atmaktır ve küfürdür. Bunun bir peygamberden sâdır olduğunu düşünen kimsenin kâfir olduğu hususunda ise -ona göre- icmâ vardır (Sekûnî, 2005, III, s.263).

Zemahşerî aynı ayetin tefsirinde birbiri ile uyuşmayan görüşler tasrih etmiş ve bunlar arasında bir tercihte bulunmamıştır. Onu eleştiren müfessirler bunlardan sadece ilkini dikkate almış ikincisini görmezden gelmişlerdir. Bunda *Keşşâf* müellifinin ikinci açıklamadan sonra ilk tefsirinin hatalı olduğuna dair bir açıklama yapmamasının etkisi olabilir. Zira bu durum akla Zemahşerî'nin iki yorumu da ihtimal dâhilinde gördüğünü getirmektedir. Aynı şekilde, Zemahşerî'yi eleştiren âlimlerin onun hakkındaki genel kanaatleri de ikinci yorumun görmezden gelinmesine sebep olmuş olabilir. Cüşemî, ilgili ayetin tefsirinde Hz. Peygamber'den sâdır olan bu fiilin zenb olup olmaması noktasında ihtilaf olduğunu bazılarının onu küçük günah olarak görürken bazılarının da evlanın terki olarak değerlendirdiğini belirtmektedir (Cüşemî, 2018, X, s. 6988).

Hz. Peygamber'in Kur'ân'da uyarıldığı hususlardan birisi de münafıklara savaşa katılmamaları için izin vermesidir. Hz. Peygamber'in Tebuk Gazvesi'ne katılmak istemeyen münafıklara izin vermesi üzerine "Allah Teâlâ seni affetsin, ne için sadâkatte bulunanlar sence tayin edinceye ve sen yalancıları bilinceye kadar (beklemeden) onlara izin verdin" (Tevbe, 9/43) ayeti nazil olmuştur (Çetiner, 2002, I, ss.448-450). Zemahşerî'ye göre ayette geçen "Allah seni affetsin/affetti" ifadesi işlenen bir suçtan kinayedir, zira her af bir suçun peşinden gelir. Buradan hareketle müellif, ayetin "Hata ettin ve yaptığın şey ne kötüdür" olarak anlaşılması gerektiğini savunur (Zemahşerî, 1998, III, s.48). Tîbî, *Keşşâf* müellifini ayetin işlenen bir suçtan kinaye olduğu hususunda onaylarken "Hata ettin ve yaptığın şey ne kötüdür" açıklamasını kabul edilemez çok büyük bir yanlış olarak değerlendirir ve Zemahşerî gibi latîf manaları ortaya çıkarma hususunda usta olan bir kişiden bu çirkin sözün nasıl sâdır olduğuna hayret ettiğini belirtir (Tîbî, 2013, VII, s.255). İbnü'l-Müneyyir de Zemahşerî'nin mezkûr ayeti bu şekilde tefsir etmeye hakkı olmadığını söyler ve Allah'ın, peygamberleri bu şekilde sarahaten *itâb* etmediğinin altını çizer. İbnü'l-Müneyyir'e göre Zemahşerî bu açıklamaları ile Hz. Peygamber'i hakkıyla tazim edememiştir (İbnü'l-Müneyyir, 1998, III, s.48). Âlusî de Zemahşerî'nin ayetin tefsirinde kullandığı "بئسما" ifadesini kabul edilemez görür. Zira ona göre, Hz. Peygamber'den sâdır olan davranış hata olarak kabul edilse bile "بئسما" gibi ağır bir kelime ile ifade edilmekten berîdir (Âlûsî, 1997, VI, s.157). Ebû Hayyân ise Zemahşerî'nin açıklamalarını zikredilip eleştirilmeye layık olarak bile görmez ve bunların fırlatılıp atılması gerektiğini söyler (Ebu Hayyân, 1983, V, s.47). Ebussuûd, Zemahşerî'nin ismini anmadan onun buradaki sözlerini nakleder ve bu sözlerin sahibinin kesinlikle yanıldığını ve edep dışı davrandığını söyler (Ebüssuûd, 2005, VI, s.2605). Şiî müfessir Tabâtabâî de Zemahşerî'nin buradaki açıklamalarını edep dışı gören âlimlerdendir (Tabâtabâî, 1998, IX,s. 425). Muasır âlimlerden Dr. Uveyd b. İyad'ın eleştirileri de selef âlimlerininki kadar serttir. O, Zemahşerî'nin bu açıklamalarının edebe mugayir olduğunu ve onu bu kötü açıklamayı yapmaya yönlendirerek doğru yoldan şaşırtanın selefi Cübbâî olduğunu söyler. Zira Cübbâî de Hz. Peygamber'in münafıklara izin vermesini "kabih" olarak değerlendirmiş ve mübah

olan bir şeyde "Bunu niçin yaptın?" diye sorulmayacağını söylemiştir (Tabersî, 1995, V, s.61). Dr. Uveyd, Zemahşerî'nin edepsizlikte Mu'tezile'nin şeyhinin bir taklitçisi olduğunu söyler (Mutrifî, t.y, s.165). Cüşemî, ayetin tefsirinde Mu'tezilî alimlerin görüşünü nakleder. Bu görüşlere göre Hz.Peygamber münafıkların sözlerinde sadık olduğunu zannederek onlara izin vermiştir. Cüşemî, Hz. Peygamber'in münafıklara izin vermesini O'ndan sadır olmuş bir sağiyra olarak değerlendirir (Cüşemî, 2018, IV, ss.3129-3131).

Hz. Peygamber'in, Hz. Zeynep ile evliliğine yaptığı yorumlar da Zemahşerî'nin eleştirilmesine sebep olmuştur. Zemahşerî'ye göre Hz. Peygamber, Hz. Zeyd'e nikâhladıktan sonra bir gün Hz. Zeynep'i görmüş, daha önce böyle bir şey hissetmediği halde ona bir meyil hissetmiş ve bunun üzerine "Kalpleri çeviren Allah'ı tesbih ederim" demişti. Hz. Zeynep Hz. Peygamber'in bu tesbihini işitip eşine haber verdiğinde Hz. Zeyd durumu anlamıştı. Bunun üzerine Allah Hz. Zeyd'in kalbine eşine karşı bir soğukluk koymuş o da Hz. Peygamber'e gelerek eşinden boşanmak istediğini söylemiş, sebep olarak da Hz. Zeynep'in şerefi ile övünerek ona sıkıntı vermesini göstermişti. Her ne kadar Hz. Peygamber ona "Allah'tan kork ve eşini nikâhın altında tut" diye tavsiyede bulunduysa da Hz. Zeyd eşini boşamıştır. Zemahşerî'ye göre ayette (Ahzab, 33/37) geçen Hz. Peygamber'in kalbinde gizlediği şey Hz. Zeynep'e duyduğu muhabbetti. Müellife göre kişinin kalbinin bir hanıma meyletmesi ne aklen ne de şer'an çirkin görülebilecek bir durumdur. Çünkü bu, insanın elinde olan ve onun seçimine bağlı bir şey değildir. Hz. Peygamber'in Hz. Zeynep'e talip olması ve onunla nikâhlanması mübahtır ve mübah olanın şer'i bir yolla yapılması asla çirkin değildir. Aynı şekilde Hz. Zeyd'in Hz. Zeynep'i sevmemesine ve Hz. Peygamber'in ona muhabbet beslemesine rağmen, Hz. Zeyd'den hanımını boşamasını istemediğine dikkat çeken müellife göre Hz. Peygamber, bunu yapmış olsa bile mübah alanın dışına çıkmış olmazdı. Zira, o zamanda, kişi başkasının hanımını beğenirse kocası ile konuşup kendi evlenmek üzere o hanımı boşamasını isteyebilirdi. Bu işin her veçhesinin mübah sınırları içinde olduğunu söyleyen Zemahşerî bu durumda asla bir çirkinlik ve Hz. Zeyd'in zararına bir şey olmadığını savunur. Hz. Peygamber'in evlatlığı olan Hz. Zeyd'in boşadığı hanımı ile evlenmesinin kınanacak bir durum olmadığını belirten Zemahşerî'ye göre ayetteki itâbın sebebi, Hz. Peygamber'in Hz. Zeyd'e "Hanımını nikâhında tut, boşama" diye tavsiye etmesi ve içinde bulunanı insanların sözlerinden çekinerek gizlemesidir. Zira Allah Teâlâ peygamberinin zahirinin ve batının bir ve aynı olmasından ve hakta sabit kadem olmasından razı olur (Zemahşerî, 1998, V, ss.71-74).

Zemahşerî'nin ayetin tefsirinde kullandığı bazı ifadeler Ebû Hayyân (Ebu Hayyan, 1983,VII, s. 234) ve Tîbî tarafından eleştirilmiştir. Tîbî, *Keşşâf* müellifinin "Allah, Zeyd kendisine hanımını boşama talebi ile geldiğinde Hz. Peygamber'in bu istek karşısında sessiz kalmasını istiyordu" ifadesinin Mu'tezilî akideden kaynaklandığını ve Hz. Peygamber'e karşı bir edepsizlik olduğunu söyler. Tîbî'nin burada eleştirdiği nokta ise, Zemahşerî'nin Allah'a

kötülük nispet etmemek için Allah'ın isteği ile Hz. Peygamber'in fiilinin farklı olduğunu ve kötü olarak gördüğü bu fiilin Allah tarafından değil Hz. Peygamber tarafından yapıldığını îma etmesidir. Tîbî'ye göre Zemahşerî bu açıklaması ile hem kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu söyleyerek fasit akidesini ortaya koymuş hem de kabih bir fiili Hz. Peygamber'e nispet ederek O'na karşı edepsizlik etmiştir (Tîbî, 2013, XII, s. 429). Sekûnî de Tîbî'nin dikkat çektiği noktaları vurgular ve Zemahşerî'nin, Hz. Peygamber'den Allah'ın murat etmediği bir şeyin sâdır olduğunu söylemesinin hata ve dalalet olduğunu söyler. Ayrıca *Keşşâf* sahibinin, Hz. Peygamber'in zahirinin bâtınına muhalif olduğunu söylemesi de onun tarafından nübüvvete karşı bir cüret olarak görülür (Sekûnî, 2005, III, s.49).

Cüşemî, bu ayetin tefsirinde de son derece tenzihçi bir tutum içindedir. Zemahşerî'nin nüzul sebebi olarak zikrettiği rivayeti değerlendiren Cüşemî'ye göre burada zikredilenler Rasulullah hakkında asla caiz değildir. Zira, Allah, peygamberini bütün nefret ettirici küçük günahlardan ve büyük günahlardan korumuştur. Hz. Peygamber'in kalbindekinin hilafına bir şey söylemesinin caiz olmadığını düşünen Cüşemî'ye göre Hz. Peygamber'in kalbinde olan Hz.Zeyd'in Hz.Zeyneb'i boşamamasıydı (Cüşemî, 2018, VIII, s.5738).

Sonuç Yerine

Kur'ân'da yer alan *itâb* ayetlerine yönelik yaklaşımlar peygamberlerin ismetine yönelik yaklaşımlarla paraleldir. İsmet anlayışının da mezheplerin genel usullerinden bağımsız olarak ele alınabilmesi çok mümkün gözükmemektedir. Bu bağlamda, Mu'tezile'nin, ismetin kapsamı hakkındaki görüşlerinin ve onu temellendirmesinin mezhebin genel prensipleri ile paralellik arz ettiği görülmektedir. Mu'tezilî bir müfessir olan ve tefsirinde akidevî düşüncesinin rengi yoğun bir şekilde hissedilen Zemahşerî'nin, itâb ayetlerini ve ismet bağlamında gündeme getirilen sair ayetleri ele alışı, onun peygamberlerin ismeti ile ilgili görüşlerini anlama noktasında önem arz etmektedir. *Keşşâf*'ta ilgili ayetlerin yorumlarına bakıldığında Zemahşerî'nin Mu'tezile'nin tenzihçi ismet anlayışını açıkça ortaya koyup üstlendiği ve ayetlerin ekserisini bu anlayış doğrultusunda tevil ettiği görülmektedir. Zemahşerî zaman zaman ayetlerle ilgili olarak başkaları tarafından nakledilen rivayetleri zikrederek bunlar içerisinden peygamberlerin ismetine yaraşmadığını düşündüklerini eleştirme yoluna gitmektedir. Hatta bu konuda kendisini ve mensup olduğu mezhebini Ehl-i Sünnetin karşısında konumlandırarak peygamberlerin ismetine yaraşan tutumun kendileri tarafından gösterildiğini, buna karşılık diğer zümrenin yollarının Allah'a ve peygamberine iftira atmak olduğunu iddia etmektedir. Bununla birlikte *Keşşaf* müellifinin, peygamberlerle ilgili bazı ayetlerde edep sınırlarını ihlal eden açıklamalarda bulunduğu düşünülmüş ve bu yorumları sebebiyle çokça eleştirilmiştir. Kimisi onun bu cüretkâr yaklaşımını Mu'tezile mezhebini benimsemesine bağlarken kimisi edepsizlik olarak değerlendirmiş, kimisi de meseleyi tekfire

kadar vardırmıştır.

Bu çalışmada, Zemahşerî'nin peygamberlerin ismeti konusunda eleştirilere konu olan görüşlerinin Mu'tezile'nin ismet anlayışından neşet etmediği neticesine ulaşılmıştır. Bununla birlikte onun ismet anlayışına yönelik eleştirilerden bazılarının onun akidevî kimliğine bağlanması, Mu'tezile'nin genel usulü içinde Zemahşerî'ye bu cüreti verecek bir prensibin bulunup bulunmadığı sorusunu akla getirmektedir. Bu noktada Mu'tezile'nin melekleri insanlardan ve dolayısı ile peygamberlerden üstün görmesi bu konuda onu cesaretlendiren bir işaret olarak alınabilir. Yine kulun kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu görüşünün bu konuda bir tesiri olması muhtemeldir. Bununla birlikte Zemahşerî'nin bu konudaki cüretkâr tutumu onun karakteri ile de ilişkilendirilebilir. Aynı ayetlerin Kâdı Abdülcebbar ve Cüşemî gibi Mu'tezilî müfessirler tarafından tenzihçi bir tutumla ele alınmış olması bu te'villerin Zemahşerî'nin kişisel yaklaşımı olması ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Yine Zemahşerî'yi eleştiren alimlerin itizal ile kastettikleri sistemin kendisi olmayıp bir tavır olarak itizal de olabilir. Tenzih dışı yaklaşımları itizale nisbet ederken itizalin ona vermiş olduğu hadisleri dikkate almama, aklı sınırsızca kullanma gibi tutumlardan dolayı bu bağı kurmuş olabilirler. Ne var ki açıklamaları sebebiyle Zemahşerî'yi tekfir etmek gibi yaklaşımlar kanaatimizce mübalağalıdır. *Keşşâf* sahibinin Mu'tezilî olması, Ehl-i Sünnet alimlerinin ona bu şekilde yaklaşmasına sebep olmuş olabilir. Bununla birlikte Zemahşerî'nin ilgili ayetlere getirdiği yorumların edep sınırını ihlal ettiği ve cüretkar davrandığı şeklindeki eleştirilerin büyük ölçüde haklı olduğu kanaatindeyiz. Zemahşerî'nin bu görüşlerinin ne kadarının bağlı olduğu mezhebin prensipleri ile ilgili olduğu; ne kadarının ilmî kişiliği, sosyal, siyasî ve entelektüel çevresi ile ilişkili olduğu hususu ise daha geniş kapsamlı çalışmalara konu olmayı hak eden önemli bir sorudur.

Kaynakça

Abdülcebbâr, K. (1965). *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. (Mahmud Hudarî,Thk.). Kâhire: el-Müesseset'ül Mısriyye el-Âmme li't-Te'lifi ve'l Enbai ve'n-Neşr.

Abdülcebbâr, K. (2006). *Tenzîhü'l-Ḳur ʾân ʿani'l-meṭâ ʾin.* (Ahmed Abdurrahim es-Sayih,Thk.) y.y: Mektebetü'n-Nafize.

Abdülcebbâr, K. (2013). *Şerhü'l-usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi.* (İlyas Çelebi, Çev). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Âlûsî, E.S. Ş. (1997). *Rûhü'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî.* (Muhammed Hüseyin Arab, Tsh). Beyrut: Dârü'l-Fikr.

Âmidî, E. H. (1968). *el-İhkâm fi usûli'd-dîn.* Kahire: Matbaatu Muhammed.

Bulut, A. Kur'ân-ı Kerim'in Anlaşılmasında belâgatin rolü: Tevriye sanatı örneği *Tarihten Günümüze Kuran'a Yaklaşımlar,* (Bilal Gökkır, Edt). *İstanbul:* İlim Yayma Vakfı Kuran ve Tefsir Akademisi, 67-92.

Cürcânî, Ş.A. (1983). *et-Ta'rifât.* Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Cüşemî, E. S. (2018). *et-Tehẕîb fî tefsîri'l-Ḳur ʾân.*(Abdurrahman b. Süleyman es-Salimi, Thk.). Beyrut: Dârûl'l Kitab el-Lübnanî.

Çağmar, M. E. (2002). Arap dilinde tağlib. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,*(2), 95-111.

Çetiner, B. (2002). *Fâtiha'dan Nâs'a esbab-ı nüzul: Kur'ân Ayetlerinin İniş Sebebi.* İstanbul: Çağrı Yayınları.

Ebüssuûd, M. M. (2005). *İrşad-ı aklı selim ila mezay-ı Kitabi'l-Kerim.* (Ali Akın, Çev.). İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

Endelüsî, E. (1983). *Tefsiru bahri'l-muhît.* Dımeşk: Dârü'l-Fikr.

İbn Fâris, E.H. (t.y). *Mu'cemu mekâyîsi'l-luga.* (A. M. Harun, Nşr.). Beyrut: Dârü'l Cîl.

İbnü'l-Müneyyir, E. A. (1998.). *el- İntisâf fima tedammenehu'l Keşşâf mine'l-i'tizal. (Keşşâf baskısının hâmişinde).* Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan.

Mutrifî, U. İ. (t.y). *Ayatu itabi'l-Mustafa fi dav'i'l-ismeti ve'l-ictihad.* Kahire: Dârü'l Fikri'l Arabî.

Öztürk, M. (2003).Kurân dilinde örtük anlatım: Kinaye ve ta'riz. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.*(2)*,* 213-234.

Râzî, F. (1978). *el-Muhassal: Kelâm'a giriş.* (H. Atay, Çev.). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Râzî, F. (1986). *İsmetü'l-enbiyâ.* Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye.

Râzî, F. (1988). *Mefatihu'l gayb:et-Tefsirü'l- kebîr* . (S. Yıldırım, Çev.). Ankara: Akçağ Yayınları.

Sâbûnî, N. (2014). *el-Kifâye fi'l-Hidâye.* (M. Aruçi, Nşr.). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM).

Sâbûnî. (2012). *el-Bidâye fi usûli'd-dîn: Mâtürîdiyye Akaidi* . (Bekir Topaloğlu). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Sekûnî, E. A. (2005). *et-Temyîz lima evdeahü'z-Zemahşerî mine'l-i'tizal fî tefsiri'l Kitâbi'l-Aziz.* Beyrut: Dârü'l Kütübi'l İlmiyye, .

Tabâtabâî, M. H. (1998). *el-Mîzan fî tefsîri'l-Kur'ân.* (V. İnce, Çev). İstanbul: Kevser Yayınları.

Tabersî, E. A. (1995). *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân.* Beyrut: Müessesetü'l-i'lam li'l-Matbuat.

Tîbî, Ş. H. (2013). *Fütûhü'l-gayb fi'l-keşf an kınâi'r-reyb: Hâşiyetü't-Tîbî ale'l-Keşşâf.* (Hamza Muhammed Vesim el-Bekrî, Thk.). Dübey: Caizetu Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerim.

Ünverdi, V. (2015). Mu'tezile'de Peygamberlerin İsmeti. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, (1), 71-111.

Vahidî, E. (1994). *el-Vasît fi tefsiri Kur'ani'l Mecîd.* (A. A. Abdülmevcud, Nşr.). Beyrut: Dârü'l Kütübü'l İlmiyye**.**

Zemahşerî, E. C. (1998). *el-Keşşâf an hakaiku gavamizi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fî vücuhi't-te'vil.* (A. A. Abdülmevcud, Nşr.). Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan.

MİMARLIK VE ŞEHİRCİLİK

Kapalı Çarşı Anıt Eser Yönetim Kriterleri

Gülay Kurt*

Öz: Kentin önemli parçası olan tarihi çevrelerin sürdürülebilir yönünden yeniden canlandırılmasında Anıt Eser Yönetim Planlarının önemli bir veri oluşturacağı düşünülmektedir. Kültürel mirasın sürdürülebilir olarak korunmasının sağlanması amacıyla en güncel kavram "Alan Yönetimi" kavramıdır. Farklı coğrafi alanlarda yerel özelliklere göre aynı kapsamda fakat farklı biçimlerde "Alan Yönetim Planları" ortaya çıkmaktadır. Bu Alan Yönetim Planları içinde "Anıt Eser Yönetim Planları" özel bir önem arz etmektedir. Kültürel mirasın Türkiye'deki önemli bir üyesi olan kapalı çarşı kurulduğu tarihten itibaren zorunlu sebepler dışında faaliyetlerine devam etmiştir. Kapalı çarşının fiziksel özellikleri ile birlikte zamanla meydana gelen eklentilerinin yansıra sosyal, ekonomik ve kültürel açıdan değişimleri söz konusudur. Faaliyet dışında kalma sebebi ise yıkıcı depremler olmuştur. Kapalı çarşı ve Hanlar Bölgesi 15. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar gelişmiş, 19. yüzyılın sonuna doğru ise artık oluşumunu tamamlamıştır. Cumhuriyetten sonra ekonomik, fiziksel ve sosyal yönden birtakım değişimler geçiren bölge, 20. yüzyılla birlikte modern alıveriş merkezlerinin kentlerde ön plana çıkmasıyla birlikte eski önemlerini kaybetmiştir. Kapalı çarşı ve çevresinin çok katmanlı özellikleri, Tarihi Yarımada'nın güçlendirilerek korunması, somut ve somut olmayan kültür mirasının insanıyla birlikte, tüm canlılığıyla sürdürülmesi için değerlendirilebilecek bir potansiyeldir. Bu makalede, 500 yıllık tarihi ile dünyanın ilk alışveriş merkezi kabul edilen kapalı çarşının "Anıt Eser Yönetim Planı"nın oluşturulabilmesi için hangi kriterlerin göz önüne alınması gerektiğini belirleyerek "Anıt Eser Yönetim" planlarına katkıda bulunulması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Anıt Eser, Kültürel Miras, Alan Yönetimi, Kapalı Çarşı.

* Sabahattin Zaim Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Mimarlık Anabilim Dalı, Şehircilik ve Kentsel Dönüşüm Doktora Programı
İletişim: gulaykurt9698@gmail.com

Giriş

Anıt eserler kültürel miras kavramı içerisinde özel anlamları olan resmi makamlarca belirlenmiş taşınır-taşınmaz kültür varlıkları olarak adlandırılıp, küreselleşme, iklim değişikliği, yoğun ziyaretçi, kötü kullanım, kötü restorasyon uygulamaları, doğal afetler, yerel yönetim politikaları vb. çeşitli baskılara maruz kalmaktadır.

Bu bağlamda kültürel miras içinde bulunan "Anıt Eserlerin" gelecek nesillere, sürdürülebilir ilkeler doğrultusunda aktarılması için uygun politika ve stratejiler uygulanması gereklidir (UNESCO, 2000). Günümüzde sınırlı ve yerine yenisi konulamayan anıt eserler için yönetim planları yapılması zorunlu hale gelmiştir. Türkiye'de bu ihtiyaç doğrultusunda "Alan Yönetimi" kavramı 2004 yılında 5226 sayılı yasa ile koruma mevzuatına dâhil edilmiştir (İstanbul, 2018). Taraf Devletler (Türkiye'de onlardan biridir), sözleşmeyi onaylayarak, uluv sal miraslarını korumaya yönelik mutabık kalınan politikalarının bir parçası olmayı kabul ederek, sözleşme hükümlerini yerine getirmeyi ve topraklarında Dünya Miras Alanlarını (World Heritage Sites) korumayı taahhüt ederler.

Dünya Mirası Listesine bir sitenin veya anıtın eklenmesi, tüm ülkelerde ilave ulusal yasal koruma sağlamaz ancak, önemli bir uluslararası prestij ve farkındalık sağlar. Ayrıca, kendi ülkesindeki anıt eserlerin profiline de önemli ölçüde değer kazandırdığı gözlenmiştir (Barnes, 2016). Sözleşmeye taraf olan devletler, listeye dâhil edilmek üzere bir kültürel alanı veya anıt eseri aday göstererek, açıkça Dünya Mirası Konvansiyonuna olan bağlılıklarını ve bu anıtların korunması gerektiğini ve önemini belirtmektedirler. Bu bağlamda liste oluşturr mak ve onları korumak için taahhütte bulunurlar (WHC, 2013).

Bu çalışmada; kapalı çarşı örneğinde bir kültürel varlığın taşıdığı değerler, yapılış amad cı, kullanıl amacına uygunluk ve faaliyeti sonrasında kazandığı kültürel ve ticari değerlerin bütünlüğü içerisinde ele alınması gerektiği vurgulanarak "Üstün Evrensel Değeri'ne (Outstanding Universal Value)" açıklık getirilmiştir. Kültürel ve ticari fonksiyonların devam eta mesi ve koruma ve restorasyon projeleri üzerinden sürekliliğin sağlanması için UNESCO Oper rasyonel Rehberi referans alınarak kapalı çarşı için "Anıt Eser Yönetim Kriterleri" belirlenmiştir.

Kültürel Mirasın Korunması

Kültürel mirasın korunması için ilk yapılacak işlem bu konuda uyulacak ilke ve hedeflerin belirlenmesidir. Bu konuda sahip olunan değerler üzerinde takınılacak tutumu belirlemek, koruma kapsamında atılacak ilk adımlar olacaktır. Kiper'e göre korumada temel amaç; geçmişten gelen değerleri özgünlüğünden hiçbir şey kaybettirmeden geçirdiği zaman dilimini de göz önünde bulundurarak bütünsel bir koruma gerçekleştirip sağlıklı yaşam çevreleri oluşturmaktır (Kiper, 2004).

Tarihi bir kenti özelliklerini yitirmeden korumak tarihi bir eşyayı korumaktan daha zordur. Tarihi bir obje, müzede veya kapalı bir ortamda muhafaza edilebilir fakat aynı durum tarihi bir bina ve alanlar için söz konusu olmamaktadır. Tarihi bir yapıyı veya alanı korumak için farklı disiplinlerin bir arada olmasını gerektiren bir çalışma, örgütlenme, bütçe ve katılımcı politikalar üreten, bu konuda duyarlı bir kamuoyu ile donanmış yerel ve merkezi bir yönetim gerekmektedir. 1964 tarihli Venedik Tüzüğü, koruma anlamında oluşturulmuş bir tüzük olup kültür mirası koruma kapsamını genişleten önemli bir tüzük olmuştur. II. Dünya Savaşından sonra özellikle Avrupa kentlerinde oluşan yıkımlar sonucu tarihi-kültürel mirasın korunması gereği daha çok düşünülmüş ve uluslararası örgütlenmeler oluşmuştur (Aksoy, 2012). Bu bağlamda "Dünya Mirası kavramı" UNESCO tarafından 1972'de kabul edilen Dünya Mirası Konvansiyonunun merkezinde yer almaktadır. Sözleşme 1975 yılında yürürlüğe girmiş ve geleceği belirleme, koruma, koruma ve geleceğe aktarma aracı olarak bir Dünya Mirası Listesi oluşturulmuştur. Dünyanın doğal ve kültürel mirasının "Üstün Evrensel Değer" (OUV) olarak kabul edilen bölümler, bir bütün olarak uluslararası anlamda toplumo ların endişelerini ortaya çıkarmaktadır.

Kültürel Mirasın Korunmasında Ulusal Kuruluşlar

Kültürel mirasın korunmasında sadece merkezi bir örgütlenme değil aynı zamanda sivil toplum kuruluşlarının katılımları da önem arz etmektedir. Bu bağlamda Kültür ve tabiat varlıklarının korunmasında sivil toplum kuruluşlarının da katılımlarını sağlayan çeşitli sivil toplum kuruluşları oluşmuştur. Ülkemizde, kültürel mirasın korunması ve takip edilmesi, duyarlı ve katılımcı kamuoyu oluşturulması amacıyla TEMA, ÇEKÜL, Türk Tarih Vakfı, KÜMİD, Tarihi Kentler Birliği, Kültür Bilincini Geliştirme Vakfı vb. sivil örgütlenmeler faaliyetleri yürütmektedirler.

Kültürel Mirasın Korunmasında Uluslararası Kuruluşlar

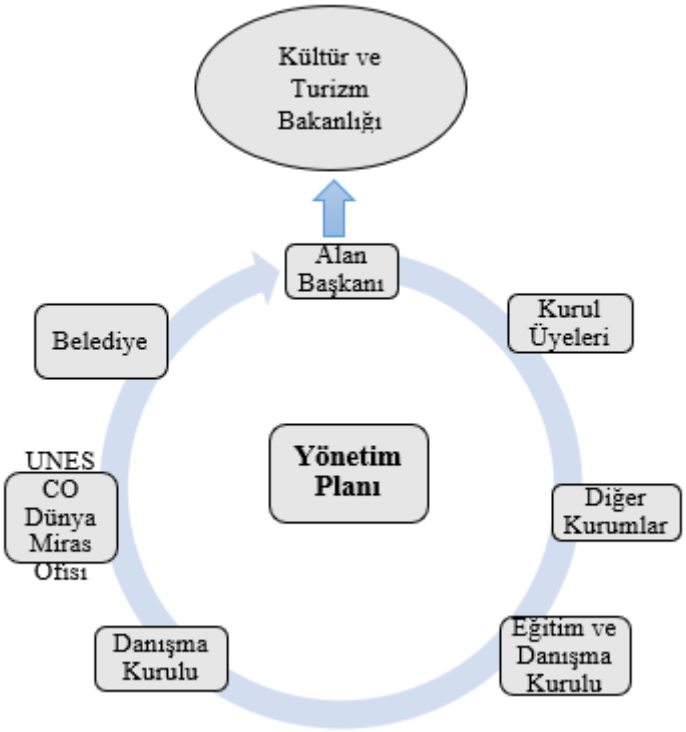
Dünyada kültürel mirasın korunması için uluslararası kuruluşların varlığı önem arz etmektedir. Bu konuda çeşitli bildirgeler, sözleşmeler ve tüzükler hazırlayarak yaptırımlar oluşturulmuştur. Başlıca uluslararası kuruluşlar ICOMOS, ICOM, ICA, Europa Nostra ve WATCH gibi kuruluşlardır. Koruma anlamında teknik danışmanlık hizmeti de sunan kuruluşlar, araştırmalara sevk edecek destek üniteleri kurarak bu alanda bilimsel çalışmalara yardımcı olurlar. Korumanın büyük alanını oluşturan restorasyon uygulama sürecinin kalitesini yükseltmek için çalışmalar yapar teknik elemen yetiştirilmesine destek olurlar. Ayrıca kültürel mirasın envanterinin çıkarılması hususunda çalışmalar yürütüp destek birimleri oluştururlar. Birtakım uluslararası konferanslar, belgeler ve sözleşmeler oluşturularak ilgili ülkelerin bunlara taraf olmaları sağlanmıştır.

Alan Yönetimi Kavramı

Alan yönetimi kavramı ülkemizin son yıllarda tanıdığı bir kavram olup gelişim göstermektedir. Dünyada artan bir uygulama alanına sahip olan alan yönetimi çağdaş bir koruma anlayışı olup katılımcılık ve toplumsal uzlaşmayı temel almaktadır. Sürdürebilirlik ilkeleri çerçevesinde oluşturulan yönetim planlarının etkin bir şekilde yürütülmesini gerektiren "alan yönetimi" farklı disiplinlerin bir arada yürütüldüğü bir süreçtir. Alan yönetiminin temeli farklı coğrafya, konum, sosyal ve kültürel alanların en sağlıklı şekilde korunmasına dayanır (WHC, 2013).

Bir kültür mirasının dünya mirası olması istenmesi durumunda takip edilen yol ise şöyledir;

- Antlaşmayı imzalayarak üye ülke olmak.
- Evrensel değeri olduğu düşünülen kültürel alanların listesini hazırlamak ve alanın nasıl korunacağını dair rapor ve plan hazırlamak.
- Hazırlanan rapor ve planları UNESCO'ya teslim etmek



Şekil 1: Bir Alan Yönetim Sistemi Şeması

Yönetişim ve Kentsel Hak

Türk hukuk sisteminde kentsel hak bağlamında kültürel miras alanlarının korunmasına ilişkin olarak doğrudan hüküm bulunmamaktadır. Buna rağmen Anayasa ve farklı düzeydeki yasal metinlerde, kentsel haklar konusunda deneyimli bir mimar ve tarihi yapıların restorasyon uygulanmasında duyarlılık gösteren nitelikli uygulamalar, uyumlu ve güzel fiziksel mekânların yaratılmasına ilişkin düzenlemelerden yararlanılmaktadır (Toksöz, 2009). Türk hukuk sisteminde bilgi edinme ve katılım ile ilgili kanun ve yasalarda belirtilmiştir.

Kapalı Çarşı ve Kültürel Miras Koruma İlişkisi

Yüzyıllar boyunca başkentlik yapmış bir şehir olan İstanbul, sosyal, kültürel ve ekonomik anlamda nitelikli mekânların oluştuğu bir şehir olmuştur. İstanbul'un sahip olduğu anıt eserler içinde bulunan kapalı çarşı günümüze kadar sahip olduğu çarşı fonksiyonunu devam ettiren ender anıt eserler arasındadır. Kapalı çarşı ve çevresi, Roma döneminde "Mese" olarak adlandırılıp, Bizans döneminde "Forum" şeklini alıp, Osmanlı döneminde ise kapalı çarşı ve Hanlar Bölgesi olarak ticaretin, çarşıların, dükkânların yoğun olduğu ticari bölgeler olmuştur (Kafadar, 1994).

Osmanlı kentlerinde kamusal nitelikli kurumlar içinde çok önemli bir yere sahip olan çarşı, Cezar'a (1985) göre sadece ticaretin gerçekleştiği bir mekân olmayıp "lonca" adı verilen ticari mekanizmaların denetiminde gerçekleşen, ticari kuralların olduğu bir üretim ve yaşam alanları olmuştur. Bu çarşılar toplumsal kuralların yapılandığı ve uygulandığı mekânlar olup toplumun ekonomik refahının oluşmasının yanı sıra kültürel anlamda da gelişmesine sebep olan sosyal mekânlar olmuştur. Söz konusu dayanışmanın izleri kapalı çarşı ve çevresinde hala yaşamakta olup örnek mekân olarak hizmet vermektedir (Cezar, 1985). Evren'e (2013) göre ise kapalı çarşı ve çevresi, somut ve somut olmayan kültür mirasının devam etmesi için değerlendirilecek bir potansiyele sahiptir.

Kapalı Çarşı Yönetim Planında Rehber İlkeler

Koruma yönetim planı, bir yerin neden önemli olarak kabul edildiğini açıklar. Daha sonra mekânda ortaya çıkan ya da etkileyen kısıtlamaları ve fırsatları araştırır. Bunlar, yerin öneminin detaylı bir şekilde anlaşılmasıyla, gerçek dünya yönetimi bağlamında yerin korunmasına rehberlik edecek politikalar geliştirmek için kullanılır. Politikalar, değişiklikler, gelecekteki kullanım (uyarlanabilir yeniden kullanım dâhil), geliştirme, yönetim ve bakım gibi çeşitli konuları kapsayabilir (WHC, 2013).

Şekil **2:** Talepler ve Memnuniyet Plan Şeması

Kapalı Çarşı Yönetim Planı hazırlanırken dikkat edilen en önemli husus, kapalı çarşının çevresi ile bir bütün olarak değerlendirilip "Anıt Eser Yönetim Planı" çerçevesinde bütün paydaşların katılımcı olarak değer kattığı örnek bir yönetim planı olmasına çalışmaktır. Söz konusu planın gerekli yasalar çerçevesinde oluşturulmasına, gözetim, izleme, süre unsurlarının göz önünde bulundurulmasına, her beş yılda bir revize edilmesi gerekmektedir. Sorumlu kurumların hangi alanda nasıl bir katkı yapacağı ise eylemler çerçevesi içinde belirtilmesi gerekmektedir. Kapalıçarşı'nın çevresi ile bir yönetim planı oluşturulması, koruma ve yaşatarak kullanma ilkesiyle doğru orantılı olarak ilerlemektedir.

Kapalı Çarşı Yönetim Alanı'nın Konumu ve Sınırları

İstanbul'da geleneksel ticaretin merkezi konumunda olan kapalı çarşı ve çevresi farklı nitelikli bölgelerden oluşmaktadır. Bu tarihi ticaret bölgeleri birbirinden bağımsız olmayıp Eminönü'ne kadar uzanırlar. Kapalı Çarşı Yönetim Planı için İstanbul'da, Nuruosmaniye ve Beyazıt Camileri arasında yer alan Molla Fenari, Mercan, Beyazıt ve Taya Hatun Mahallelerinin etkileşiminden oluşan bir idari sınır belirlenmiştir.

Şekil 3: Kapalı Çarşı ve Çevresi Hava Fotoğrafları (Fatih Bel.,2020)

Kapalı Çarşının Tarihçesi

Kapalıçarşı, Fatih Sultan Mehmet eliyle camiye çevrilen Ayasofya için oluşturulan vâkıfa gelir getirmesi üzere yaptırılan Cevahir ve Sandal Bedestenleri olarak iki taş bedesten ile kurulmuştur. Bu bedestenleri zaman içerisinde çevreleyen açık pazarlar oluşturulmuştur. Zamanla üstleri kiremitle kaplanan tonozlu çatılarla örtülen sokaklar ve galeriler bütünü haline bugünkü haline gelmiştir (İstanbul Ans.)

Ticaret yapıları içinde evrensel bir statüsü olan Kapalıçarşı, Eski Bedesten ismi ile de anılan Cevahir Bedesteni'nin etrafında oluşmuştur. İnşa yılına ait farklı görüşler bulunan yapının, çeşitli araştırmacı ve kaynaklara göre, Fatih Sultan Mehmet tarafından İstanbul'un fethinin hemen ardından 1461 yılında inşa ettirildiğine kesin gözü ile bakılmaktadır.

Cevahir Bedesteni ve Sandal Bedesteni'nin yapılmasıyla birlikte bu bölge tam anlamıyla kentin ticaret merkezine dönüşmüştür. Bu iki ana yapının çevresini daha ilk yıllardan itibaren ticaretin gerçekleştirildiği sergi ve tezgâhlar çevrelemiştir. 15. ve 16. yüzyıllarda bunların miktarının, günümüz Kapalıçarşı'sının üçte biri oranda olduğu, kaynaklarda verilen dükkân sayılarından anlaşılmaktadır (Gülersoy, 1994). Ana yolların Eski Bedesten'in dört kapısına doğru gitmesi ve dükkân adalarının boyutlarının da işaret ettiği üzere Kapalıçarşı, günümüzde çarşının çekirdeğini oluşturan Cevahir (Eski) Bedesteni etrafında halka halka oluşmuştur. Böylelikle çarşının başlangıçta kapalı olarak planlanmadığı, zaman içerisinde bedestenler ve çevre dokunun bütünleşmesiyle günümüzdeki durumuna geldiği söylenebilmektedir (Ayverdi,1989).

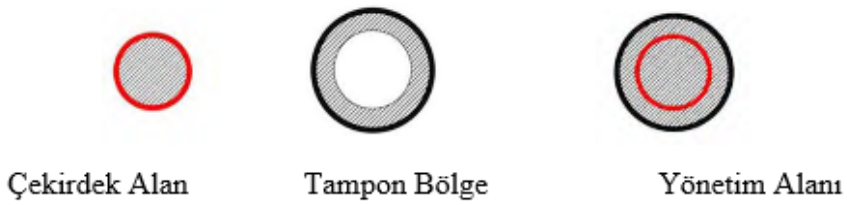
Günümüzde Kapalı Çarşı ve Çevresi

Hanlar bölgesi içerisinde Eminönü'nden Kapalıçarşı'ya inen iki önemli aks bulunmaktadır. Bu akslardan biri Uzun Çarşı Caddesi, bir diğeri ise Mısır Çarşısı'ndan başlayan ve Mahmutpaşa yokuşundan Kapalıçarşı'ya bağlanan akstır. Bu aks boyunca birçok önemli hanlar, çarşılar ve yapılar bulunmaktadır (Kapıcıoğlu, 2008).

Hanlar Bölgesi'nde bulunan tarihi hanların fiziksel olarak korunamaması, fonksiyon değişikliğine uğraması, eklenen yeni fonksiyonlarla birlikte hanlara özgün olmayan eklentilerin yapılması olması, kullanıcı kimliğinin tarihi değeri anlamada zayıf olması gibi duyarsızlıklardan dolayı hanlar gün geçtikçe yıpranmaktadır. Ayrıca hanların etrafında bulunan tarihi dokuya yabancı ticari amaçlı eklentiler ve taşıtlarla yolların işgal edilmesi sonucu hanların kullanıcılar tarafından algılanmasını engellemektedir. Hanlar bölgesinde Beyazıt ve Çemberlitaş Meydanlarını, Eminönü Meydanı, İstanbul Üniversitesi ve Bab-ı Ali Caddesine bağlayan tarihi akslar bulunmaktadır. Bu akslar günümüzde de yoğun ticaretin bulunduğu alanlardır. Kapalıçarşı'nın yakın çevresinde bulunup yine çarşı ile yakın ilişkide olan hanlar ise şunlardır; Ali Paşa Hanı, Baltacı Hanı, Bekçi Hanı, Çuhacı Hanı, Halıcılar Hanı, İmam Ali Hanı, Kalcılar Hanı, Kaşıkçılar Hanı, Kızlar Ağası Hanı, Mercan Ali Paşa Hanı, Pastırmacı Han, Sepetçi Han, Yağcı Han, Yaldızlı Han, Yolgeçen Hanı (Kapıcıoğlu, 2008).

Kapalı Çarşı Yönetim Alan Sınırları

Kapalıçarşı'nın çekirdek alanı, tampon alanı ve yönetim alanları dünya miras alanları tüzüklerinde belirlenen alan yönetim planlarının sınırları göz önünde bulundurularak oluşturulmaya çalışılmıştır.



Şekil **5:** Kapalı Çarşı Yönetim Alanı Sınırları

Çekirdek Alan

Kapalı çarşının mevcut alanı "Çekirdek Alan" sınırı olarak belirlenmiştir.

Tampon Bölge

Kapalıçarşı'nın çevresinde bulunan bölge Hanlar Bölgesidir. Molla Fenari, Mercan, Beyazıt ve Taya Hatun Mahallelerinden oluşan bir idari sınır belirlenmiştir. Kapalı Çarşı Yönetim Alanı'nın etkileşimde bulunduğu alan olan Tampon Bölgesinin bu mahallelerden olması uygun bulunmuştur.

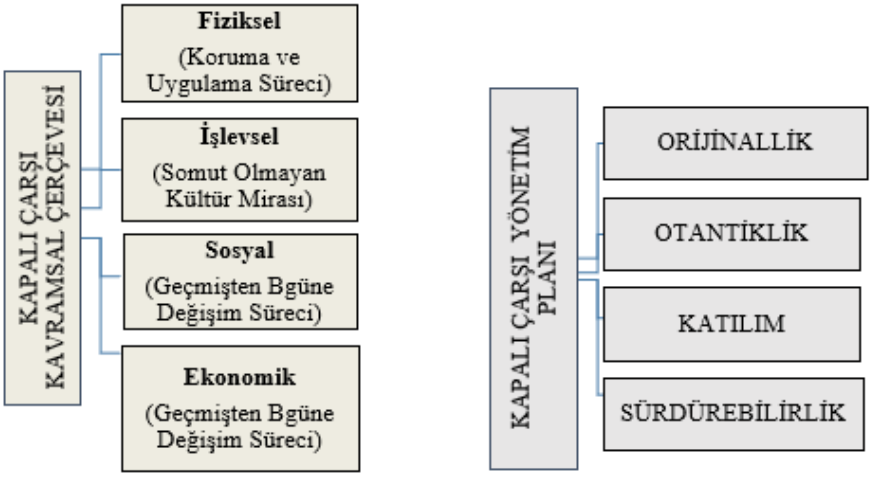
Yönetim Alanı

Yönetim alanı kapalı çarşı ve çevresinde bulunan Molla Fenari, Mercan, Beyazıt ve Taya Hatun Mahallelerinin etkileşiminden oluşan bir idari sınır belirlenmiştir.

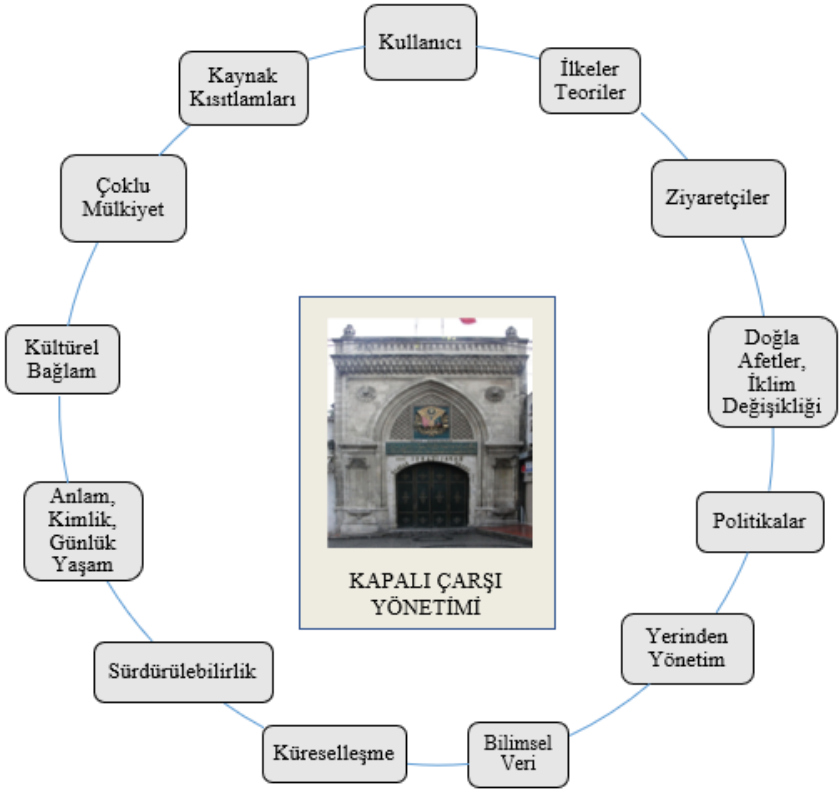
Şekil 6: Kapalı Çarşı Çekirdek Alan, Tampon Bölge, Yönetim Alanı Harita Gösterimleri

Kapalı Çarşı Yönetim Alanı Kavramsal Çerçevesi

Kapalı çarşının kavramsal çerçevesi fiziksel, işlevsel, sosyal ve ekonomik olarak ele alınması gerekmektedir. Fiziksel çerçevesi, koruma ve uygulama sürecini içerirken, işlevsel yönü somut olmayan kültür varlıklarını oluşturmaktadır. Sosyal ve ekonomik çerçevesi ise tarihsel süreç içinde oluşmuştur. Bu bağlamda soyut ve somut olmayan kültür varlıkları içinde Kapalıçarşı'nın bir yönetim planı olması gerekçesi ortaya çıkmaktadır. Kapalı Çarşı Yönetim Planı ise orijinallik, otantiklik, katılım, sürdürebilirlik ilkelerini içermektedir.



Şekil 7: Kapalı Çarşı Kavramsal Çerçevesi



Şekil 8: Kapalı Çarşı Yönetim Sistemini Etkileyen Yaklaşımlar

Kapalı Çarşı Yönetim Alanı'nın Önemi

Tarihsel süreç içerisinde kapalı çarşı ve çevresi, sanayi devrimi öncesi geleneksel el sanatlaerının ve hassas üretimin değişmeyen merkezi olmuştur. Daha sonraki dönemlerde Sanayi Devrimi ile birlikte ortaya çıkmaya başlayan değişimlere de uyum sağlamıştır. Bunun sebebi Kapalıçarşı'nın **"ehl-i hiref"** kurumunun desteğindeki mesleklerin bir tür "kümeleneme modeli" olarak biçimlenmesidir (Küçükerman, 2011).

İçinde hem büyük ölçekli uluslararası bağlantılar kurulan bir yer hem de uluslararası ilişkilerin, temel değerlerin büyük ölçüde yoğunlaştığı bir yer olmuştur. Bu bağlamda kapalı çarşı yüzlerce yıl ülkedeki belirli bir üretimin en güçlü düzenleyicisi olmuştur. Kapalı çarşının kendi içindeki üretim düzeni, birbiriyle uyumlu biçimde ortay çıkmış ve derin ilişkileri sağlayan parçalardan meydana gelmiştir. Anadolu'daki üretim zincirinin çok büyük bir kısmının satış bağlantılarının birleşme noktası olmuştur. Bütün bu bağlantılar sonucu bir nakliye ve lojistik sisteminin birleşme merkezi olarak ortaya çıkmıştır. Buna bağlı olarak bir modüler çalışma düzeni gelişmiştir. Yakın geçmişe kadar ağır sanayi, maden sanayi, taşıt araçları, büyük ölçüde inşaat işleri dışında, hüner gerektiren tüm ürünlerle, kapalı çarşı arasında derin bağlar oluşmuştur. Halen canlılığını yitirmeyen alış-veriş merkezlerinin başında gelmektedir.

Günümüze kapalı çarşı 40.000 metrekare alanla, 65 sokak ve 3300 dükkânla dünyanın en büyük ve en eski kapalı çarşısı olarak hala hizmet etmektedir. Bu bağlamda kapalı çarşı, çarşı olarak hizmet vermeye başladığı tarihten bu yana aynı amaca hizmet etmiş, aynı konumda genişlemiş ve büyümüş, çevresi ile uyum içinde hareket etmiş, bir klasik çarşı mimarisi, biçimi ve planlaması ile günümüze kadar günceliğini devam ettirmiştir (Küçükerman, 2011).

Kapalı Çarşı Yönetim Alanı'nın Somut Kültürel Mirası

Kapalı çarşı ve çevresinde bulunan hanlar, dükkanlar, çeşme, cami somut kültürel miras dahilinde olup tescilleri yapılmıştır. Kapalıçarşı'da bulunan dükkanlar çok küçük ölçekte boyut ve geometrileri ile çeşitlilik arzetmektedir. Dükkanların büyük bir kısmı, bağımsız dükkan adalarından oluşmaktadır. Çarşı içinde sağır duvaralara yer vermemek ve ticari alan kaybını önlemek için hanların dış duvarlarında ada dükkanlar sıralanmıştır. Han sayısı zaman içinde azalmıştır. 1894 depreminde Çarşı'daki han sayısı 24 iken günümüzde 14 han sağlam olarak ulaşmıştır. Abdurrahman Bekir Han, kapalı çarşı dışında olmakla beraber çarşı ile yol bağlantısı vardır. Yolgeçen ve Baltacı Han Çarşı içinde yer alsalar da günümüz itibari ekonomik anlam taşımamaktadır (Küçükerman, 2011).

Kapalı Çarşı Yönetim Alanı'nın Somut Olmayan Kültürel Mirası

Kapalı çarşı Bölgesi'nin somut olmayan kültürel mirasları arasında en çok bilinen konu, dünyanın ilk finans merkezi olmasıdır. Buun yanında ticaret alanında oluşturulan "ehl-i hie ref-lonca sistemi"ne sahip olması, gümüşcülük, kuyumculuk, halıcılık, kaligrafi vb. geleneksel el sanatlarının devam ettiği bir ticaret merkezi olması, en eski antikacı dükkan örneklerinin olduğu bedestenlere sahip olması vb. gösterilebilir.

Kapalı Çarşı Yönetim Alanı'nı Etkileyen Faktörler

Kapalı çarşı Yönetim Alanının hem Tarih Yarımada hem de ticaret merkezinde bulunmasınu dan dolayı yerli ve yabancı turist ve kent sakinlerinin yoğun ziyaretçi akınına uğramaktadır. Kullanıcı açısından yoğun olmasına rağmen aynı oranda bir alış-veriş miktarının olmadığı edinilen bilgiler arasındadır. Ayrıca kapalı çarşı ve çevresinin kıyı ile birleşmesini sağlayan Eminönü Meydanı olarak adlandırılan bölgede yoğun bir trafik sirkülasyonu mevcuttur. Çekirdek alan olan kapalı çarşı ve çevresi yayalaştırılmıştır fakat kullanıcıların toplu taşıma ihtiyaçları otobüs, raylı sistem, deniz taşımacılığı ve metro ağı ile desteklenmesi sağlanmıştır. Çok girdili bir mekân olan kapalı çarşı ve çevresinin yoğun toplu taşıma ihtiyacı karşılanmış olsa da özel araçların büyük oranda otopark sıkıntısı vardır. Bu bağlamda Kapalı Çarşı Yönetim Alanı'nın otopark sıkıntısının acil olarak çözülmesi gerekmektedir.

Kapalı Çarşı Yönetim Alanı'nın tampon bölgesi çarşıyı çevreleyen ticaret hanları ile birlikte üç mahalleden oluşmaktadır. Bu mahalleler, Taya Hatun, Mercan, Beyazıt Mahalleleri de aynı şekilde ticaret ve konut bölgesi olup ticaretin fazla konutların az, konaklamaların yoğun olduğu bir alan olup aynı şekilde otopark ve doldurma-boşaltma işlemlerinin çok fazla olduğu bölgelerdir. Ticaret hanlarında bakımsızlık ve fonksiyon dışı kullanım çok fazla olduğundan fiziksel bozulmalar göze çarpmaktadır.

Hanların değişen ekonomik ve sosyal sistemlere uyumsuzluk sorunu vardır. Bu bağlamda şehre artan göçle beraber çarşı ve çevresi de payını alarak kayıt dışı ekonomi fazlalaşmıştır. Kapalı çarşı ve çevresi olan Hanlar bölgesinin yüzyıllar içinde biriktirdiği imalathane, ticaret kültüründen günümüze sadece alım-satım işleri ve çok küçük oranda imalathaneler kalmıştır. Fonksiyonunu büyük oranda kaybeden ticaret hanlarının boş kısımları depo olarak kullanılıp boş arsalar da kaçak otopark kullanımı ile karşı karşıyadır. Kapalı Çarşı Yönetim Alanı'nı ile Tahtakale'nin geçmişte çok güçlü ticari bağlantıları olmasına rağmen günümüzde bu bağı oldukça zayıflamıştır. Geçmişte toptan ve perakende ticaretin kalbi olan Kapalı Çarşı Yönetim Alanı'nda toptancılığın kısmen devam ettiği, perakende satışın ise artarak devam ettiği tespit edilmiştir. Kapalı çarşının trafiğe kapalı olması trafik kirliliğini azaltmakla beraber, altyapı yetersizlikleri, yeme içme mekânlarının yarattığı kirlilik, havalandırmanın suni olması vb. gibi durumlar kirlilik faktörünü artıran etmenlerdir.

Alış-veriş merkezlerinin sayıca çok fazla olması kapalı çarşı ve çevresine özellikle genç kesimin ilgisinin azaltsa da çarşı ve çevresinin otantik ve tarihsel olması genç kesimin üzerinde ilgi uyandırmaktadır. Modern alış-veriş merkezleri ekonomik pay olarak ticari alanda büyük yer kaplasa da yerli halk üzerinde Kapalıçarşı'dan alışveriş etme, özellikle baharat alımı, kuyumcular, antikacılar merak uyandırmaya devam etmektedir. Kapalı çarşı yakın geçmişte (2000'li yıllara kadar) döviz borsasının oluşturduğu bir mekân olmuştur. Daha sonra borsanın kurumsallaşmasından itibaren bu önemini yitirmiştir olsa da bugün ekonomik olarak "Kapalı çarşı altını" olarak bu konudaki ismini ticari anlamda devam ettirmektedir.

Kapalıçarşı'nın Koruma Statüsü

Kapalı çarşı ve çevresi 5366 Sayılı yenileme kanununa dayandırılarak oluşturulan İBB meclis kararı ile 2006'da kentsel yenileme alanı ilan edilmiştir. Bu kararla Kentsel Yenileme Alanı'nda koruma altına alınan kapalı çarşı ve çevresi için projelendirme başlatılarak eteplandırılmıştır. Projenin 1. Etapı olan çatı restorasyonu 2017 yılı itibari ile tamamlanmış olup diğer proje aşamaları onaylanmayı beklemektedir.

Yönetim Planı Yasal Çerçevesi

Kapalıçarşı'nın da içinde yer aldığı Tarihi Yarımada'nın yeniden imarı için geçmişten günümüze, çok çeşitli düzenlemeler önerilmiştir. İlki 1844'te Moltke Paşa'nın hazırladığı haritalarda Dar-ül Hilafe-ti Aliyye" (İstanbul ve Yöresi) adıyla gündeme gelir. Ancak "Kapalı çarşı odaklı ilk yapılanma" tasarısı ise, bundan neredeyse bir yüzyıl sonra Fransız mimar Henri Prost'un önerisidir [Bundan dolayı Kapalı çarşı için ilk gerçekçi önerinin sahibinin Henri Prost olduğu Mortan ve Küçükerman (2011) tarafından ifade edilir].

2005'te yapılan Koruma Amaçlı Nazım İmar Planı'nda iki yenilik vardır. Birincisi, 5000 atölye ve imalathanenin Tarihi Yarımada'dan çıkartılıp, kendileri için tahsis edilecek organize sanayi sitesine taşınmasıdır. İkincisi, tarihi bir koruma bölgesi için gece ve gündüz nüfusu arasındaki farkı özendirmek yerine 100.000 yeni nüfusa barındıracak bir konut yapımı hedeflenir. Son iki plan daha çok Sultanahmet-Topkapı-Ayasofya üçgenindeki turistik alanın düzenlenmesini esas alır. Kapalı çarşı için son olarak 2863 sayılı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kanunu olarak, 5226 sayılı Yasanın 8/3. Maddesi uygulanmış olup halen 5366 sayılı kanunla ve Bakanlar Kurulu Kararı ile Kapalıçarşı, "Kentsel Yenileme Alanı" kapsamına alınır (Küçükerman, 2011).

Kapalı Çarşı Yönetim Alanı'nın Üstün Evrensel Değeri

Kapalı Çarşı Yönetim Alanı UNESCO'nun belirlediği 5 kültürel kriteri sağlamaktadır. Bu kriterler Dünya Miras Alanı'na kaydolmak için sağlanması gereken kriterlerdir;

Kriter 1: Mimari olarak bir "**başyapıt" olması;** İstanbul'un Tarihi Yarımada Bölgesinde, ticaret merkezinde yer alan kapalı çarşı Osmanlı ticaret sisteminin en önemli göstergesi olan **çarşı mimarisi** alanında başyapıttır.

Kriter 2: Geçmiş dönemlerde "**kent planlamasına etki**" etmesi; kapalı çarşı Fatih'in Ayasofya'nın imarı için kurulan Cevahir Bedesten'inin etrafında şekillenen bir ticaret merkezi olmasından dolayı kentin planlanmasında etken bir yere sahip olmuştur.

Kriter 3: Bir "**kültür geleneğini temsil**" etmesi; kapalı çarşı esnaflar arası ilişkiyi düzenleyen kanunları ile **"ahilik düzenini-ehli hiref düzenini**" barındıran bir ticaret merkezi olmuştur.

Kriter 4: Tarihe "**tanıklık etmiş"** ender rastlanan bir **yapı tipi** oluşturması; kapalı çarşı birden yapılmış olmayıp, 600 yıl içinde bedestenler ve eklentilerden oluşan yapısıyla tarihsel süreç içinde şekillenmiş, mimari ve teknolojik gelişmelere tanıklık etmiştir.

Kriter 5: İnsanlık için önem taşıyan sanat eserleri, fikirleri, inançları bünyesinde taşıması; Kapalı çarşı içinde barındırdığı **geleneksel el sanatları, halı, kilim, gümüşçülük, kuyumculuk** vb. alanlarında, eşsiz sanat öğeleri içeren yapıtlar meydana getiren imalathaneler bulundurmuştur. Dünya Miras Listesi kapsamında yönetim planı hazırlanması kapsamındaki süreç ise; Alanın belirlenmesi, alanın tanımlanması, tescil için doğrulama, koruma durumu ve alanı etkileyen faktörler, koruma ve yönetim, izleme ve belgelemeyi kapsamaktadır.

Vizyon, İlke ve Politikalar

Kapalı çarşı Yönetim Planı temel ilke ve politikaları;

- Kapalı çarşı ve çevresi için sürdürülebilir ve uygulanabilir bir plan sunmak ve Kapalıçarşı'nın üstün evrensel değerini ortaya çıkarıp vurgulamak,
- Kapalıçarşı'nın geleneksel ticaret merkezi olgusuna özellikle vurgu yapmak
- Dünya Miras Listesi'ne girebilmesi için gerekli kriterleri sağladığını açıklamak,
- Kapalı çarşının evrensel değerinin ve öneminin bir dünya mirası statüsünde korunması için gerekli olan yasal çerçeveyi ortaya çıkarmak,
- Kapalı çarşının özgün yapısının ve doğal çevrenin korunması ve iyileştirilmesini sağlamak,
- Kapalı çarşının anıtsal karakterinin daha iyi anlaşılması ve eğitim kaynağı olarak kullanılması için koşullar yaratmak,
- Kapalı çarşının kültürel miras bağlamındaki yerini vurgulayacak politikalar belirlemek, esnaf, ziyaretçiler, paydaşlar ve bölge sakinleri arasında bu konuda farkındalık yaratmak,

- Kapalı çarşı ve çevresinin erişilebilirlik yönünden fiziksel iyileşmeyi sağlanmak, kapalı çarşı ve çevresinin afet risk programlarının yapılması için koordinasyon yapmak,
- Yönetim Alanının altyapısını iyileştirmek, işleyişini değiştirmek, esnafın ve ziyaretçilerin, bölge sakinlerinin şikâyet ve önerilerini dikkate almak,
- Katılımcılar için (özellikle esnaf için) eğitim programlarını teşvik etmek ve daha bilinçli kararlar almak için araştırma ve dokümantasyon faaliyetlerini yönetmek,
- Yerel toplumu kültürel, sosyal ve ekonomik sürdürülebilirliğinde desteklemek,
- Kapalı çarşı için özelde İstanbul genelde Türkiye ve dünya çapında tanınırlık, bilinçlendirme programları düzenlemek ve halkın katılımını güçlendirmek.
- "Kapalı çarşı yaklaşık 600 yıldır hayatta kaldı ve günümüze kadar büyük ölçüde değişmedi" vurgusunu motto edinmek olarak sıralanabilir.

Yönetim Planının izlenmesi ve gözden geçirilmesi

Kapalı çarşı ve çevresi, sürekli gelişen bir dünya kenti olan İstanbul'un kültürel mirası içinde önemli bir parça olup dinamik bir yapıya sahiptir. İstanbul'un yoğun ticaret faaliyetlerinin ve merkezi ulaşım ağlarının olduğu bir alanda bulunmaktadır. Bu nedenle Kapalı Çarşı Yönetim Alanı için yapılacak planın izlenmesi ve gözden geçirilmesi için oluşturulan mekanizmaların esnek olması gerekmektedir. Kapalı Çarşı Yönetim Planı'nın içerdiği eylemlerin izlenmesinden ve gözden geçirilmesinden sorumlu olan kurum ise Kültür ve Turizm Bakane lığı politikalarıdır. Kültür ve Turizm Bakanlığı gözetiminde oluşturulan Kapalı çarşı Yönetimi Kurulu bunların uygulanmasını sağlamaktan sorumlu olması sağlanmalıdır. Bu şu şekilde sağlanır:

- Planla ilgili faaliyeti izleyen ve eylemlere karşı ilerlemeyi yıllık olarak Kapalı Çarşı Yöneg timi Kurulu ve Mütevelli Heyetine rapor etmek,
- Kültür ve Turizm Bakanlığı ve uzman departmanlarının yıllık işletme planlarındaki ilgili eylemleri izlemek ve yerinde ortaklarla toplantılar düzenlemek,
- Değişen önceliklere ve ihtiyaçlara yanıt olarak Kapalı Çarşı Yönetim Planı için Dünya Miras Alanı Danışmanı ile istişare etmek ve beş yılda bir tüm Planı resmen gözden geçirmek.

Sonuç

Kapalı Çarşı Yönetim Planı için kapalı çarşı ve hanlar bölgesi tarihsel kuramsal, ulusal ve ulusa lararası örnekler açısından incelendiğinde görülen tabloda, Kapalı Çarşı, Mısır Çarşısı, Hanlar Bölgesi, Tarihi Yarımada'da geleneksel ticaret bölgesinin merkezini oluşturmakla kalmamış

aynı zamanda, kültür varlığı niteliğini de büyük oranda korumaktadır. Kapalıçarşı'nın sahip olduğu "geleneksel ticaret" olgusu günümüzde de devam etmesi gereken bir niteliktir. Bu bağlamda kapalı çarşının yaşayarak ve gelişerek günümüze kadar ulaşan yapısının, özgünlüğüne zarar verilmeden, çağdaş yaşam koşullarına uyarlanmış "geleneksel ticaret" işlevini sürdürerek yaşatılması **ana amaç** olarak benimsenmiş olup bu bağlamda kapalı çara şının **"üstün evrensel değeri**" vurgulanmaya çalışılmıştır. Böylece gerek somut gerekse somut olmayan kültür mirasına nasıl ve neler katacağını belirlemek yönetim planının hedefleri arasına alınmıştır. Söz konusu hedefler, kapalı çarşı için şimdiye kadar yapılan çalışmalarda üzerinde durulmayan bir konu olmuştur. Sadece fiziksel yapıyı iyileştirme yönünde gelişen restorasyon çalışmaları, kültürel, ekonomik ve sosyal açıdan bir değerlendirilmeye tutulup bir plan dahilinde ele alınmadığı için, yapılan çalışmalarda ve koruma ve restorasyon uygulamalarında beklenen kalitenin düşmesine sebep olmaktadır.

Yakın bir geçmişe kadar Türkiye'nin altın ve döviz borsasını ayarlayan bir merkez olarak önem kazanan kapalı çarşı günümüzde bu özeliğini çoğunlukla yitirmesine rağmen "Kapalı Çarşı Borsası" adı altında halen altın borsasında etkisini sürdürmektedir. Değişen arz-talepler ve teknolojiler, Çarşı içinde bulunan dükkânların fonksiyonların değişmesine, farklılaşmasına, bazı fonksiyonların değer kazanıp bazı fonksiyonların ise değer kaybetmesine hatta yok olmasına sebep olsa da çarşı bugün hala İstanbul'un "vazgeçilmez alışveriş mekânları" arasındadır.

Bu çalışmada, bütüncül bir yaklaşımla yapılan "alan yönetimi" kavramı ile kapalı çarşı ve çevresine uygun bir düzenlemenin yapılması gerektiği belirtilmiştir. Söz konusu "bütüncül yaklaşımlar" ancak turizm, ekonomi, ticaret ve kültür ekseninde ele alındığında oluşabildiği görülmüştür. Kültür varlığı niteliğini büyük oranda korumakta olan kapalı çarşının yaşayarak ve gelişerek günümüze ulaşan yapısının, özgünlüğüne zarar verilmeden, çağdaş yaşam koşullarına uyarlanmış geleneksel ticaret işlevini sürdürerek yaşatılması ancak "bir yönetim planı" çerçevesi içinde yapılmasının gerekli olduğu görülmüştür. Bu bağlamda Kapalı çarşı için, bir anıt eser yönetim planında olması gereken kriterler, UNESCO tarafından belirlenen üstün evrensel değerler açısından belirlenerek, vizyon, ilke ve politikaları maddeler halinde sıralanmıştır.

Kaynakça

Aksoy, A., & Enlil, Z. (2012). *Kültürel miras yönetiminde çağdaş yaklaşımlar.* Anadolu Üniversitesi Yayını, Kültürel Miras Yönetimi Kitabı, Ünite 1, 2-29.

Ayverdi, E.H., (1989). *Fatih devri*, (c.IV). İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul.

Barnes, J. (2016). Koruma ve öğrenme direktörü, tarihi kraliyet sarayları, Tower of London World Heritage Site Management Plan.

Can, M. (2009). *K*ültürel miras ve müzecilik çalışma raporu. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara.

Cezar, M. (1985). *Tipik yapılarıyla Osmanlı şehirciliğinde çarşı ve klasik dönem imar sistemi.* MSGSÜ yayını, İstanbul.

Evren, B. (1994). *Galata k*öprüleri *tarihi.* Milliyet Yayınları, İstanbul

Fatih Belediyesi İmar Müdürlüğü, (2020).

Gülersoy, Ç. (1979). *Kapalı çarşının romanı.* İstanbul Kitaplığı LTD., İstanbul.

İstanbul, (1994). *Yurt ansiklopedisi* (c. 5, s. 3824).

İstanbul (2018). *Tarihi yarımada alan yönetimi planı.*

Kafadar, C. (1994). *Yeniçeriler.* Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, *9*, İstanbul.

Kapıcıoğlu, E. (2008). *Alışveriş merkezlerinin mekânsal dönüşümüne eleştirel bir bakış İstanbul-Kapalı Çarşı ve Hanlar Bölgesi Örneği* (Yüksek Lisans Tezi). MSGSÜ Fen Bilimleri Enstitüsü, Şehir ve Bölge Planlama Ana Bilim Dalı, Kentsel Tasarım Programı

Kiper, P. (2004). *K*üreselleşme sürecinde kentlerin tarihsel-kültürel değerlerinin korunması*: Türkiye Bodrum Örneği* (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bililmiler Enstitüsü, Ankara.

Tokyay, V. (2005). Y*eni tasarım kültürü ışığında alışveriş mimarlığı ve gösteri kültürü.* Yapı, *286,* 58-64

UNESCO (2000). Convention on the protection of the underwater cultural heritage.

WHC (2013). Word heritage centre (par. 77-78, s. 21-22).

Mesken Türleri ve Bu Meskenleri Yaşanır Kılan (Hayat Veren) Mimarlık Kavramlarının Farklı Disiplinlere Göre Niteliksel Bir Değerlendirmesi

Kamile Manav*

Öz: Meskenler; insanın, doğanın olumsuz etkilerinden korunmak için, dünyaya geldiği andan itibaren inşasına ihtiyaç duyduğu ve yine doğanın kendisine sunduğu (yapı) malzemeler ile inşa ettiği barınaklardır. Doğaya karşı korunma ihtiyacı ile ortaya çıkan ve aynı zamanda yerleşmelerin en küçük birimini temsil eden meskenler; içerisinde bulundukları coğrafya, kullanıcı tercihi, yapımda kullanılan malzeme çeşitleri, yapım teknikleri ve mimari gibi değişkenler sebebiyle kırsal, şehirsel/modern ve geleneksel şeklinde farklı kategorilere ayrılmaktadırlar. Genel olarak meskenler, içinde yer aldıkları coğrafya ve çevrenin ürünüdürler. Bu sebeple belirli meskenler, içinde bulundukları çevrelere özgü isimler alarak, o isimlerle kavramlaşmışlardır. Farklı nitelikte olan bu meskenler, mimari/mimarlık sayesinde belirli ölçülere dayanarak, estetik ve sanatsal değer katılarak inşa edilmişlerdir. Mimari, her zaman mekân düzenleme eylemi ile birleşen; yaşamı kolaylaştırma ve yaşamın biçim haline getirilmesine denk gelen tanımı ile mekânlara estetik değer de katarak bu alanları daha yaşanabilir kılmaktadır. Bu çalışmada, kırsal, şehirsel/modern ve geleneksel olarak ayrımlanan ve birbirinden farklı özellikler gösteren meskenler ve mimarlık kavramları, coğrafyanın da dahil olduğu farklı disiplinler üzerinden analiz edilecektir. Bu analiz, çalışmanın temel amacını oluşturmaktadır. Bu amaç doğrultusunda değişik özellikteki meskenlerin ve bu meskenleri, estetik ve ruh katarak daha yaşanır hale getiren mimarinin kavramları arasındaki bağların ince nüansları ortaya çıkarılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mesken, Mimari/Mimarlık, Kavramsal Yaklaşım/Kavramsal Çerçeve.

* Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Coğrafya, Doktora Programı.
İletişim: kamilemanav@hotmail.com.

Giriş

Meskenler, insanın dünyaya geldiği günden itibaren, doğanın olumsuz etkilerinden korunmak için inşasına ihtiyaç duyduğu ve doğanın ona sunduğu yapı malzemelerini kullanarak inşa ettiği barınaklardır. İnsanın korunma ihtiyacıyla ortaya çıkan ve aynı zamanda yerleşmelerin en küçük birimini/çekirdeğini temsil eden meskenler; içerisinde bulundukları coğrafya, kullanıcı tercihi, yapımda kullanılan malzeme çeşitleri, yapım teknikleri ve mimari gibi değişkenler sebebiyle kırsal, şehirsel (modern) ve geleneksel olarak farklı kategorilere ayrılmaktadır. Genel olarak meskenler, içinde yer aldıkları coğrafya ve çevrenin ürünüdürler. Bu sebeple belirli meskenler, içinde bulundukları çevrelere özgü isimler alarak, o isimlerle kavramlaşmışlardır.

Bulundukları coğrafyanın özelliklerini en iyi yansıtan ve bu özelliklerle kavramlaşan meskenler kırsal meskenlerdir. Kırsal meskenler; insanın doğal ortamlarda bulduğu malzemelerle, doğaya tepki olarak ürettiği yapılar olup, aynı zamanda insanın mekân üzerindeki ilk sanatsal eserleridir. Bunun yanı sıra bu yapılar, insanı doğal ortamdan coğrafi ortama taşıyan araçlar, "coğrafyalaşmış mekân"ın da ilk eserleridir (Manav, 2018, 35).

Sanayi devrimi ile birlikte gelişme gösteren şehirleşme süreci, günümüzde sosyo-ekonomik olarak her yerde tek düze bir aile sisteminin oluşmasına öncülük etmiştir. Bu süreç, bu aile sisteminin ihtiyaçlarını karşılayacak meskenlerin üretilmesini de zorunlu kılmıştır. Modern dünyada sosyo-ekonomik sistemin her yerde oluşturduğu tek düze aile yapısına hizmet eden ve şehrin yönlendirilmiş kültürel kalıplarıyla kavramlaşan meskenler, şehirsel/modern meskenlerdir (Manav, 2018).

Geleneksel meskenler ise; kavramsal niteliklerini sanayileşme ve modernleşme süreçlerinin etkisi altında gelişen şehirleşmeye karşı özgünlüğünü koruyarak kazanmıştır. Bu meskenlerde tekdüzelik söz konusu değildir. Çünkü, genel olarak kullanıcılarının ihtiyaçlarına göre inşa edilmişlerdir. Bu nedenle içinde yaşayanların kültürünü de mekânda somut bir şekilde temsil ederler. Tarzlarının uzun süre kabul görülmesi geleneksellik kazanmalarında etkili olmuştur.

Meskenlere hayat veren ve onları yaşanır kılan mimarinin kavramsal nitelik kazanması meskenlerin niteliğiyle oluşmaktadır. Neticede kırsal çevrenin meskenlerinde kırsal mimari, modern çevrede gelişen meskenlerde modern/şehir mimarisi ismini almışlardır. Geleneksel mimari kavramına ise hem kırsal meskenlerde hem de modern meskenlerde rastlamak mümkündür. Her ne kadar mimaride geleneksellik genelde kırsal çevrelere özgü olarak görülse de zamanla şehirde de bir gelenekselliğin oluşması muhtemeldir. Böylece gelenekler, şehir mimarisinde de kendini gösterebilmektedir.

Nitekim, modern ile şehirsel meskenler ve onların mimarileri bu çalışmada aynı çatı altında değerlendirilmiş olsa da aralarındaki şu farkın görülmesi icap etmektedir. Modern mesken mimarileri her tarafta yaygın olarak görülürken, şehir mimarisini her şehrin kendine has olan mimarisi olarak nitelemek mümkündür. Bu durum şu şekilde açıklanabilir. Günümüzde sosyo-ekonomik yapı, ulaşım, kitle iletişim araçları ve hatta küreselleşmenin etkisiyle modern inşaat malzemeleri kırsal çevrelerin en ücra yerlerine ulaşabilmekte ve her tarafta benzer mesken ve mimari formların gelişimine olanak sunmaktadır. Böylece kırsal çevrelerde bile modern mimari tekniklerle meskenler inşa edilmektedir. Nitekim bu malzemeler, her tarafta modern evleri oluştururken, ya da ortak nitelikte görünürken, aynı malzemeler farklı kültür, İşte bu noktada şehirde inşa edilen modern meskenler şehirsel mesken ismini alırken, modern malzemelerle kırda inşa edilen meskenlere de modern mesken demek uygun düşmektedir. Ancak, konunun geniş ve girift olması, çalışmada modern ve şehirsel meskenlerin ve mimarilerinin birlikte ele alınarak değerlendirilmesini gerektirmiştir.

Diğer taraftan, literatürde halk mimarisi ve geleneksel halk mimarisinin özellikleri arasında da birbirine çok yakın sonuçlara ulaşılmıştır. Fakat, geleneksel halk mimarisinde diğer koşullarla birlikte kültürün ağırlıklı olarak kendisini hissettirdiği sonucuna ulaşılmıştır. Benzer yakınlığa geleneksel mimari ve geleneksel halk mimarisi arasında da rastlansa da geleneksel mimarinin etkisinin ve dağılış alanının daha genel özellik gösterdiği, bu dağılışın bazen bir ülke bir bölgeye özgü mimariyi karakterize ettiği, geleneksel halk mimarisinin ise daha küçük ölçekli ve yöresel karakterde olduğu tespit edilmiştir (Manav, 2018, 38).

Bu çalışma, farklı nitelikteki meskenler ve onları meydana getiren mimarilerinin kavramları üzerinden ilerlemektedir. Bilindiği üzere kavram: Bir nesnenin zihindeki soyut ve genel tasarımı, mefhum fetva, nosyon (Türkçe Sözlük, 2011, 1358)'dur.

Kavramlara bağlı gelişen bu çalışmada, öncelikle çalışmanın temasını oluşturan mesken kavramına farklı disiplinlerin kavramsal yaklaşımı değerlendirilmiş; kırsal, şehirsel ve geleneksel olarak farklı kategorilerde ele alınan bu meskenlerin ve bunları meydana getiren mimarilerinin de kavramları analiz edilmiştir. Ancak mimarinin bir yapı yapma sanatı olması ve mimar olarak adlandırılan ehil kişiler tarafından meydana getirilmesi, mimari/mimarlık kavramlarının genel olarak bu kişiler tarafından oluşturulmasına neden olmuştur. Yani bu kavramın disiplinler arasındaki yelpazesi mesken kavramlarına göre daha dar kalmıştır.

Bu çalışma, meskenler ve onları meydana getiren mimarilerinin kavramlarını açıklama, bu kavramların temel çerçevesini çizme ve sunma çabasındadır. Bu nedenle araştırmanın kapsam ve bağlamı kavramların çerçevesinin çizilmesiyle oluşturulmuştur. Literatür taraması tekniği ile oluşturulan ve derleme niteliğinde olan bu çalışmanın, daha sonra yapılacak olan ilgili çalışmalar için temel teşkil etmesi beklenmektedir.

Amaç ve Kapsam

Kırsal, şehirsel/modern ve geleneksel olarak farklı niteliklere sahip meskenleri, bu meskenleri meydana getiren ve meskenlerin niteliğine göre isimler alan mimarilerin kavramsal çerçevesini coğrafya disiplininin de içinde bulunduğu farklı disiplinlere ait literatürler aracılığıyla çizmek ve değerlendirmek çalışmanın temel amacını oluşturmaktadır. Bu hedef doğrultusunda öncelikle çalışmanın temasını oluşturan mesken kavramı, farklı disiplinlerin aracılığıyla değerlendirilmiş; kırsal, şehirsel ve geleneksel olarak sınıflandırılan mesken kavramları, belli bir sıraya göre açıklanmaya çalışılmıştır.

Bu sıralamada, en yakın çevreden temin edilen malzemeyle inşa edilen ve kullanıcısının ihtiyacına göre şekillenen kırsal meskenlere; şehirleşme sürecinin ilerleyişi içinde ortaya çıkan şehirsel/modern meskenlere; sanayileşme ve modernleşme süreçlerinin etkisi altında gelişen şehirleşmeye karşı özgünlüğünü koruyarak gelenekselleşen, geleneksel meskenlere değinilmiştir. Bu nedenle bu sıralama takip edilmiştir. Her ne kadar bu meskenlerin ayırt edici özellikleri kapsamlı bir şekilde ele alınmamış olsa da, mesken tipleri arasındaki temel farklılıkların ayırt edilmesi bakımından bu değerlendirmenin yapılması gerekli görülmüştür. Son olarak ise; mimari, halk mimarisi/kırsal mimari, modern/şehirsel mimari, geleneksel mimari ve geleneksel halk mimarisi kavramlarına açıklık getirilmiştir. Böylece birbirine yakın olan bu mesken ve mimari/mimarlık kavramları tanımlanarak, konunun daha iyi anlaşılması amaçlanmıştır.

Mesken ve Mesken Türlerinin Kavramsal Analizi

Mesken

Osmanlıca bir kavram olan mesken kavramı Türkçedeki ev/konut kavramı ile eşdeğerdir. Ev: (os. mesken) aslı "iv" veya "yiv" dir. İnsanların soğuk ve sıcaktan dışarıdan gelecek olan her türlü tecavüzlerden korunur olarak yaşamak için yaptıkları binalardır (Arseven, 1983, 546). Mesken: Ev sakin olunacak yer hane (Yeğin vd., 1990, 627), oturulan ikamet edilen yer, ev, konut, ikametgâh (Ayverdi, 2006, 2026). Bir ya da daha çok insanın ikamet ettiği yer, ev, konut, ikametgâh (Hasol, 2005, 277). Dünya sağlık örgütü evi/meskeni: Kişinin ve ailenin sosyal refahı, fiziki ve ruh sağlığı için arzu edilen veya gerek duyulan tüm zorunlu hizmetleri, imkânları araç ve gereçleri içeren, insanların barınmak için kullandıkları fiziksel yapı biçiminde tanımlar (Kırıkçı & Büyükçolak, 1993, 11).

Meskenler, insanın doğumuyla birlikte ihtiyacını hissettiği, içinde bulunduğu çevreye çağa ve imkânlarına göre geliştirdiği yapılar sistemidir. Bu itibarla, insanın yaşamını devam ettirebilmesi için en önemli gereksinimlerden olan meskenler, coğrafyanın da içinde yer aldığı şehircilik, mimari, sosyoloji, antropoloji gibi birçok beşeri bilim dalına konu olmuştur.

Yerleşimin dokusunu da oluşturan bu birimler, mesken, ev konut gibi farklı isimlerle adlandırılmışlardır (Manav, 2018).

Hemen her disiplinle bağlantısı olan ve bilimlerin de anası olarak kabul edilen Coğrafya literatüründe meskenlere oldukça geniş bir yer verilmiştir. Çünkü meskenler, içinde bulunduğu coğrafyanın hem beşeri (sosyo-kültürel yapı, ekonomi vb.) hem de fiziki özelliklerinden (iklim, topoğrafya vb.) bağımsız olamayan yapılardır. Bu noktadan hareketle coğrafi literatürün meskenlere bakışı kavramlarla analiz edilecektir.

Meskenler, insanın dünyaya geldiği günden itibaren doğanın olumsuz etkilerinden korunmak için inşasına ihtiyaç duyduğu (Manav, 2018, 27-28), içinde yaşadıkları ve hayatlarını devam ettirebildikleri, en ilkel formdan en gelişmişine kadar çeşitlilikleri olan bütün konutları kapsamaktadır (Tolun-Denker, 1977, 59-60). En iptidaisinden en mütekâmiline kadar doğrudan doğruya insanın yarattığı yeryüzünün başlıca beşeri vakıaları, insan hayat ve faaliyetlerinin dayanak noktaları, insanın tabii peyzajda meydana getirdiği karakteristik peyzaj unsurlarıdır. Bu itibarla bir memleket ve bölge ekonomisinin, medeniyetinin, gelenek ve göreneklerinin en müşahhas ifadeleri, en mükemmel coğrafi hadiselerdir (Tanoğlu, 1969, 211-212). Bunun yanı sıra içinde aile dediğimiz topluluğu barındıran yer, insanların barındığı dinlenebildiği, uykusunu uyuduğu bir yuva, yapı olarak da ev; duvarları, çatısı, tavanı, döşemesi, yatacak ve yemek yapacak yerleri bulunan binadır (İzbırak, 1996, 589).

Meskenler tesis edenlerin içinde bulundukları coğrafi muhit şartlarına, ekonomik ve kültürel seviyelerine göre uygun şekiller alabilen, tertip ve tadil edilebilen geçici tesislerdir (Göney, 1973, 311). İnsanın kendini korumakla beraber kendi değerlerini de sakladığı, yeri geldiğinde sergilediği, ailede ilişkilerin nasıl olması gerektiği ve ev sakinlerinin dış dünya ile bağlantıları hakkında fikirler veren, etnik kökenlerin, teknolojik düzeylerin, ekonomik durumların mekâna yansıtıldığı, günlük yaşamın odak noktası coğrafi görünümün bir parçasıdır (Tümertekin & Özgüç, 2014).

Ev/mesken, kültürün peyzajdaki yansımasıdır. İnsanın yaşama alanının odağı durumundaki ev, bu özelliğinden dolayı onu yapan ve kullanan insanın dünya görüşü ve algılamasını, mit ve inançlarını, ideallerini, geleneklerini, sosyal düzen ve organizasyonlarını, hayatlarını kazanma biçimlerini, yani bütün olarak kültürünü özenle işlediği ve maddi olarak görülebilir hale getirdiği mekândır (Köse, 2007, 9).

İnsan ve faaliyetini en canlı bir şekilde yansıtabilen meskenler, aynı zamanda insan neslinin dünya üzerinde ilk tesis ettiği müessese olmak özelliğini de taşır. İnsanlar kendilerini ve ailelerini hariçten gelecek çeşitli tehlikelerden korumak, değişik iklim elemanlarının etkilerinden kaçınmak, üreyebilmek, yavrularını emniyet içinde büyütebilmek, dinlenmek, uyumak, nihayet yiyecek, giyecek ve içecek maddelerini emin ve muntazam bir yerde

muhafaza etmek gibi çok yönlü arzularını ancak, bir mesken kurmakla yerine getirebilmiştir. Böylece dünyayı işgal etme yolunda ilk adım, meskenin inşası ile başlamıştır (Tunçdilek, 1967, 34).

Ev/mesken günlük yaşamın deneyimleriyle yaşandığı ve dünyaya ait olma duygusunun yanı sıra hayali bir yerdir. Bağlanma ve aidiyet duygusu olarak ise, insan hayatının kalbinde yatan duygular, deneyimler, uygulamalar ve ilişkiler ile yatırım yapar. Geçmiş, şimdiye kadarki günümüz yaşamı ve geleceğe yönelik hayaller ve korkular için evde oturan bellek ve nostaljik coğrafyalar, yerli ve küresel ölçeklerde hayal edilmiş ve gerçekleşmiştir (Green gory vd., 2009, 339-342).

Evler kimliklerin doğrulayıcı yollarla üretildiği ve uygulandığı birincil yerler olup, kişinin, ailenin, ulusların yerin duygusundan ve dünyadaki yerini paylaşanlara karşı sorumluluk duygusunun içinden kopmayan ve coğrafi kavramların da en duygusal örneğidir (Duncan & Lambert, 2004). Ev maddi olarak mekâna bağlı bir yer binadır. Manevi olarak ise insanın ait olma duygusunu kazandıran kimliklerin ve anlamların oluşturulduğu bir alandır. Bu tanımlar aynı zamanda bir ülkeye özgü ulusal ölçeklerdir (Warf, 2006, 225).

Coğrafi literatürün dışında meskenlere farklı açıdan bakan disiplinlerin kavramlarının birkaçına buradan itibaren değinmek yerinde olacaktır. Ulusal ve uluslararası literatürde mesken konusunda önemli çalışmalar yapmış bazı mimarların görüşünde ise;

Meskenler: Kültür ve insani değerlerin farkında olunmadan işlendiği, yaşandığı, yaşamın çoğunluğunu içeren ve gelenekler ile sürdürülen değerli fiziksel formlar olup, insanın çevresinden gelebilecek istenmeyen etkilerden korunmak amacıyla, kendisine uyan bir ortam yaratarak diğer faaliyetler için de kullandığı bir araçtır. Aynı zamanda, bir halkın dünya görüşünü, ahlâkını ve benzeri unsurları ile karşılaştırılabilen, yansıtan ve yardımcı olan fiziksel bir mekanizma, yaşam kalitesinin önemli göstergelerindendir (Rapoport, 1969).

Mesken bir obje, maddi bir şey değil, kendisini yaratana benzeyen canlı bir varlıktır. Ve içerisinde şekillenmiş olduğu çağın rengini taşır. Kendine has bir karakteri, tepkileri, belli bir dili ve ruhu olan bir şahsiyeti vardır. Bir defa yaratıldıktan sonra, sebatlı fakat görünmeyen bir eğitici olarak, içerisinde barındırmış olduğu fertlere belli bir ruh, belli bir düşünce ve hareket tarzı aşılamaktadır (Paul & Chombbart, 1968, 41).

İncedayı (2004, 9) ise, meskeni/evi; barınmanın ötesinde yaşama biçiminin bir yansıması, bir kültür süreci, bir bütün ve maddi manevi değerler birlikteliği olarak görmektedir. Kuban (1995, 12)'a göre mesken, kuşkusuz toplum psikolojisi ve insan ruhu ile de derinden ilişkilidir. Diğer bir çalışmada ise mesken, herkesin olanaklarına göre yapılan ve geliştirilen, onların yaşamlarını maddi ve manevi olarak destekleyen, güzelleştiren eserdir. Kültür ve yaşamın elle tutulur bir ürünü olan ev sadece barınacak bir yer değil, insanın ha-

yatı boyunca dünyaya baktığı bir pencere, kendini yansıttığı bir ayna bir yuva (İmamoğlu, 2010) olarak görülmektedir.

Halk biliminde de araştırma konusu olan mesken; İnsanoğlunun en net ve bilinçli bir tavırla Neolitik Dönemle birlikte üretimine başladığı; barınma, ikamet etme ve dışardan gelebilecek tehlikelere karşı korunma gibi fiziksel ihtiyaçlarla beraber sosyal, kültürel ve duygusal ihtiyaçlarını da karşılayan; doğumdan ölüme kadar insan hayatının özel anlarının neredeyse tümünün içerisinde yaşandığı maddi bir alandır. Yaratıcısı olan toplumun ihtiyaç ve ilişkilerinin mekânsal izdüşümü, sahip olduğu teknolojinin mimari dille yazılmış hikâyesidir (Davulcu, 2015, 55).

Bir tasarımcı gözüyle ise ev; fizyolojik ortam olarak düşünüldüğünde, canlı bir varlık olan insan için, maddesel bir çevre yaratma faaliyetidir. Ayrıca sosyo-kültürel çevrenin oluşturduğu estetik değeri de olan kültürel bir ortam, içinde barındırdığı aile ile cemiyetin en küçük ünitesi olarak insanın duygu ve düşünce dünyasını geliştirip biçimlendiren sosyolojik bir ortamdır. İyi ve kötü, doğru ya da yanlış davranışların, dini bilgilerin, güzel ahlakın öğrenildiği ve insanın hem madde hem de mana alemini tanıdığı yerdir (Göğebakan, 2015). İçerisinde yaşayan toplumun kültürünü, beğenisini, yaşantısını ve birçok faktörü fark ettirmeden günümüze ulaştıran bir ortamdır (İşler & Aras, 2013, 167).

Sonuç olarak, meskenler insanın yaşamak için imkânlarına göre oluşturduğu bir barınarak, fiziki, sosyal, ekonomik ve estetik ihtiyaçlarını karşıladığı bir mekândır. Ayrıca meskenler insanın sahip olduğu değerlerin odak noktası ve kültür ünitesi, medeniyetlerin mekândaki somut göstergeleridir. Tüm dünyada mesken; insanların yaşamsal aktivitelerini bir düzen içinde devam ettirebilmeleri için mekân üzerinde ve mekândan yararlanarak inşa ettikleri ilk eserleridir. İnsanın mekânla etkileşimi sonucu gelişen ve insana mekânsal aidiyet kazandıran objelerdir (Manav, 2018: 33). Evet, meskenler insanın yaşamının ayrılmaz parçaları ve insanın kendini gerçekleştirmesi için gereken bütün eylemlerin karşılandığı mekânlardır.[1] İnsan bu ihtiyaçları ancak bir mesken aracılığıyla karşılayabilmektedir (Manav, 2018).

Kırsal Meskenler/Halk Meskenleri[2]

Coğrafi literatürde kırsal meskenler, coğrafi çevreye en iyi uyan ve bulundukları çevrenin etkisini daha çok taşıyan (Tolun-Denker, 1977, 60; Güngördü, 2011; Doğanay, 1997, 320) ve

1 Maslow'un (1970) İhtiyaçlar hiyerarşisinde meskenler ikinci sırada ihtiyaç olarak görülmektedir. Piramitte yer alan bütün ihtiyaçlar ancak bir ev/mesken aracılığıyla karşılanabilecek ve kişi kendini gerçekleştirebilecektir. Bu ihtiyaçlar en temelden fizyolojik ve biyolojik ihtiyaçlar; güvenlik ihtiyacı; ait olma ve sevgi ihtiyacı; saygı ihtiyacı ve nihayet kendini gerçekleştirme olarak sıralanmıştır.

2 Kırsal meskenler, belirli bir bölgede yaşayan halk kesiminin meskenleri olmalarından dolayı halk meskenleri olarakta adlandırılabilir. Bunun yanı sıra halk mimarisi, kırsal mimariyle birlikte; geleneksel kırsal meskenler, geleneksel halk meskenleriyle birlikte değerlendirilebilirler. Çünkü, hepsi belli bir çevrede yaşayan halkın ürünüdürler. Bu nedenle çalışmada birlikte ele alınmışlardır.

çevresini karakterize eden (Tanoğlu, 1969) meskenlerdir. Yerel malzemelerin, yerel kültürlerle şekil aldığı bu evler (Manav, 2018), her zaman coğrafyanın ilgisini çekmiştir. Çünkü bir ev/mesken çevre şartlarını aksettirdiği nispette coğrafi bir anlam taşımaktadır. Bu sebeple coğrafi çevreye en iyi uyan ve bulundukları çevrenin etkisini taşıyan evler daha ziyade köy ve kasaba evleridir (Tanoğlu, 1969). Bu itibarla, içinde yaşayanlarla birlikte coğrafi çevreye karışı en itaatkâr olan, asi olmayan, köy ve kasabalarda görülen meskenler kırsal meskenlerdir (Manav, 2018). Kültürel coğrafyada ise insanın geçmişten günümüze biriktirerek getirdiği kültürel birikimin ve komşu kültürlerle olan etkileşiminin sonucu olarak ortaya çıkan kültürün maddi öğelerinin gösterilebilecek en güzel şekillerinden birisidir (Kayserili & Altaş, 2010; Gök & Kayserili, 2013, 178).

Mimari literatürde ise, iklim koşullarına karşı son derece çözümlerin üretildiği ve bu çözümlerin en iyi değerlendirildiği meskenlerdir. Herhangi bir çağda her zaman, egemenliklerini sürdüren ve ülke sınırlarını tanımayan bu yapılarda, bir topluluğun kolektif amaçlarına tanıklık eden bu yapılar, kamusal yaşama ait kurumların tarihini anlatan yapılar olmayıp, sıradan insanların, fiziksel ve zihinsel yaşamlarını sürdürebilmek için doğanın aşılması zor sınırlamalarına, kendilerini de çevreye uyum yapmaya alıştırarak geliştirdikleri üst düzeyde bir organizasyona sahip yapılardır (Aran, 2000). Ayrıca Zanaatın evrimi sonucunda gelişmiş bir yöntem ile güzel, yalın, özgün, okuması ve yazması olmayan kır ustaları eşliğindeki yöre insanlarının genetik bir şifrelemeleri olmaksızın yönettikleri yapılardır (Jones, 1970; akt Aran, 2000).

Şehirsel/Modern Meskenler

Coğrafi literatürde modern meskenler, küreselleşmenin bir getirisi olarak düşünülmüştür. Çünkü küreselleşme ile birlikte "yerlerin" diğer yerlerle bağlantılarını artıran ekonomik, toplumsal ve teknolojik gelişmeler, yapı formları üzerinde de etkili olmaya başlamış ve zaman la dünyanın çok farklı yerlerinde inşa edilen meskenler "aynılaşma süreci"ne girmiştir (Tümertekin & Özgüç, 2014). Bu etkileşim sürecinde hemen her yerde benzer formda inşa edilen meskenler, şehirsel/modern meskenlerdir (Manav, 2018). Çünkü, günümüzde ekonomik olarak ilerlemiş çevrelerde tuğla, kiremit, çimento, demir gittikçe daha fazla her yere sokulmakta ve ev inşaatında çevreden tedarik edilen malzemenin yerine geçmektedir. Bu nedenle, coğrafi çevrenin etkisinden çok, insan etkisinin hâkim olduğu, mahalli karakteri olmayan, çevre şartlarından tamamıyla değilse bile, kısmen olsun sıyrılan ve coğrafi manaları azalan (Tanoğlu, 1969), yani doğa şartlarının giderek azaldığı ve beşeri etkilerin daha çok hissedildiği modern meskenler (Manav, 2018) gelişmiştir. Coğrafyanın etkisinin azaldığı bu meskenler, coğrafyanın selim aklına da aykırılardır (Brunhes, 1925, 100; akt Tanoğlu, 1969, 214).

Nitekim, günümüzde sosyo-ekonomik olgunun her yerde tek düze aile sistemi oluşe turması söz konusudur. Şehirleşmenin bir getirisi olan bu sonuç, meskenlerin de tek düze üretilmesini zorunlu kılmıştır. Modern dünyada sosyo-ekonomik sistemin her yerde oluşturduğu tek düze aile yapısına hizmet eden bu meskenler, şehirsel/modern meskenlerdir. Yani her yerde aynı görünümlü inşa edilen ve içinde yaşayanları kendi standartlarına uyduran, yerel ulusal ve kültürel değerlerin teknolojiye kurban edilerek yok edildiği, bireyin tarihten gelen değerlerden uzaklaştırıldığı ruhsuz yapılar olup, kültürel kimlik iddiası olmayan, yapan veya kullananların ideolojik konumlarından da bağımsız meskenlerdir. Ayrıca bu meskenlerin, ekonomik kaygı ile şekillenmesi ve üretilmesi de söz konusudur. Çünkü bu meskenler, inşa edenin ihtiyacından fazla kat inşa ederek, ekonomik ranta dönüştürmeyi hedeflediği ve ekonomik gücün yansıtıldığı evlerdir. Genellikle de gelenekselin bir şekilde yok olduğu çevrelerde geleneksel meskenlerin yerine üretildiği meskenlerdir (Manav, 2018, 35-36).

Mimari literatürde şehirsel/modern meskenler, paylaşılan değerlerin özgünlüğün ve orijinalliğin yerini daha karmaşık ve kompleks yapım sistemlerinin aldığı binalar (Rapoport, 1969) olarak kavramlaşmıştır. Halk biliminde de mimarisi dışarıdan gelen, gereksinimlerimizi ve kültürümüzü göz önüne almayan ve kendimizi uydurmaya çalıştığımız yapılar (Oğuz, 2008), olarak ifade edilmiştir.

Geleneksel Meskenler

Coğrafi literatürde, değişmeden kalabilmiş geleneksel konutlar biçim, yapım tarzı ve görünüm bakımından dış etkenlerden dolayı fazla bir değişikliğe uğramamış olanlardır. Bu konutlarda görülen değişim, dışarıdan alınan kültürün etkisi sonucu değil, kültür içi gelişmenin sonucu olmuştur. Bu tür yerel mimariye sahip kırsal yerleşmeler ve yabancı etkilere direnen geleneksel evler dünyanın çeşitli yerlerinde kültürel coğrafi görünümlere ayrıcalık kazandırmaktadır (Tümertekin & Özgüç, 2014). Nitekim, geçmişten günümüze değin sürekli değişimin olduğu süreçlerde bile doğaya uyumlu ve kendine özgü bir mimari biçim oluşturabilen, bu biçimi uzun süre yaşatabilen ve geliştirebilen meskenler geleneksel özellik taşıyan meskenlerdir. Geleneksel meskenler; kültürel bir bütünlük içinde çevreye ve mekâna duyarlı, doğaya insanlara saygılı ve kullanıcılarının bütün ihtiyaçlarını giderecek bir şekilde inşa edilmiştir. Bu evlerin mimarisi de böyledir. Dahası ekonomik kaygı olmadan ve belli kültür değerlerine bağlı olarak inşa edildikleri için, temsil ettikleri kültürlerin anıtları olma özelliği de taşırlar. İçinde bulunduğu halkın kültürünü doğrudan yansıtan bu evlerin, tasarımı ve yapımının, hep ortaklaşa olması ona kolektif bir ürün olma özelliği de kazandırır. Kültürel erozyonun az yaşandığı çevrelerin toplumları sayesinde de bugüne ulaşabilmişlerş dir (Manav, 2018, 36-37).

Başka bir coğrafyacı bakışıyla geleneksel meskenler, fiziki coğrafya faktörlerinin, coğrafi muhitin, etnik yapının sosyal ve ekonomik seviyenin en iyi müşahede edildiği eserlerdir. Bu itibarla geleneksel evler ne geriliğin sembolü ne de bir başlangıcın, oradaki hâkim coğrafi şartların devamının göstergesidir (Tunçdilek, 1967, 9). Denilebilir ki geleneksel meskenler fiziki ve beşeri coğrafya faktörlerinin mekânda karakteristik bir kümesini içeren insan eliyle oluşturulmuş bir kültürel manzara ürünüdür. Yapıldığı devrin kültürlerini, yaşam tarzlarını ve standartlarını, sanata bakış açılarını, teknik ve sosyal düzeylerini, bizlere en iyi anlatan objelerdir. İnsanı sadece çevresel etkenlere karşı koruyan bir kalkan değil, aynı zamanda insan etkinliğinin kültürel bir kanıtıdır. İnsanın duygularının herhangi bir sanat eserine biçim olarak geçtiği gibi geleneksel evlerde insan duygusunun mekânda biçimlenmiş halidir (Manav, 2018, 38).

Geleneksel meskenler, diğer kültürel eserler gibi, kullanıcısının ekonomik durumuna, odaların işlevine, bölgedeki ustalığa ve coğrafyaya göre şekil almış ve süslenmiştir. Toplumları diğer toplumlardan ayıran ve ayakta tutan oluşması yüzyıllar süren kültürel miraslardır. Aynı zamanda bu evler birkaç neslin birlikte yaşayarak ortak anılar ve bellekler oluşturduğu, dolayısıyla kültürel aktarımın da gerçekleştirildiği mekânsal birimlerdir (Manav, 2018).

Mimari literatürde geleneksel meskenler, kullanıcısı olduğu toplumun gerek barınma gerekse yaşama biçimini şekillendiren ve bu özelliklerin aynı zamanda mekânda somut olarak sürdürülmesine katkı sağlayan halk kültürünün temsilcileridir. Belli bir kültürün doğal çevre olanaklarını kendi gereksinimleri doğrultusunda nasıl kullandığını, o kültürün çevreyi insana ne yoldan bağımlı kıldığını sergilemekle kalmaz, aynı zamanda toplumun çevreyi, kendi kültürel özellikleri açısından nasıl biçimlendirdiğini de gösterirler (Beyhan, 2007). Nitekim, farklı sosyo-kültürel kimliğe sahip toplumlarda yaşayış biçimlerine hizmet sonucu oluşan bu evler, günümüzdeki mimari değerlerin ayrılmaz bir parçasıdır (Aytuğ & Eryurtlu, 1996, 59). Ayrıca geleneksel mesken ve yerleşim düzeni, toplumun devamlılığı için belge niteliğindedir. Onlar, yaşadıkları toplumun değerlerini ve coğrafyayı birbirine bağlayan kültürel unsurlardır (Asımgil & Erdoğdu, 2013). Bunlara ek olarak, maksimum rahatlık için asgari kaynakları kullanma becerileri (Rapoport, 1969, 83), anıtsal amacı olmayan, sadece insan ihtiyacına uyarlanmış, anonim ve mimarsız mimarlık (Şener, 1991) örnekleridir. Bu meskenler, ulusal (national) değil bölgesel (territorial) bir kimliğe sahiptir (Sezgin, 2006). Bu nedenle, bölgesel veriler ve yerel donanımsal potansiyele, ilkelere, koşullara ve uygulama tekniklerine, ayrıca aile yapısı, dünya görüşü, norm, kültürel miras gibi manevi kültürel unsurlara göre biçimlendirilmiş en önemli dünya kültürel olgularından biridir (Perker & Akıncıtürk, 2010).

Geleneksel Kırsal Meskenler/Geleneksel Halk Meskenleri

Literatürde geleneksel kırsal mesken kavramının pek yer etmediği görülmektedir. Kırsal çevrelerin meskenleri ya kırsal mesken ya da genel bir tanım olan geleneksel mesken ola-

rak anılmaktadır. Oysa geleneksellik kavramı oldukça geniştir ve tüm mesken tiplerini içine alabilecek niteliktedir.

Kırsal çevrelerin meskenlerinin genel olarak 'geleneksel meskenler' olarak anılmasında, kırsal meskenlerin bir çevreyi; doğa, kültür, gelenek gibi o çevreye özgü bütün bileşenlerle yansıtmasının etkisinin olduğu söylenebilir. Ancak bu meskenlerin geleneksel özellik kazanmaları için bu yansımanın uzun zamanlar devam etmesi gerekmektedir. Bu durumda, geleneksel kırsal meskenleri, kırsal özellikler taşımanın yanında, çevresiyle birlikte üretilen kültürü ve geleneği, çok uzun süre aksettiren meskenler olarak tanımlamak mümkün görünmektedir. Neticede geleneksel kırsal meskenler, kültürün ve geleneklerin etkisinin daha görünür ve sürekli olmasına bağlı olarak geleneksel özellik kazanan kır meskenleridir.

Mimari literatürde, geçmişten günümüze değin, doğaya uyumlu, kültürüyle birlikte kendine özgü bir mimari biçim geliştirebilen kırsal çevrelerin meskenleri, geleneksel bir karakter kazanmaları nedeniyle geleneksel kırsal meskenler olarak tanımlanabilir. Çünkü her bölgedeki yerel ve geleneksel kırsal evler, yüzyıllarca birikmiş deneyim ve uygulamanın bir ürünüdür ve sürekli bir bilgi kaynağı oluşturabilmektedirler (Yüksek & Esin, 2013, 645).

Geleneksel kırsal meskenler; herhangi bir kırsal çevrede yaşayan halk topluluklarının kırın onlara sunduğu doğal malzemelerle ürettikleri meskenlerin uzun yıllar boyunca değişmeden ve kıra bağlı olarak gelişen kültürlerini de ekleyebildikleri meskenlerdir (Manav, 2019, 39).

Mimari/Mimarlık ve Mimari/ Mimarlık Türlerinin Kavramsal Analizi

Mimari/Mimarlık

Terim olarak mimari/mimarlık belirli ölçülere göre yapılar yapma sanatıdır (Türkçe Sözlük, 2011, 1685). Mimari litteratürde ise, en genelde mekân yaratma sanatı ve tekniği (Dostoğlu, 1995), toplum yapısına, toplumun gereksinimlerine, ekonomik verilere, teknolojik gelişmelere bağlı olan bir sanat (Hasol, 2005), toplumun gerçek gereksinimlerini karşılayacak mekân düzenleme eylemi (Kazmaoğlu & Tanyeli, 1979), insanın çevresini biçimlendirme çabasının ürünüdür (Cansever, 2012). Le Corbusier'e göre, ışıkta bir araya getirilmiş kütlelerin ustaca, doğru ve muhteşem oyunudur (Mimdap Org, 2015). İnsanların yaşamasını kolaylaştırmak ve barınma, dinlenme, çalışma, eğlenme gibi eylemlerini sürdürebilmelerini sağlamak üzere gerekli mekânları, işlevsel gereksinimleri ekonomik ve teknik olanaklarla bağdaştırarak estetik yaratıcılıkla inşa etme sanatı; başka bir tanımlamayla yapıları ve fiziksel çevreyi tasarlama ve inşa etme sanat ve bilimi; yapı sanatı. F. L. Wright'a göre de "mimarlık, biçim haline gelmiş yaşamdır" (Hasol, 2005, 323). Bir binayı sanatça ve tekniğe göre sağlam, kullanışlı ve güzel inşa etmek sanatı. Aynı zamanda binaların taksimatındaki kullanışlılığı ve haiz olması lazım gelen sıhhi şartlarla inşasındaki metaneti öğreten bir ilimdir (Arseven, 1966, 1352).

Mimari/mimarlık insan ve mekân etkileşimlerinden doğan süreç olup, insanın mekânı şekillendirerek nasıl yararlandığının bir resmi, aynı zamanda o çevrede hala kültürün ve medeniyetin etkisinin devam ettiğinin göstergesidir. Çünkü mekân, ancak bir kültürel bid rikimle şekillendirilebilir. Ancak mimarinin bir yapı yapma sanatı olması ve mimar olarak adlandırılan ehil kişiler tarafından meydana getirilmesi, farklı niteliklerdeki mimari/mimarlık kavramlarının genel olarak bu kişiler tarafından oluşturulmasına neden olmuştur. Yani bu kavramın disiplinler arasındaki yelpazesi mesken kavramlarına göre daha dar kalmıştır.

Halk Mimarisi /Kırsal Mimari

Coğrafya literatüründe halk mimarisi, profesyonel katkı olmaksızın yapılan bütün binaları içine almaktadır. Bunların inşa tarz ve yöntemleri, mimarlık okullarından değil, halk kültüründen türetilmiştir. Bu şekilde ortaya çıkan yapılar geleneksel beceri ve uygulamaların birer anıtıdırlar. Belki de binlerce yıldır yapılan konutların birer kopyasıdırlar (Tümertekin & Özgüç, 2014). Bu nedenle, anonim bir karakter taşır, mutlaka bir teknik sözlüğün bulunduğu, estetik kalitenin nesilden nesle aktarılan gelenek sayesinde zamanla ve kendi kendine oluştuğu mimarlıktır.

Mimari literatürde halk mimarlığı, yerel mimarlık, geleneksel mimarlık, yerli mimari, kırsal mimarlık, spontane mimarlık, mimarsız mimarlık, yöre mimarisi, anonim mimarlık, vernaküler[3] mimari gibi isimlerin aynı amaçla kullanıldığı görülmektedir (Rudofsky, 1965; Bektaş, 2001). Ancak Bektaş (2001), bu sınıflandırmaların son zamanlarda oluşturulmaya çalışıldığı ve bu kavramların halk mimarisiyle örtüşmediğini ifade etmiştir (bkz. Bektaş, 2001, 23-25).

Bektaş (2005)'e göre halk mimarisi, halkın yaşama biçimini, kültürünü, doğrudan yansıtan, bizlere geleneği öğreten ve tercih edilen yaşama biçimine göre üretilen mimaridir. Halkın kendi olanakları, koşulları içinde gereksinimlerine doğrudan karşılık arayarak, kültür birikimine ve gelenek çizgisine doğaçtan eklenerek, katılımlı bir yolla gerçekleştirdiği (Bektaş, 2001, 23-25), kendine özgü bir tasarım yöntemi olmayan; kullanım şekli, strüktür, yapı malzemesi ve yöre özelliklerinin bina formunu belirlediği yapılardır. Bu yapılarda, estetik ve teori kaygısı yoktur. Yapım tekniği değişebilir ancak yapı malzemesi doğaya bağımlılıktan dolayı değişmez. İçinde bulunulan site ve iklime uyumun sağlandığı, doğa unsurlarının varlığına saygı gösterildiği, mutlaka bir teknik sözlüğün bulunduğu, estetik kalitenin nesilden nesle aktarılan gelenek sayesinde zamanla ve kendi kendine oluştuğu mimarlıktır (Sezgin, 2006; ICOMOS, 1999). Her öğesi yaşayanların yaşama biçimi ve aktivitelerine göre tasarlanan, bu nedenle de biçim ve estetiğin ikinci planda olduğu, işlevselliğe dönük bir tavır söz

3 Vernaküler mimarlık, F. (Vernaculaire, yerli, ülkeye özgü) halkın kendi çevresinden sağladığı malzemeyle yerel geleneksel teknik ve biçimleri kullanarak gerçekleştirdiği bir çeşit anonim mimarlık, yöresel mimarlık (Hasol, 2005, 482).

konusudur. Kolektif bir olayın sonucu olan halk mimarisi ürünleri içinde yaratılmış olduğu halk kültürünü yansıtmaktadır. Katkılara alıp vermeye, çeşitlemeye açık, doğrudan yaşamdan kaynaklanan, yaşamla birlikte yürüyüp yaşamın canlılığını taşıyan, bütünüyle kapsadığı yaşamın da en gerçekçi yansıtıcısıdır (Bektaş, 2001, 25-26).

Halk mimarisi deyimi, geniş anlamda, belirli yapı disiplinine sahip olmada, halkın kendi kendine yarattığı ürünleri tanımlar. Bunlar, daha çok kırsal alanda inşa edilen bir köy mescidi veya kahvesi, dükkânlar, köy evleri, ahır, depo veya zahire ambarı olabilir. Bu yanı ile halk mimarisi anıt veya geleneksel mimariden ayrılır. Bu bakımdan halk mimarisi, yine halk yaratısı olan bir mani, bir türkü bir atasözü gibi, anonim bir karakter taşır (Saatçi, 1997).

Halk mimarisi, içinde yer aldığı çevreye uyumlu, gösterişsiz ve sade olan yapılardır. Bunun en önemli nedeni, endüstriye dayalı yapay malzemelerin değil, doğal malzemelerin kullanılmasıdır. İddiasız ve fonksiyonel olan bu mimari, estetik kaygılardan uzak, organik çevresi ile de bütünlük içindedir. Belirli yapı disiplin ve kurallarından azade olan halk mimarisi, bir bakıma inşa ve çevresel sınırlara bağlı olarak, belirli bir oranda özgürlüğü de simgelemektedir (Saatçi, 1997).

Halk mimarisini yazılı ve sözlü edebiyat ürünlerine benzeten mimari araştırmalar da vardır. Bu görüşe göre; geleneksel mimari ile halk mimarisi, tıpkı sahibi bilinen yazılı edebiyatla, anonim olan sözlü yani şifahi edebiyat ürünlerine benzetilebilir. Halk mimarisinin yaratıcısı, ya sahibi ya da ona en yakın yapı ustasıdır. Kendi yapısının mimarı olan bu kişi, profesyonellikten uzak, tıpkı bir naif ressam kimliğindedir. Bu yüzden gelişmemiş detaylar, yalın biçimde kullanılan malzemeler, halk mimari ürünlerinde kolaylıkla fark edilebilir. Halk mimarisi, uzun yılların deneyimi ile ortaya çıkan geleneksel mimariden bu noktada ayrılır (Saatçi, 1997).

Sanat tarihinde halk mimarlığı, daha çok çevresel, sosyal ve kültürel etkenlerle oluşmuş yöresel özellikleri ağır basan mimarlık olarak tanımlanmıştır (Karpuz, 2002). Halk biliminde ise yapım teknikleri babadan oğula usta çırak ilişkisi içerisinde kuşaktan kuşağa aktarılan anonim mimarlıktır. Estetik ve lüksten çok işlevsel kaygıların ve rasyonel çözümlerin ağır bastığı; yapılışları itibariyle içerisinde yer aldığı iklim, coğrafya ve doğa ile uyumlu eserleri kapsamaktadır. Bu mimari ürünleri, merkezi idarenin ya da toplumun ortak eğilimlerinden kopuk elitist sınıfların otorite, güç, zenginlik ve ihtişamlarını simgeleyen; bir parça da olsa "ölümsüzlük iksirinden" pay almayı uman mimari yapıtlardan kesin olarak ayrılmaktadır (Davulcu, 2015).

Diğer bir halk bilimciye göre halk mimarisi, halkın kendisi için oluşturduğu nesnel yaşam çevresidir. Halkın değer yargılarını, dünya görüşlerini, gelenek-görenek ve inanç sistemlerini, aile ve akrabalık bağlarını, komşuluk ilişkilerini anlamada ve anlatmada kaynaklık

eden en önemli verilerden biridir. Bulunduğu yörenin tipik malzemesi ile inşa edildiğinden, aynı yöresel koşulları taşıyan, aynı jeolojik yapıya sahip yerlerde aynı tip yapılara rastlanır. Ayrıca anıtsal amacı olmayan ve anonim bir yapıya sahip olan bu mimari, özel mimarlar tarafından değil, yerel sahipleri veya yerel ustalarla yapılmaktadır. Bu nedenle "anonim mimari" olarak ta bilinir (Balıkçı, 1997).

Halk mimarlığı ya da kırsal mimarlık, bir tasarım metodolojisine bağlı, eğitimli profesyonel mimarlar tarafından değil, gündelik yaşamın içinden gelen yapı ustaları tarafından inşa edilen yapıları ifade eder. Zaman içinde evrilir, yapıdan yapıya değişir ve durağanlıktan uzak bir faaliyettir. Bu evler doğal çevreleriyle olağanüstü bir uyum içindedir ve çevreye olumsuz bir etkileri hemen hemen yoktur (ÇEKÜL, 2012).

Halk mimarisi, halkın kendisi için oluşturduğu nesnel yaşam çevresidir. Buna göre meskene yardımcı yapılarla (ambar, samanlık, ahır, kiler, tandır evi, serender vb.) köyün ortak kullanım alanları (köy odası, kahve, değirmen, çeşme, yol, köprü, tekke, türbe, mezarlık vb.) halk mimarisi içerisinde incelenmektedir. Halk mimarisi bu bütünlük içerisinde incelendiğinde; söz konusu toplumun bazı değer yargıları, aile ve akrabalık ilişkileri, komşuluk ilişkileri, gelenek görenek ve inançları, sosyal ve toplumsal organizasyon hakkında bilgi veren en önemli kültür ögesi olarak karşımıza çıkmaktadır (T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı).

Modern/Şehirsel Mimari

Mimari literatürde ağırlığını hissettiren modern/şehirsel mimari, 18. yüzyıl ortalarında başlayan Endüstri Devriminin içerdiği teknik, sosyal ve kültürel değişimlerle birlikte ortaya çıkan, yeni malzeme ve tekniklerin gelişiminin mühendisler ve teknisyenlerin önderliğinde binalarda uygulandığı yeniliklerdir (Dostoğlu, 1995). Kavramsal olarak modern mimari sadelik, yalınlık, işlevsellik (form işlevi takip eder) ve gelenekten kopuş, kelime veya kelime gruplarıyla beraber anılmaktadır. Bu kavramsal ortaklıkların tasarıma yansımasıyla geometrik şekillerden oluşan yalın cepheler, şeffaflık, sağır cepheler, dolu boş oranı, iç ve dış mekân arasında görsel bağ, planın cepheye yansıması gibi biçimsel ortaklıklar ortaya çıkmıştır (Ötkünç, 2012).

Modern mimari terimi ise, 19 ve 20. yüzyılda üretilmiş, kimi yönlerden tutum ve biçim ortaklıkları gösteren yapıları, bunların içinde gruplaştığı farklı davranış, akım ve yönelimlerle, onları var eden düşünsel arka planı nitelemektedir (Tanyeli, 1997,1286; akt. Özyalvaç, 2013). Toplum temelinde genellikle "belirginlik, düzgünlük, saf biçimler, bütünlük, arınmışlık, yalınlık" ifadeleri ile açıklanır. Çünkü modernizm döneminde mimarlıkta mekân anlayışında fonksiyon/işlev ön plandadır. Bu, yaşanılan sanayi devrimi sonrası dönemin ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel koşullarının doğal bir sonucudur. Çünkü dönem boyunca ortaya çıkan ekonomik, sosyal sıkıntıların, konut sorununun, yeni yaşam koşullarının aşılması, bu ilkelerin öngördüğü mimari tutumla olanaklıdır (Sezgin, 2005).

Ayrıca bu mimari, yeni yaşam kültürünün farklılaşan yönlerini yansıtan, günün ileri teknolojilerinin kullanımıyla üretilen malzemeler ve yeni uygulanmaya başlayan yapım sistemleri ile inşa edilen sağlıklı, hijyenik yapıların mimarisidir. Değişen toplumsal ihtiyaçlara göre üretilen ve sıradan olmanın tercih edildiği tasarımlardır. Anıtsallık, ağırlık, koruyuculuk ve dayanıklılığın yerine, şeffaflık, açıklık, hafiflik ve geçiciliği yansıtan mimarlık ürünleridir. Bu ürünler, ikon ya da anıt olarak değil, aksine sıradan olana, kitlelerin ihtiyaçlarına cevap vermek için tasarlanmışlardır (Omay-Polat & Can, 2008).

Öte yandan modern mimarlık, etik, teknik ve estetik parametreler olmak üzere üç grup etken üzerinden açıklanabilecek bir harekettir. Bu hareketin niteliği "çağa karşı duyulan sorumluluk" yani mimarları teknolojik gelişme ülküsüne karşı sorumlu tutan mimarlıktır. Bu nedenle her modern mimar kuşağı, teknik gelişmeleri mimarlığa uygulamayı bir ahlaki zorunluluk gibi ele almıştır. Böylece modern mimarlık, çağdaş teknolojinin mimarlığa uyarlanması olmuştur (Özyalvaç, 2013). Ayrıca, tarihsel biçimlerin egemenliğinden sıyrılmış, yeni yapı malzemeleri ile yapım yöntemlerini benimseyen, gelenek ve üslupların belirleyiciliğinden uzak, çağdaş ve yalın yeni bir mimari anlayış olmuştur (Birol, 2006). Bu anlayış, süslemeden arınmış sadelik, işlevin formda ifadesi teknolojiye inanç, tarihsel referanslardan arınmış evrensel çözümleri ilke edinen (Dostoğlu, 1995), şeffaf, lineer düzende, aydınlık iç mekân tasarımı, açık şeffaf kat planları, teknolojik, tarihe öykünmeden kurtulmuş, mimari çözümler olarak özetlenen (Yaldız & Sayar, 2016), diğer endüstriyel ürünler gibi fonksiyonel bir obje olarak değerlendirilen mimarlık (Dostoğlu, 1995) olup, mekân gereksinmelerini, yeni yapı malzemelerinin olanaklarından da yararlanarak çözüme ulaştırmak için çok köklü mekân oluşturma ve mekânları ilişkilendirme söylemi olan bir tasarım düşüncesidir (Eyüce, 2011).

Aynı zamanda modern/şehirsel mimarlık bir düşünme biçimidir. Bu yüzden modern mimarlık için geçerli olabilecek tanım, "yeni bir mimarlık" ya da "mimarlığa yeni bir yaklaşım" olarak yapılabilir. Yeni mimari, geçmişi ve geçmişin ürünü olan klasisizmi reddeder. Yeniyi oluşturmak için "tabula rasa" anlayışıyla geçmişe bir sünger çeker. "Yeni"nin öncü olduğu, "Avangard"ı hedefleyen, gözü gelecekte ve bir devingenlik fikri mimarisidir (Eyüce, 2011).

Neticede modern mimari anlayışı, 19. yüzyılda gerçekleşen endüstri devriminin yol açtığı gelişmelere dayanan ve 20.yy.'ın ilk yarısında yaygınlaşan, çağının gereksinmelerine, sanat anlayışına ve yapı teknolojisine uygun dolaysız çözümler arayan mimarlıktır. Bu mimarlık, konusu ve malzemesiyle geçmişin üsluplarından farklı, taklide ve seçmeciliğe dayalı akademizmden, eskiye dönük abartmalı dekoratif mimarlıktan uzaktır. Artık önceki dönemlerden farklı olarak, konut yepyeni bir anlam ve boyut kazanmış, betonarme, çelik türleri, alüminyum ve camın yepyeni olanaklar ile kullanımıyla havaalanı, hangar gibi yapı türleri birçok endüstri ve yapı spor tesisi mimarlığın sözlüğüne girmiştir (Hasol, 2005, 326).

18. yüzyıl ortalarında başlayan Endüstri Devriminin içerdiği teknik, sosyal ve kültürel değişimlerle birlikte ortaya çıkan modern/şehirsel mimari ise yeni malzemeler ile mühendisler ve teknisyenlerin geliştirdiği tekniklerin ürünü olmuştur. Geçmişi ve eskiyi reddeden, yeni yaşam kültürünün farklılaşan yönlerini yansıtan bu mimaride, gelenekten kopuş iç ve dış mekânda farklı şekil ve biçimlerde kendini yansıtmıştır. Modern mimarlığın çağdaşlığı kuşkusuz onu meydana getiren teknoloji ile ilintilidir. Çünkü modern mimarlar gelişen teknolojinin mimariye uyarlanmasını kendilerine adeta bir ödev olarak görmüşlerdir. Böylece bu mimari yeni arayış ve gelişmelere sürekli açık ve geleceği hedefleyen bir özellik kazanmıştır. Dolayısıyla bu mimarlığı, düşünmenin bir ürünü olarak ta görmek mümkündür.

Geleneksel Mimari

Geleneksel mimari, toplumun özelliklerini yansıtan çekici bir ürün olarak kabul edilir. Bir yandan o kültürün bölgesiyle ilişkisini gösterirken, diğer yandan dünyanın kültürel çeşitliliğini yansıtması bakımından önemlidir. Hem çağdaş yaşamın ilgi odağı hem de toplum geçmişinin bir belgesidir. İnsan eseri ve kendi zamanının ürünüdür (ICOMOS, 1999).

Mimari literatürde ise; toplumun çeşitli gereksinimlerinin ve sorunlarının yöresel olanaklarla karşılanmasının ürünü (Sözen, 2001), rant kaygısı olmadan kültürel bir bütünlük arayışında; çevreye, doğaya ve insanlara duyarlı ve saygılı bir perspektif içinde inşa edilen (Kuban, 2002), teorik veya estetik gösterişten uzak, bulunduğu çevreye ve iklime uygun başkalarına ve çevreye saygılı, sınırlı bir ifade yelpazesi ile bir katılımcı sahibidir (Rapoport, 1969). Amaç kullanıcıları için daha rahat ve samimi mimari üretmektir. Bu nedenle, geleneksel mimari (mimar olmayan mimari) sürdürülebilir kalkınma modellerine de dahil edilen mimaridir (Kacher & Zermout, 2016). Ayrıca insanların ortak bir akıl etrafında belirledikleri temel ihtiyaçları ile kültürel uzlaşılarını bir pota içinde eriterek, mekânsal örüntülerin çerçevesini oluşturmayı tercih edilen gelenekten referans alan ve temelde de kırsal yaşamın toplumsallığını dışa vuran, sanayileşme öncesi kültürlerin yansıması olan ortak bir aklın iradesini ortaya koyan mimaridir (Sami, 2016, 1150). Kuramsal ve estetik iddiaları bulunmayan, çevresine ve bölge iklimine uyum gösteren, başka kişilere ve onların konutlarına ve dolayısıyla doğal veya insan yapısı tüm çevreye saygı gösteren, belli bir düzen içinde değişikliklere yer veren, çevresel etkileri ustaca kendi yararına kullanabilen ve kullanırken tüketmeyen yapılardır (Şenoğlu, 2003).

Halk bilimi görüşüyle birçok alt metinden oluşan bu mimari, bir görsel metin özelliğindedir. Barınma işlevini karşılamasının yanı sıra, kendi içinde kültürel birçok alanı yansıtmaktadır. Bu nedenle geleneksel mimariyi, yaşam biçimlerini, inançları, geçim kaynaklarını, sosyal alanları aktaran birer görsel metin olarak okumak mümkündür. Tıpkı sözlü kültür ürünleri gibi kendi hikâyelerini anlatma yetisine de sahip mekânlardır ve kendilerine özgü kodları, sözsüz bir biçimde görsel olanı kullanarak aktarırlar (Basat-Metin, 2014).

Geleneksel Halk Mimarisi /Geleneksel Kırsal Mimari

Geleneksel halk mimarisi yapıları daha çok kırsal kesimlerde nüfusun az olduğu çevrelerde üretilen meskenleri kapsamaktadır. Coğrafi literatürde geleneksel halk mimarisi, mimarı olan usta ve kalfalar aracılığıyla, yaratıcısı olan toplumun yaşam tarzını, toplumsal ilişkilerini, üretim ve tüketim biçimlerini, inanış ve geleneklerini en yalın biçimde ortaya koyan, kültürlerin ve geleneklerin nesilden nesle aktarıldığı, belli bir yöresel çevrede yaşayan bir halkın kalıtsal özellik kazanmış, geleneksel değerlerini uzun yıllar boyunca meskenlerinde yansıttığı mimaridir. Bu noktada halk mimarisinden de ayrılmaktadır (Manav, 2018).

Mimari literatürde geleneksel halk mimarisi, değişik zamanlarda ortaya çıkan tutkuların ürünü olmayan, evrensel doğrular taşıyan, çoğu zaman toplumsal yapının değişmesi ve gelişmesine olanak verecek düzeyde esnek, pazar ekonomisinin egemen olduğu toplumlardaki bina yapım süreçlerinin (araç-gereçler, yapım yöntemleri, çatı örtüleri vb.) gerektirdiği süreksizliğe karşın, çok belirgin bir devamlılık sergileyen, insanın doğa ile olan doğrudan deneyimlerinin ürünü, başkalarına ve çevreye saygılı mimaridir (Şenoğlu, 2003).

Halk biliminde ise; yaratıldığı çağın ve çevrenin sunduğu teknik, malzeme ve bilgi birikimi ile halkın ihtiyaçlarına göre şekillenip biçimlenen; yaratıcısı olan toplumun yaşam tarzını, toplumsal ilişkilerini, üretim ve tüketim biçimlerini, inanış ve geleneklerini en yalın biçimde ortaya koyan kültürel bir olgudur (Davulcu, 2015). Bu yapılarda barınmanın ötesinde, kültürün şekillendirdiği bir yaşam alanı vardır. Doğanın verdiklerine karşı, insanın üretimi olarak "kültür", mimari yapıların şekillenişinde de etkili olmuştur. Ağaç kovuğu ve mağaralardan, taşınabilir barınaklara, kolay üretilebilir yapılara, malzeme ve teknik açıdan uzun ömürlü yapılara doğru bir dönüşüm gerçekleşmiştir. Bu dönüşümün kültürü oluşturan tüm özellikler ve değerlerden etkilenerek gerçekleştiği de aşikârdır. Aynı zamanda halk mimarisinde olduğu gibi geleneksel halk mimarisi yapıları da yardımcı mekanlarla bir bütün oluşturmuşlardır (Oğuz vd., 2007).

Literatürde halk mimarisi ve geleneksel halk mimarisinin özelliklerine bakılınca bir birine çok yakın sonuçlara ulaşılmaktadır. En ayırıcı özellik, geleneksel halk mimarisinde diğer koşullarla birlikte kültürün ağırlıklı olarak kendisini hissettirmesidir. Benzer yakınlık geleneksel mimari ve geleneksel halk mimarisi arasında da görülmektedir. Geleneksel mimarinin etkisi ve dağılış alanı daha genel özellik göstermektedir. Bu bazen bir ülke bir bölgeye özgü mimari olabilmektedir. Geleneksel halk mimarisi ise daha küçük ölçekli ve yöresel karakterdedir (Manav, 2018).

Sonuç ve Değerlendirme

İnsanın doğumuyla birlikte ihtiyaç hissettiği, yerleşmelerin de çekirdeği olan meskenler, içinde bulunduğu çevreye ve kullanıcısının tercihi ile kullanılan malzeme çeşidi, yapım tek-

nikleri ve çeşitli kısımlarının düzeni bakımından çok farklı görünümler sergileyerek, kırsal, şehirsel ve geleneksel olarak farklı tip ve şekillere bürünmüşlerdir. Büründükleri tip ve şekillere özgü isimler alarak ta kavramlaşmışlardır. Farklı nitelikte olan bu meskenler, mimari/mimarlık sayesinde belirli ölçülere dayanarak, estetik ve sanatsal değer katılarak inşa edilmişlerdir. Mimari, her zaman mekân düzenleme eylemi ile birleşen; yaşamı kolaylaştırma ve yaşamın biçim haline getirilmesine denk gelen tanımı ile mekânlara estetik değer de katarak bu alanları daha yaşanabilir kılmaktadır.

Meskenlerin ve onları yaşanır kılan mimarilerinin hayatın bir parçası olması, coğrafyanın da dahil olduğu beşeri disiplinlerde yer almalarında etkili olmuştur. Hatta coğrafyanın birçok disiplinle ortak yönünün olması, meskenler ve mimarilerinin kavramlarında diğer disiplinlerle ortak görüşler geliştirmesine şans tanımıştır. Ancak mimari/mimarlık kavramlarının disiplin dağılımı meskenlere göre daha dar çerçevede kalmıştır. Mesken kavramına birçok disiplinde rastlanırken, mimari/mimarlık kavramına, mimarlıkla bağlantılı disiplinlerde rastlanmıştır. Çünkü mimarlık, bir yapı yapma sanatıdır ve mimar olarak adlandırılan ehil kişiler tarafından meydana getirilmektedir. Bu nedenle de mimarlıkla ilgili kavramların disiplinler arasındaki yelpazesi mesken kavramlarına göre daha dar kalmaktadır.

Yerel malzeme ve yerel kültürle şekil alan meskenler kırsal (halk) meskenlerdir. Bu meskenlerin mimarisi, çoğu zaman halkın anonimleşerek ürettiği ve yöresel karakterde olan mimaridir. Modern meskenler ise küreselleşmenin bir getirisi olan ve eskiyi/geleneği yok ederek tüm dünyada aynılaşan mesken formları üreten modernleşmenin ürünleridir. Bu meskenlerde coğrafyanın beşeri yönü öne çıkmaktadır. Modern meskenlerde mimari; eğitimli, sürekli yeniliklere açık olan uzman kişiler tarafından çağın gereksinimlerine cevap verecek şekilde üretilmektedir. Her ne kadar modernleşme, eskiyi/geleneği yok ederek tehdit etse de yayıldığı süreçte giremediği kırsal ve yerel çevrelerdeki ananeleşmiş meskenlerin geleneksel kimlik kazanmasına öncülük etmiştir. Geleneksel meskenlerin mimari biçimi ise gösterişten uzak, halkın kendini yansıtan, özellikle de halkın kültürünün gene halkın yapı ustalarıyla yansıtıldığı mimari biçimdir.

Görüldüğü üzere, literatürden halk mimarisi ve geleneksel halk mimarisinin özellikleri arasında birbirine çok yakın sonuçlara ulaşılmıştır. Halk mimarlığında birbiriyle hiç bağlantısı olmayan yerlerin bile mimarlıkları benzeyebilir çünkü doğaya ve çevreye bağlılık ön planda olduğu için malzeme her yerde aynıdır. Ama geleneksel halk mimarisi öyle değildir. Çünkü geleneksel halk mimarisinde diğer koşullarla birlikte kültürün ağırlıklı olarak kendisini hissettirdiği sonucuna ulaşılmıştır (Manav, 2018). Nitekim belli bir yöresel çevrede yaşayan herhangi bir halk, kalıtsal özellik kazanmış geleneksel değerlerini uzun yıllar boyunca meskenlerinde yansıtmayı başarmıştır. Bu nedenle geleneksel halk mimarisi, halk mimarisinden ayrı değerlendirilmelidir.

Benzer yakınlığa geleneksel mimari ve geleneksel halk mimarisi arasında da rastlansa da geleneksel mimarinin etkisinin ve dağılış alanının daha genel özellik gösterdiği, bu dağılışın bazen bir ülke bir bölgeye özgü mimariyi karakterize ettiği, geleneksel halk mimarisinin ise daha küçük ölçekli ve yöresel karakterde olduğu tespit edilmiştir (Manav, 2018). Belki de geleneksel halk mimarisinin kendi yöresine özgü olması ona yöresel bir kimlikte kazandırabilecektir.

Kaynakça

Aran, K. (2000). *Barınaktan öte: Anadolu'da kır yapıları.* Ankara: Tepe Mimarlık Kültürü Merkezi.

Arseven, C. E. (1966). *Sanat ansiklopedisi,* (2. Baskı, Cilt 3. Fasikül 14). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Arseven, C. E. (1983). *Sanat ansiklopedisi,* (5. Baskı, Cilt 1. Fasikül 1). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Asımgil, B., & Erdoğdu, F. (2013). *19. ve 20. yüzyıl Ayvalık konut mimarisi ve genel özellikleri 1.* İstanbul: Özgül Matbaacılık (Ayvalık Ticaret Odası).

Aytuğ, A., & Eryurtlu, F. (1999). Geleneksel Konut Stokunun Sosyo-Kültürel ve İşlevsel Süreklilik Bağlamında Değerlendirilmesi. Çağlar Boyunca Anadolu'da Yerleşim ve Konut Uluslararası Sempozyumu Bildirileri, (İstanbul-Türkiye, 5-7 Haziran 1996), 59-62. Ege Yayınları.

Ayverdi, İ. (2006). *Misalli* büyük Türkçe sözlük, (2. Cilt, s. 2026). İstanbul: Mas Matbaacılık A.Ş.

Balıkçı, G. (1997). Rize-Pazar-Akbucak köyü halk mimarisine fonksiyonel bir yaklaşım. V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi: Maddi Kültür Seksiyon Bildirileri Kitabı (Ankara-Türkiye, 5. 1997),73-92. T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.

Basat-Metin, E. (2014). Görsel bir metin olarak geleneksel mimariye bakmak. *Millî Folklor*. 26(104),138-150. Ankara. http://www.millifolklor.com/PdfViewer.aspx?Sayi=104&Sayfa=135 (Erişim Tarihi: 20.07.2017).

Bektaş, C. (2001). *Halk yapı sanatı.* İstanbul: Literatür Yayıncılık.

Beyhan, Ş. G. (2007). Tarihi Burdur evlerinin ev pansiyonculuğu kapsamında değerlendirilmesi ve Burdur turizmine katkıları. 1. Burdur Sempozyumu Bildiriler Kitabı (Cilt: 2), (Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur-Türkiye, 16-19 Kasım 2005),1398-1403. Burdur: Fakülte Kitabevi.

Birol, G. (2006). Modern mimarlığın ortaya çıkışı ve gelişimi. *Megaron; Mimarlar Odası Balıkesir Şubesi Yayını (Ekim).* 3-16. Balıkesir https://www.academia.edu/12182194/Modern_Mimarl%C4%B1%C4%9F%C4%B1n_Ortaya_%C3%87%C4%B1k%C4%B1%C5%9F%C4%B1_ve_Geli%C5%9Fimi (Erişim Tarihi: 04.02.2019).

Brunhes, J. (1925). *La géographie humaine.* Paris.

Cansever, T. (2012). *İslam'da şehir ve mimari. İstanbul: Timaş Yayınları.*

Corbusier, L. (1999). *Bir mimarlığa doğru.* Yapı Kredi Yayınları. İstanbul.

Çekül (2012). *Anadolu'da kırsal mimarlık*. Bursa: Çekül Vakfı Tarihi Kentler Birliği Yayınları. http://www.tarihikentlerbirligi.org/wp-content/uploads/AnadoludaKirsalMimarlik-Ekitap.pdf (Erişim Tarihi: 09.11.2016).

Davulcu, M. (2015). Ormana yöresi geleneksel konut mimarisi ve yapıcılık geleneği. *Kalemişi-Geleneksel Türk Sanatları Dergisi*. 3(5), 47-96. Ankara. http://www.kalemisidergisi.com/makale/pdf/1430287376.pdf (Erişim Tarihi: 06.06.2015).

Doğanay, H. (1997). *Türkiye beşeri coğrafyası.* İstanbul: Erzurum Milli Eğitim Basımevi.

Dostoğlu, T. N. (1995). Modern sonrası mimarlık anlayışları. *Mimarlık*-263, 46-50 http://dergi.mo.org.tr/dergiler/4/443/6432.pdf (Erişim Tarihi: 14.07.2019).

Duncan, J. S., & Lambert, D. (2004). Landscapes of home. In J.S. Duncan & N. C. Johnson & R. H. Schein (Edt). A companion to cultural geography (382-403). USA: Blackwell Publishing Ltd. http://www.fhpv.unipo.sk/~bucher/D.pdf (Erişim Tarihi: 17.09.2017). 382-403

Eyüce, A. (2011). Modernlik ve Türkiye'de modern mimarlık. *Mimarlık- 361.* http://www.mimarlikdergisi.com/index.cfm?sayfa=mimarlik&DergiSayi=375&RecID=2843(18.07.2019).

Göğebakan, Y. (2015). Karakteristik bir değer olan geleneksel Türk Evi'nin oluşumunu belirleyen unsurlar ve bu evlerin genel özellikleri. İnönü Üniversitesi Kültür ve Sanat Dergisi.*1*(1), 41-55. http://dergipark.ulakbim.gov.tr/ijca/article/view/5000079464/0 (Erişim Tarihi: 29.10.2015).

Gök, Y., & Kayserili, A. (2013). Geleneksel Erzurum evlerinin kültürel coğrafya perspektifinden incelenmesi. *Doğu Coğrafya Dergisi.18*(30), 175-216. Erzurum. http://dergipark.ulakbim.gov.tr/ataunidcd/article/view/1021010002 (Erişim Tarihi: 24.05.2016).

Göney, S. (1973). Büyük Menderes bölgesinde köy meskenleri. İstanbul Üniversitesi Coğrafya Enstitüsü Dergisi. 10(18-19), 307-337. İstanbul.

Gregory, D., Johnston, R., Pratt, G., Watts, M., & Whatmore, S. (Ed.) (2009). *The dictionary of human geography* (5th ed., 339-342). USA: Wiley-Blackwell.

Güngördü, E. (2011). Üniversiteler için Türkiye'nin *beşeri ve ekonomik coğrafyası* (5. Basım). Ankara: Nobel Yayıncılık.

Hasol, Doğan (2005). *Ansiklopedik mimarlık sözlüğü* (9. Baskı). İstanbul: Yem Yayın.

ICOMOS (1999). *Charter on the built vernacular heritage, Ratified by the ICOMOS 12th General Assembly, in Mexico.* https://www.icomos.org/images/DOCUMENTS/Charters/vernacular_e.pdf (Erişim Tarihi: 15.03.2017).

İmamoğlu, V. (2010). *Gesi evleri. Ankara:* Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

İncedayı, D. (2004). *Adadan odaya*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

İşler, E., & Aras, R. (2013). Kastamonu merkez, Daday ve Safranbolu geleneksel T**ürk evi tavanları.** *Akdeniz Sanat Dergisi*. 6(11), 166-180. Antalya. http://dergipark.ulakbim.gov.tr/akdenizsanat/article/view/1103000571(Erişim Tarihi: 25.09.2017).

İzbırak, R. (1996). *Türkiye II.* İstanbul: milli eğitim bakanlığı yayınları, Öğretmen Kitapları Dizisi: 197.

Jones, J. C. (1970). *Design methods.* London: John Wiley & Sons.

Kacher, S., & Zermout, H. (2016). Environmental implication of the Algerian traditional house. *Management of Environmental Quality: An International Journal*. 27(3), 338-347. http://www.emeraldinsight.com/doi/pdfplus/10.1108/MEQ-04-2015-0063 (Erişim Tarihi: 05.06.2017).

Karpuz, H. (2002). Konya'da halk mimarisi. *Erdem, İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi.* 13(38), 223-257. Ankara. https://www.academia.edu/12544574/Konyada_Halk_Mimarisi (Erişim Tarihi: 05.10.2017).

Kayserili, A., & Altaş, T. N. (2010). Horasan ilçesindeki kır meskenlerinin kültürel coğrafya bakış açısıyla incelenmesi. *Doğu Coğrafya Dergisi. 15*(23), 81-102. Erzurum. http://e-dergi.atauni.edu.tr/ataunidcd/article/view/1021006954 (Erişim Tarihi: 24.05.2016).

Kazmaoğlu, M., & Tanyeli, U. (1979). Anadolu konut mimarisinde bölgesel farklılıklar. *Yapı.* 33(13), 29-41. İstanbul.

Kırıkçı, R., & Büyükçolak, İ. (1993). *Bizim evlerimiz.* İstanbul: Katibim Yayınları.

Köse, A. (2007). Balıkesir çevresinde geleneksel kırsal avlu peyzajı ve değişimi. *Doğu Coğrafya Dergisi. 12*(18), 7-38. Erzurum.

Kuban, D. (1995). *Türk "hayatlı" evi*. İstanbul: Ziraat Bankası Kültür Yayını.

Kuban, D. (2002). *Mimarlık kavramları: Tarihsel perspektif içinde mimarlığın kuramsal sözlüğüne giriş* (6. Baskı). İstanbul: Yapı Endüstri Merkezi Yayınları.

Manav, K. (2018). Geleneksel bir mesken tipinin turizmde çekicilik potansiyelinin araştırılması: Düğmeli Evler Örneği (Akseki Dağlık Çevresi/Antalya). Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale.

Manav, K. (2019). *Batı Toroslar'da geleneksel mimarinin miras değeri: Düğmeli evler.* Ankara: Gece Akademi.

Manav, K., & Çalışkan, V. (2017). Geleneksel bir mesken tipinin turizmde çekicilik potansiyelinin araştırılması: "Düğmeli evler" Antalya örneği. *Doğu Coğrafya Dergisi. 22*(37), 215-240.Erzurum.

Maslow, A. H. (1970). *Motivation and personality* (2. Baskı). New York: Harper and Row.

Mimdap Org. (27.08.2015). Mimar portreleri, bir modernist usta: Le Corbusier. http://www.mimdap.org/?p=175149 (Erişim Tarihi: 18.12.2019).

Oğuz, M. Ö. (2008). Çağdaş kentin kültürü ve somut olmayan kültürel miras. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA).

Oğuz, M. Ö., Metin, E, & Mormenekşe, F. (2007). *Türkiye'de 2003 yılında yaşayan geleneksel mimari.* Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Halkbilimi Araştırma ve Uygulama Merkezi (THBMER) Yayınları: 10. https://www.google.com.tr/search?q=t%C3%BCrkiyede+2003+y%C4%B1l%C4%B1nda+ya%C5%9Fayan+geleneksel+mimari&rlz=1C1GTPM_enTR753TR753&oq=t%C3%BCrkiyede+2003+y%C4%B1l%C4%B1nda+ya%C5%9Fayan+geleneksel+mimari&aqs=chrome..69i57.14138j0j8&sourceid=chrome&ie=UTF-8 (Erişim Tarihi: 29.05.2015).

Omay-Polat, E. E., & Can, C. (2008). Modern mimarlık mirası kavramı: tanım ve kapsam. *Megaron; Yıldız Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi E-Dergisi. 3*(2), 177-186. İstanbul. http://www.journalagent.com/megaron/pdfs/MEGARON-07078-ARTICLE-POLAT.pdf (Erişim Tarihi: 04.02.2019).

Ötkünç, A. (2012). Modernist bir ilk yapıt: mimar Maruf Önalın'ın Dr. Fahrettin Belen evi. *Tasarım ve Kuram Dergisi*. 8(13), 82-92. İstanbul. http://tasarimkuram.msgsu.edu.tr/index.php/tasarimkuram/article/view/159/199 (Erişim Tarihi: 14.07.2019).

Özyalvaç, A. N. (2013). Mimarlıkta modernite kavramı ve Türkiye. *FSM İlmi Araştırmalar, İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi.* (1), 294-306. İstanbul http://oaji.net/articles/2015/1621-1423469552.pdf (Erişim Tarihi: 04.02.2019).

Paul, H, & Chombbart, de L. (1968). *Aile ve mesken konusunda Fransız mimarlarının bugünkü eğilimleri*, (Çev. Ayda Yörükan). Ankara: İmar ve İskan Bakanlığı Mesken Genel Müdürlüğü Sosyal Araştırma Dairesi.

Perker, S., & Akıncıtürk, N. (2010). The problem of adopting traditional house for today: Example of Bursa. *E-Journal of New World Sciences Academy.* 5(4), 628-638. http://dergipark.gov.tr/download/article-file/186295 (Erişim Tarihi: 29.10.2015).

Rapoport, A. (1969). *House form and culture.* London: Prentice Hall İnc.

Rudofsky, B. (1965). Architecture without architect**:** a short introduction to non-pedigreed architecture. New York: Doubleday & Company, Inc. Garden City. http://designtheory.fiu.edu/readings/rudolfksy_awa.pdf (Erişim Tarihi: 21.07.2017).

Saatçi, S. (1997). Halk mimarisinin halkbilim açısından değerlendirilmesi. *V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi: Maddi Kültür Seksiyon Bildirileri Kitabı*. 343-345. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.

Sami, K. (2016). Bizim diyardan uzak bir diyara: yer, zaman ve toplumsal dönüşüm bağlamında kırsal mimarlık. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi. 9*(43), 1149-1158.

Sezgin, F. (2005). Mimarlığın geleceği üzerine kestirimler. *Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Dergisi.* Isparta. 9-(3). 1-8. Isparta. https://dergipark.org.tr/download/article-file/193585(Erişim Tarihi: 04.02.2019).

Sezgin, H. (2006). Yöresel konut mimarisi ve Türkiye'deki örnekleri hakkında. *Tasarım + Kuram Dergisi. 3*(4),1-20. İstanbul. http://tasarimkuram.msgsu.edu.tr/index.php/tasarimkuram/article/view/13(Erişim Tarihi: 25.12.2016).

Şener, H. (1991). Alanya'da geleneksel konutlar ve yeni konut uygulamaları. Türk Halk Mimarisi Sempozyumu Bildirileri Kitabı. (Selçuk Üniversitesi, Konya-Türkiye, 5-7 Mart 1990), 185-199. Ankara: Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma Dairesi Yayınları.

Şenoğlu, N. (2003). Geleneksel mimarlık. *Ege Mimarlık Dergisi.* 4(48), 45-48. İzmir. http://www.egemimarlik.org/48/44-48.pdf (Erişim Tarihi: 29.10.2015).

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı. *Halk mimarisi* http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR,80990/halk-mimarisi.html (Erişim Tarihi: 21.02.2017).

Tanoğlu, A. (1969). *Nüfus ve yerleşme*. İstanbul: İstanbul Üniv. Yay. No: 1183, Edebiyat Fak. Coğrafya Enst. Neşriyatı. No: 45.

Tanyeli, U. (1997). Modern mimarlık. Eczacıbaşı sanat ansiklopedisi (Cilt II. s. 1286). İstanbul: Yem Yayınevi.

Tolun-Denker, B. (1977). *Yerleşme coğrafyası; kır yerleşmeleri.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.

Tunçdilek, N. (1967). *Türkiye iskan coğrafyası, Kır iskanı (köy-altı iskan şekilleri).* İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, No: 1283, Coğrafya Enstitüsü Yay. No: 49.

Tümertekin, E, & Özgüç, N. (2014). *Beşeri coğrafya; insan, kültür, mekan* (14. Baskı). İstanbul: Çantay Kitabevi.

Türkçe Sözlük A-Z'ye (11. Baskı, 1. Cilt, s. 1358; 1685) (2011). Ankara: T. D. K.

Warf, B. (2006*).* Home. In encyclopedia of human geography (Vol.1, pp. 225). U.S.A: SAGE Publications, Inc.

Yaldız, E., & Sayar, G. (2016). Modernizmin mimariye yansıması ve 20. yüzyıl Konya modern mimarlığı. *Journal of Art and Design (Online)*. 4(4), 63-89. https://www.researchgate.net/publication/309195197 (Erişim Tarihi: 04.02.2019).

Yeğin, A., & Badıllı, A., & Hekimoğlu, İ., & Çalım, İ. (1990). *Osmanlıca Türkçe ansiklopedik büyük lügat* (1. Cilt, s. 627). İstanbul: Türdav A.Ş.

Yüksek, İ., & Esin, T. (2013). Analysis of traditional rural houses in Turkey in terms of energy efficiency. *International Journal of Sustainable Energy.* 32 (6), 643–658. Taylor & Francis. https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/14786451.2013.769992 (Erişim Tarihi: 24. 09. 2019).

Ahmed Vefik Paşa ve Bursa'nın Modernleşmesi Üzerine Bir İnceleme

Kübra Uslu*

Öz: Osmanlı'nın dibâcesi olarak nitelendirilen Bursa; pek çok kültürle hemhal olmuş medeniyet kurucu bir şehir tasavvuru sunması, imparatorluğa giden yolda Osmanlı Devleti'ne ilk payitaht olması ve kadim ipek yoluna ev sahipliği yapmasıyla şehir ve kültür tarihimizde önemli bir alan ihtiva etmektedir. 19.yy'da Osmanlı Devleti'nin çeşitli alanlarda ortaya çıkan sorunlara çözüm olarak farklı disiplinlerde başlattığı modernleşme hareketlerinin şehirlere yansıması kaçınılmazdı. Bu doğrultuda modernleşme adımlarının uygulanacağı ilk şehirlerden biri 19.yy'da deprem ve yangınlarla harap hale gelen imparatorluğun eski görkeminin simgelerinden olan Bursa şehri olarak belirlenmişti. İlme ve farklı dillere olan istidadı, Türk-Batı sentezi ile yoğrulmuş düşünceleriyle önemli görevler ifa etmiş bir devlet adamı olan Ahmed Vefik Paşa, 1863 yılında Anadolu Sağ Kol Ciheti Müfettişliği ve 1879 yılında Bursa valiliği görevleri ile şehrin yeniden imarında önemli bir rol oynamıştır. Çalışmada Tanzimat dönemi modernleşme çabalarının şehirleri yönetim, mimari ve sosyal alanlarda nasıl etkilediği tüm boyutlarıyla tanımlanarak Ahmed Vefik Paşa'nın Bursa şehrindeki uygulamaları dönem-mekân-şahsiyet ekseninde ele alınmıştır. Modern bir şehir tasavvurunun uygulamaya konmasıyla birlikte şehirde yeni yapılar, restorasyonlar ve ulaşım düzenlemeleri ile bu dönem Bursa şehir tarihinde hızlı bir mekânsal farklılaşmanın yaşandığı önemli bir aşamayı oluşturmaktadır. Ahmed Vefik Paşa'nın nevi şahsına münhasır karakteri ile klasik Osmanlı şehirlerinden biri olan Bursa'da meşruiyetini şehrin yeniden ihyası düşüncesi içinde üreten uygulamalarla, Bursa şehrinin modernleşmesinde önemli mekânsal değişimler meydana getirdiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Şehir, Modernleşme, Mimari, Bursa, Ahmed Vefik Paşa.

* Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yerel Yönetimler Bölümü, Yüksek Lisans Programı.
İletişim: kubrausluu@gmail.com

Giriş

18.yy'ın sonlarında başlayan ve 19.yy'da devam eden Osmanlı Devleti'nin çeşitli alanlarda ortaya çıkan sorunlara çözüm olarak farklı disiplinlerde başlattığı modernleşme hareketlerinin şehirlere yansıması kaçınılmazdı. Tanzimat'la birlikte başlayan süreçte Osmanlı şehir yönetiminin bozulan yapısı içerisinde işlerliğini kaybetmiş kurumlar tasfiye edilirken yerine yeni bir yönetim anlayışı yerleştirilmeye çalışılmıştır. Şehir yönetiminin değişmesi, mekân örgütlenmesinde de değişimi beraberinde getirmiştir. Tanzimat ile başlayan bu süreç Avrupa şehri örnekleminde Osmanlı'da öncelikli uygulama alanı olarak belirlenen şehirlerde yeni bir şehir tasavvurunun mekânda tatbik edilmesiyle görünürlük kazanmıştır.

Modernleşme adımlarının uygulanacağı ilk şehirlerden biri 1855 yılında meydana gelen deprem ve sonrasında yaşanan yangınlarla harap olan Bursa şehridir. Bursa şehrinin seçilmesinin temel sebepleri; Osmanlı'nın ilk başkenti, imparatorluğun eski görkeminin güçlü bir simgesi olması, 14. ve 15.yy.'da ilk beş Osmanlı hükümdarı döneminde şehre kazandırılan eserlerle Osmanlı şehirciliğinin en güzel örneklerinden biri olmasıdır.

Ahmed Vefik Paşa ilme ve farklı dillere olan istidadı, Türk-Batı sentezi ile yoğrulmuş düşünceleriyle önemli görevler ifa etmiş bir devlet adamı olmasından dolayı Bursa'nın modernleşme ile karşılaşmasını gerçekleştirecek isim olarak görevlendirilmiştir.1863 yılında Anadolu Sağ Kol Ciheti Müfettişliği görevi sebebiyle Hüdavendigâr eyaletinin teftişini yaparken eyaletin merkez livası olan Bursa'ya kazandırdığı hükümet konağı, hastane, Yeşilcami restorasyonu, Tophane'de Meydan-ı Osmanî'nin açılması, harap olan eserlerin yeniden yapımı, yollar ve yollar üzerinden genişleyen ticaret ağı ile şehrin klasik Osmanlı şehri siluetini hızlı bir değişime tabi tutmanın mihenk taşını oluşturmuştur. Görevinin 1 yıl sonra sona ermesinin ardından ikinci kez Bursa şehri ile karşılaşması 1879 yılına denk gelmiştir.1879 yılından 1882 yılına kadar sürecek olan Bursa valiliği görevinde, müfettişliği döneminde yaptığı uygulamalara devam etmesinin yanı sıra bu dönemde de birçok yapıyı şehir ile buluşturmuştur. Ahmed Vefik Paşa, Bursa'nın ulaşım ağının genişletilmesi, şehrin klasik mahalle dokusunun tüm hatlarıyla değiştirilmesi, çıkmaz sokakların kaldırılması ile başlanan süreç kamu sitesinin ilk nüvesi niteliğindeki hükümet konağı, hastane, belediye binası, tiyatro ve postane-telgraf binasının yapımı, göç hareketleri sonucu oluşan göçmenlerin yeni plan tipleriyle oluşturulmuş mahallelere yerleştirilmesi ve tüm sürecin şehrin hüviyetinde meydana getirdiği değişim ve dönüşümün şehirdeki uygulayıcısı, merkezi yönetimin temsilcisi konumundadır.

Çalışmanın amacı; 18.yy'ın sonunda başlayan 19.yy'da devam eden Osmanlı Devleti'nde modernleşme çabalarının şehirleri yönetim, mimari ve sosyal alanlarda nasıl etkilediği ve bu etkinin tüm boyutlarıyla tanımlanması ve bir örneklem üzerinden ortaya konmasıdır. Böylelikle Bursa'nın Tanzimat uygulamaları ile ahenkli bir biçimde yeni bir şehir hüviyetine büründürülmesinin imkânı dönem-mekân-şahsiyet ekseninde ele alınmaktadır.

Şehir ve Değişim

Osmanlı Şehri

"Şehir, insanın, hayatını düzenlemek üzere meydana getirdiği en önemli, en büyük fiziki ürünü ve insan hayatını yönelten, çerçeveleyen yapıdır." (Cansever, 1997, s. 109).Osmanlı şehri insanlık tarihinin müstesna bir kültürel aşamasıdır (Cansever, s.114). 13. yüzyılın sonlarında Anadolu'da yerleşik düzene geçilmesi ve fethedilen şehirlerin ihyasıyla birlikte Osmanlı şehir geleneği vücuda gelmiştir. "Osmanlı'da şehir geleneğinin serencamı Orta Asya içlerinde, özellikle de Horasan'da mayalanan bir şehir kültürünün İran ve Mezopotamya süzgecinden geçerek Anadolu'daki Roma geleneğine dayalı şehir kültürünü dönüştürmesinin ürünüdür." (Davutoğlu, 2016, 111.).

Genel itibariyle Osmanlı şehirciliğinde iki ana etmenin varlığından söz edilmektedir ; "Cuma kılınır ve pazar durur yer" (Şahin, 2010, s.446). Şehrin çekirdeğini oluşturan ve aynı zamanda merkezi sayılan Ulucami ve caminin etrafında bulunan pazar yerleri ekonomik ve kültürel yapının simgesi konumundadır. Osmanlı da şehir mekânının iki bölümden oluştuğunu ifade edebiliriz. Merkezi alan ve konut bölgelerinden oluşan bu bölünmede merkezde ekonomik, dini, kültürel çeşitli faaliyetler yapılmaktadır. Konut bölgelerinde ise kapalı bir mekân olan bu alanlar mahremiyet ölçüleri esas alınarak tanzim edilmişti. Mekânsal yapının bu şekilde ortaya çıkışı iki farklı yol sisteminden kaynaklanmaktadır. Merkezde geniş ve iyi örgütlenmiş yollar varken, konut alanlarında dar ve çıkmaz sokaklar çoktur (Aliağaoğlu & Uğur, 2016, s.214). Mahalleyi oluşturan ve o mahallenin merkezinde yer alan camii, camii etrafında örgütlenen mahalle sakinleri ve bu örgütlü gücün temel kamu hizmetlerini kendi yaşam alanları için sunması Osmanlı şehirciliğinin en güçlü yanlarından biridir. Mahalle yapılanması büyük ölçüde özerk bir nitelik taşır ve konut alanlarının fiziksel özelliklerini belirleyen temel husus, mahallenin mahremiyet ihtiyacıdır. "Osmanlı şehirlerinde mahalleler çıkmaz sokaklarla kesilmiş olması sebebiyle yerel özellikler sergilemektedirler" (Avcı,2017, s.8).

19.Yüzyıl Osmanlı Şehri'nde Değişim

18.yy.'ın son çeyreği Osmanlı devleti için toplumsal, ekonomik ve askeri yeni krizlerin baş gösterdiği bir dönem olmuştur. Avrupa'da gelişmekte olan kapitalist sistemin Osmanlı ekonomisi üzerindeki olumsuz etkileri, uzun süreli savaşlar, Müslüman sığınmacı akınları ve devlet mekanizmasının işleyişindeki bozulmalar sebebiyle toplumsal, ekonomik ve siyasi konular öncelikli olmak üzere reform olarak nitelendirilebilecek çözümler uygulamaya konulmuştur. Merkezi devlet yapısının ihdası ile yerel çıkar odaklarının gücünün kırılması, şehir yönetiminde de çok yönlü bir değişim meydana getirmiştir. Avrupa'da siyasal ve toplum-

sal süreçler sonucunda oluşan düzen, Tanzimat dönemi aydınları tarafından idealize edilen bir durumdur. 19.yy'da Avrupa'ya seyahat eden Osmanlı aydını, Avrupa'nın rol modelliğini her defasında daha da içselleştirerek ve hayranlık anlatısını arttırarak ideal olanın ve benimsenmesi gerekenin Avrupa düzeni olduğuna dair düşüncesi kuvvetlenmiştir. Şehrin mekânı ve sosyal düzlemi ise bu işleyişin sahnesi olarak düşünülmüştür (Akyürek, 2011, s.28).

Geleneksel Osmanlı şehir yönetimi; beledi ve mülki yönetim işlevlerinin birbirinden ayrılmadığı, kadının kentin yargı organı olduğu kadar kentte güvenliğin koruyucusu, vakıfların denetçisi, beledi hizmet ve kolluk görevlerinin de baş sorumlusu olduğu bir düzendir (Aktüre,1981, s.91). Mahallelerin yönetiminden padişah beratı ile tayin edilen imam sorumludur. Kadı'nın şehir yönetiminde kolluk gücü ise Yeniçeri Ocağı'dır. 1826 yılında yeniçeriliğin kaldırılmasından sonra, kadının kontrolcü fonksiyonlarını yerine getirecek imkân ve iktidarı ortadan kalkmıştır (Ortaylı,1974, s.96). Bu sebeple şehirlerde denetim mekanizmasının sağlanması ve vergilerin düzenli olarak toplanması için şehir yönetiminde yeni düzenlemeler yapılmıştır.

Şehirleri yönetimsel ve mekânsal olarak etkileyen II.Mahmud'un emriyle hazırlandığı halde kendisinin göremediği Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun, ölümünden dört ay sonra, 3 Kasım 1839'da ilan edilmesidir (Kırmızı,2016, s.23). Tanzimat Fermanı ile şehir yönetimlerinde oluşan usulsüz uygulamaların sonlanması ve şehrin yöneticisi konumundaki valilerin işlemlerinin kontrol altına alınması için valilerin yetkilerine bir sınırlama getirilmişti. Bu yetki kısıtlamasının ilk anda olumsuz sonuçlar vermesiyle, valilere yetkileri tekrar verildi. Ancak "merkeziyetçiliğin güçlendirildiği taşra yönetiminde vali; yetkilerini Babıâlî'nin güçlendie rilmiş kontrolü altında, daha doğrusu İstanbul'la devamlı ilişkisi olan bir yönetici olarak kullanmak durumundaydı." (Ortaylı,2000, s.70) .

"Tanzimat'la birlikte şehir mekânına bir düzen verilmeye başlanması, aynı zamanda bir genel düzen kurma çabasıydı ve sonuçları hemen görüldü." (Yerasimos, 1996, s. 6). Bu mekânsal kullanım alanı, Tanzimat'ın meydana getirdiği yapılanma ve konumlanma sonucu Osmanlı şehri farklı bir hüviyete büründürülmüştür. Kentsel alanda yeni düzenlemeleri içeren metinlerin uygulamaya konması ile başlayan süreç kent planlamaları eliyle şehrin yapısındaki değişimi rasyonel bir düzleme taşımıştır. 1836 yılında Tanzimat döneminin önemli isimlerinden Mustafa Reşid Paşa'nın Londra'dan kaleme aldığı mektubunda, aşikâr bir biçimde Avrupa şehri ve yapı modellerini, Osmanlı şehirlerinin ihyası için oluşturulacak hukuksal düzenlemelere yönelik en makbul tercih olarak belirtmektedir (Yerasimos,1996, s.3).

Geniş cadde ve rıhtımların açılmasını, dar sokak ve çıkmazların kaldırılmasını, başkentin kentsel alanında güçlü bir değişimi, kısacası mevcut kent görüntüsünün toptan reddedilmesi anlamına gelen ilk resmi belge olan ilmühaber 17 Mayıs 1839'da hazırlandı. Yeni yapılacak binaların kargir olması, bina yapacak olanlara geniş ve geometrik kurallara göre ge-

çirilecek yollar çevresinde yer gösterilmesi, yeni yapılacak mahallelerde yolların geometrik kurallara göre geçirilmesi, bu yeni mahallelerde ahşap ev yapmak isteyenlere hiçbir şekilde göz yumulmaması, ilmühaberde yer alan düzenlemelerdi (Tekeli, 2009, s.121-109). Doğrudan Divan-ı Hümayun'dan çıkan ve uzun vadede gerçekleştirilebileceği açıkça belirtilmiş bir niyet açıklaması olan söz konusu metni, 1848'de Batı şehirciliğinin yeni yapılan binaları arka arkaya çekerek sokakları genişletme ve parselleme gibi bazı temel ilkelerini getiren birinci Ebniye Nizamnamesi ve 1856'da ilk İstimlak Nizamnamesi izledi; aynı yıl başkenti ve imparatorluğun diğer kentlerini Batılı kent modeli görüntüsüne göre ve kabul edilmiş usuller çerçevesinde yavaş yavaş değiştirecek parsellemelere girişildi (Yerasimos,1996, s. 1-2).

Şehirleri meydana getiren düşünce yapısından koparan ve modern bir şehir düzeni ihdas etmeyi amaçlayan eğilimlerin, mekânı yeniden tanımladığı, çıkmaz sokakların engel olarak görüldüğü ve yapılan düzenlemelerle şehirlerin özgün yanlarını sınırlayan ve tekdüzeliğe indirgeyen bir yapı ihdası öngörülmektedir. Mevcut klasik şehir dokusunun terk edilmesi ve Batı Avrupa şehirciliği uygulamaları ile şehirlerde yapılar belirmiş ve mekân bu duruma uygun olarak düzenlenmiştir. Şehirlerde mekânın yeniden üretimi, çıkmaz sokakların kaldırılması ve yol ağının genişletilmesi gibi amaçlar ile klasik şehir yapısında yenilikçi yaklaşımlar uygulamaya konulmuştur.

Osmanlı'nın Dibâcesi: Bursa

Bithynia'nın yaşlı Olympos'unun (Uludağ veya Keşiş Dağı) eteklerine yakın bir yerde inşa edilmiş Prusa ad Olympos (Olimpos Prusası) (Kandes,2008, s.14)kuruluş tarihi olan M.Ö.188-186 yıllarından günümüze kadar varlığını sürdüren, Evliya Çelebi'nin "ruhaniyetli bir şehirdir" (Tanpınar,2014, s. 95) lafzıyla ifade ettiği şehir Bursa'dır. Bithynia kralı I.Prusias tarafından kurulan şehir, tarih boyunca Roma, Bizans ve Osmanlı devletinin hâkimiyeti altına girmiştir.

Bursa, Uludağ'dan süzülerek gelen Nilüfer ırmağının suladığı verimli topraklar üzerine kurulmuş bir şehirdir. Şehrin, 'Yeşil Bursa' lafzıyla nitelendirilmesine sebep olan bitki örtüsü ve sokakları arasında yükselen çınar ve servilerdir. Ününü dağın eteklerinde kurulmuş şehrin konumuna, muhteşem havasına, su kaynaklarına, tarihi-kültürel mirası ve anıtsal yapılarının niteliği ve niceliğine borçludur (Gabriel,2008, s.1).

Prusa şehri kuruluşundan sonra Prusa, Broussa, Broussa, Borsa, Bursa isimleriyle anılmıştır. Prusa, kuruluş tarihi olan MÖ 188-186 yıllarından, kral III.Nikomedes'in tahta varis bırakmadan ölerek vasiyeti gereği krallığını Romalılara bırakmasıyla MÖ 73 yılında Bithynia, Roma devletinin bir eyaleti konumuna gelmiştir.

Roma İmparatorluğu'nun bölünmesi sonucunda Bizans'ın egemenliği altında kalan şehir, Orhan Gazi'nin fethine kadar hisar içi yerleşimi ve hisar dışında birkaç mahalleden

oluşan bir şehir görüntüsü sunmaktaydı. Orhan Gazi tarafından o dönem Bizans'ın iki büyük şehrinden biri olan Bursa'nın fethedilme süreci kolay olmamış, muhasara altına alınan şehir ancak 23 yıl sonra fethedilebilmiştir.

1326 yılında Orhan Gazi tarafından fethedilen Bursa, "kale kent" formunda, sadece hisar içinden ibaret olan küçük bir yerleşimdir. Fetihten sonra kale içi ve civarındaki yerleşimlere Türk halkı yerleştirilmiş ve kale içindeki yapılarda ihtiyaca göre değişiklik meydana getirilmiştir (İnalcık,1992, s.446). Hisar olarak adlandırılan bu yerleşim yerinde bulunan yapılar Osmanlı yönetimi altında farklı hüviyetler kazanmıştır. Hisar'ın kuzeydoğu köşesinde bulunan Saint Elias Manastırı'nın bir bölümü camiye diğer bölümü ise Osman ve Orhan Gazi'nin türbesi olarak kullanılacak olan yapıya dönüştürülmüş ve Gümüşlü Kümbet olarak anılmıştır. Manastırın bir diğer bölümü ise medrese olarak kullanılmıştır. Hisar içinde bulunan Bizans Tekfuru'nun sarayı ise Bey Sarayı olarak kullanılmaya devam etmiştir. Böylelikle hisar içindeki yapılar Osmanlı anlayışını şekillendiren birikim ile ihtiyacı önceleyerek Bey sarayı, cami, medrese ve hazire ile mekânda işlevsel farklılaşma ile yeni yapılara dönüştürülmüştür (Can, 2005, s.107).

I.Murad şehrin doğu bölgesinde yer alan Çekirge semtinde Hüdavendigâr Külliyesi'ni yaptırmıştır. I.Murad'ın Rumeli'ye düzenlediği yoğun seferler sebebiyle caminin yapımının 20 yıl sürdüğü düşünülmektedir. Külliyenin en gözde yapısı camidir. Caminin inşasında kesme taş, tuğla ve Bizans yapılarından toplanmış devşirme malzeme de kullanılmıştır. Türk sanatında misli görülmeyen bir üslupla iki katlı olarak inşa edilmiştir. Üst katı medrese olan bu yapının alt katı da cami olarak kullanılmaktaydı (Eyice,1998, s.292). I. Murad (Hüdavendigâr)'dan sonra hükümdar olan Yıldırım Bayezid, Bursa şehir mekânına iki önemli eser nakşettirmiştir. Bunlarda ilki olan ve yüksek bir tepe üzerine 1391- 1395 yılları arasında inşa edilen Yıldırım Külliyesi, şehrin doğusunda yer almaktadır. Külliye'nin bulunduğu bölge günümüzde Yıldırım adıyla anılmaktadır (Yavaş,2013, s.532).

Yıldırım Bayezid'in Bursa'ya kazandırdığı bir diğer önemli eser ise Ulucami'dir. Niğbolu seferinden zaferle dönen Yıldırım Bayazıt 1396 yılında Ulucami'nin inşasını emretmiş ve caminin yapımı 3 yıl içinde tamamlanmıştır (Baykal,1950, s.19).

Yıldırım Bayezid'den sonra hükümdar olan Çelebi Sultan Mehmed'in banisi olduğu Külliye; cami, medrese, imaret, türbe ve hanlardan meydana gelmiş ve külliyeyi oluşturan yapıların çini kaplı olması sebebiyle Yeşilcami külliyesi olarak adlandırılmıştır. Sultan I. Mehmed dedesi I. Murad'ın şehrin batısında, babası Yıldırım Bayezid'in şehrin doğusunda inşa ettirdiği külliyelerden sonra kendi külliyesini şehrin ortasında ve ovaya hâkim bir tepe üzerinde yaptırmıştır (Yavaş,2013, s. 492-493). Yeşilcami içinde yer alan kalem işi süslemelerin dikkatli bir biçimde nakşedilmesi, çini ve süslemelerin uyumu yapının kendine has güzelliğini sergie lemektedir (Usûl-i Mîmarî-İ Osmânî, 2011, s.41).

Şehrin klasik kent görüntüsünün son aşamasında ise Muradiye Külliyesi yer almaktadır. Sultan II. Murad tarafından yaptırılan ve bulunduğu semte adını veren külliye, cami, medrese, hamam, imaret, çeşme ve bâninin türbesinden oluşmaktadır. Külliyenin haziresi zamanla yeni ilaveler gerektirerek genişlemiştir. II.Murad Külliyesi haziresinde birçok şehzade ve saray mensubu kişilerin sandukası bulunmaktadır (Yavaş,2006, s. 196).

Dar'ül-Saltanat'ul-Kadime-i Bursa fethedilmesi ile Kale dışında bugünkü Orhan Cami Külliyesi yapılarak şehrin doğu istikametinde genişlemesine imkân sağlanmıştır. Bu imaretin ardından I. Murat batı hududunu teşkil edecek şekilde kendi imaretini Çekirge'de inşa ettirdi. Ondan sonra tahta geçen Yıldırım, babasının batı hududunu tayin ettiği gibi doğu kısmında kendi adıyla anılan Yıldırım Külliyesini tesis ettirdi (Oğuzoğlı,2008, s.29). Çelebi Mehmet Bey tarafından Hacı İvaz Paşa'ya yaptırılan Yeşil Külliye oluşumuyla şehrin orta kısmında canlanmayı sağlarken II.Murad'ın batı hududunda meydana getirttiği Muradiye Küla liyesi, şehrin siluetinin tamamlanmasına katkıda bulunmuştur. Böylelikle Bursa fethedildiğinde kale-kent formunda 40 hektarlık küçük bir yerleşim yeri durumunda iken, fetihten 70 yıl sonra mekânsal yerleşim 88 hektara ulaşmıştır (Avcı,2017, s. 49). Bu durum ise Osmanlı Devleti'nin mekânsal olarak şehre verdiği önemi ifade etmektedir.

Osmanlı'nın kurucu başkenti olan Bursa, dini ve iktisadi yönüyle, ilk Osmanlı şehirciliğinin şekillendiği şehir olması ve bu yönüyle de diğer Osmanlı şehirlerine örnek olmasının yanı sıra daha Orhan Bey zamanından itibaren Doğu-Batı ticaretinin önemli bir merkezidir (Oğuzoğlu,2016,s. 110). İpek ticaretinin yapıldığı yol güzergâhının kullanımının güçleşmesine müteakip, Bursa'da kurulan Osmanlı devletinin güvenliğini tesis ettiği yollar, ticaretin yol güzergâhını bu şehre yönlendirmiştir (Kaygalak,2006, s.86). Kervanlar, ham ipeğin yanı sıra baharat, şeker, boya, sabun gibi ticaret mallarını da Suriye ve Mısır'dan bu yollar vasıtasıyla Bursa'ya taşımaya başladı (İnalcık,1992, s.448).

İstanbul'un fethedilmesine kadar olan süreçte klasik Osmanlı şehrinin en güzel örneklerinden birini sergileyen Bursa'da 19.yy'ın ikinci yarısında kadar mekânsal açıdan önemli bir değişiklik meydana gelmemiştir. 1855 yılında meydana gelen Büyük Bursa depremi ve sonrasında yangınlar ile şehirde sivil anıtsal mimari eserler yıkılmış veya tahrip olmuştur. Şehrin bu görüntüsünün Osmanlı'nın ilk başkentine yakışmadığını düşünen yöneticiler şehirde Tanzimat reformları çerçevesinde mekânsal değişimi meydana getirecek uygulamalar ortaya koymuştur.

Ahmed Vefik Paşa ve Bursa Mekân Çözümlemesi

Ahmed Vefik Paşa'nın Şahsiyeti, Görevleri ve Eserleri

Ahmed Vefik Paşa, yaşadığı dönem itibariyle önemli görevler ifa etmiş, Türkoloji çalışmalarının öncüsü olarak nitelendirilen, karakteri ile nevi şahsına münhasır bir tutum sergileyen

Türk devlet adamıdır (İnal,1969, s.656). II. Mahmud döneminde İstanbul'da doğan Ahmed Vefik Paşa'nın doğum yılı için muhtelif tarihler zikredilmektedir. Torunu Fatma Fahrunnisa Hanım'ın zikrettiği 3 Temmuz 1823, İnal'ın 1813, Ubicinive Ch.RoBand'ın 1818-1819, Senior'un 1812 ve eğitim, çalışma yaşamı, ölüm tarihinde 70 yaşını geçmiş olduğunu da dikkate alanlar ise doğum yılını 1818 veya 1819 tarihi olarak almayı uygun görmüşlerdir (Akün,2012, s.143). Dedesi Divan-ı Hümayun'un ilk Müslüman tercümanı olan Bulgarzade Yahya Naci Efendi'dir. Babası Tercüme Odası da dâhil birçok memuriyet görevinde bulunan Rühuddin Mehmed Efendi'dir (Akün,2012, s. 143).

Ahmed Vefik'in eğitim hayatı sıbyan mektebi ile başlayıp, 1831 yılında kabul edildiği Mühendishane-i Berri Hümayun ile devam etmiştir. 1831 yılında başladığı lise eğitimine,1834 yılında Mustafa Reşid Paşa'nın Paris Sefirliğine ve babasının da Sefaret Kâtipliği'ne tayini sebebiyle Paris'e gitmiş ve eğitimine Fransa'da devam etmiştir (Tansel,1969, s.109-118). Fransa'da öğrenim hayatını Saint Louis Lisesinde devam ettirerek 1837 yılında İstanbul'a dönmüş ve Tercüme odasında göreve başlamıştır.

Ahmed Vefik Paşa yaşadığı dönem boyunca düşünce yapısıyla, mesleki yaşamı ve muhtelif alanlarda kalıcı izler bırakan ilmi çalışmalar meydana getirmiş bir şahsiyettir. Ahmed Vefik Paşa yabancı dillere olan ilgisi ve alakasından dolayı birçok lisanı ana dili gibi kullanırdı. Arapça, Farsça, Fransızca, Latince, İtalyanca, Rusça, Almanca, İngilizce, eski Yunanca ve hatta Çağatayca ve İbranice lisanlarına hâkimdi (Cemaleddin,2003, s.115).

Ahmed Vefik ilmi çalışmalarının yoğunlaştığı edebiyat ve tarih sahasındaki tutumu ile Türkoloji çalışmalarının öncüsü olarak nitelendirilmiştir. Ziya Gökalp'in Türkçülük alanında öncü olarak nitelendirdiği Vefik Paşa'nın düşünce yapısı dilde sadeleşme ile birlikte bütüncül bir tarih anlatısından meydana gelmektedir. Vefik Paşa'nın ilmi Türkçülükten başka birde bedii Türkçülüğü vardı. Ahmed Vefik Paşa ev ve kişisel eşyalarında Türk mamulatını kullanır ve aile yaşamında da bu hassasiyetini ön plana çıkarırdı. Hatta eşinin istediği bir eşya Türk mamulatı olmaması halinde bu eşyanın alınmasına şiddetle karşı çıkar, "Evime Türk mamulatından başka bir şey giremez!" diyerek tepkisini belli ederdi (Tansel,1965, s.140). Ahmed Vefik Paşa'nın Türkoloji çalışmalarının arka planında Avrupa'da yoğunlaşan milliyetçilik akımının olduğu düşünülebilir. Eğitiminin bir kısmını Fransa'da tamamlayan Ahmed Vefik Paşa'nın düşünce yapısı ve çalışmalarının seyrine bu dönemde Avrupa'da yaygın olan milliyetçilik akımının yön vermiş olması muhtemeldir.

Ahmed Vefik Paşa, mesleki yaşamı boyunca farklı görevlerde bulunmuştur. Tercüme Odası'nda başladığı meslek yaşamında elçilik, valilik, müfettişlik ve başvekillik gibi farklı görevlerde bulunmuştur. Dönemi itibariyle ifa edilmesi zorluklar taşıyan görevlerinde mizacı gereği iş tutuş şekli kimi zaman övgüye mazhar olurken kimi zaman sert tenkitlerle karşı karşıya kalmıştır. Eleştirilerin haklı yanları olduğu gibi usulsüz işlemlere konu olan

kişilerin yolsuzluklarının ortaya çıkması sebebiyle iftira üzerine inşa edilmiş şikâyetlerde mevcuttur. Ahmed Vefik Paşa görevleri sürecinde pek çok kez azillerle karşılaşmış ve bu azil süreçlerinde ilmi faaliyetlerine yoğunlaşmıştır. Dil ve tarih alanındaki çalışmaları, tiyatro tercüme ve uyarlamalarından oluşan eserleri şöyledir; Salnâme, Hikmet-i Tarih, Şecere-i Türkî, Fezleke-i Târih-i Osmânî, Atalar Sözü-Türkî Durûb-i Emsâl, Lehçe-i Osmânî, ve tiyatro ve edebi eserler vermiştir. Ahmed Vefik Paşa dile olan bilgisi ve vukufu ile eser tercümeleri yapmakta, kültür sahasında yaptığı tercümelerin ekserisini ise Molière'den yaptığı çeviriler oluşturmaktadır. Dil, kültür ve toplumsal yaşamın hassasiyetlerini göz önüne alan Ahmed Vefik Paşa, Molière'den yaptığı çevirileri Türk kimliğine ve kültürüne adapte ederek gerekli gördüğü değişimleri eser üzerinde yaptıktan sonra eser adaptasyon şeklinde sahnelenirdi (Akün,2012, s.153).

Ahmed Vefik Paşa ve Bursa'nın Modernleşmesi

19.yy'da Bursa' da meydana gelen deprem ve yangınlar şehirde büyük bir yıkıma sebebiyet vermiştir. Bursa şehrinin onarımı için planlama çalışmaları yapılmış ve Ahmed Vefik Paşa bu planların uygulayıcılığı görevini üstlenmiştir (Dörtok Abacı,2005, s.83). Tanzimat modernitesi ve Osmanlılık idealine uygun bir yeniden inşa için Bursa'nın en uygun uygulama alanı olduğuna şüphe yoktur. Zira Bursa, gerek ilk payitaht olarak taşıdığı değer bakımından, gerekse tümüyle Osmanlı şehircilik anlayışına göre gelişmiş bir şehir yerleşimi olduğundan özel bir konuma sahiptir. Tanzimat dönemi Osmanlı klasik şehir yapısının bozulması sonucu ortaya çıkan şehrin 'düzensiz' görüntüsü mekânsal düzenlemelerin kaynağını oluşturmaktadır. "Osmanlı devletinin düvel-i muazzamanın bir üyesi olduğuna ilişkin iddiasının güçlenmesi için temiz, bakımlı ve düzenli kentlere ihtiyacı olduğu açıktır." (Avcı,2017, s.63-64). Ahmed Vefik Paşa'nın seçilmesi de tesadüfi değildir. Kadim bir şehirde meydana getirilecek düzenlemeler sonucu oluşabilecek eleştirileri karşılayabilmekte dönemi içerisinde Ahmed Vefik'e atfedilebilecek niteliklerdendir. Müfettişliği öncesinde Bursa ile ilgili konularda görev almış olması da bu durumda etkili olmuştur.

Şehrin ihtiyacı olan onarım bir bağlamda şehir yaşamında uygulanmak istenen düzenlemelerin meşruiyetini sağlayacaktır. 1863-1864 yıllarında Anadolu Sağ Kol Müfettişliği ve 1879-1882 yıllar arasında valilik yapan Ahmed Vefik Paşa, müfettişliği ile başlayan ve valiliği ile devam eden süreçte Bursa şehrinde meydana getirdiği değişim ile günümüzde dahi geçerliliğini koruyan imar düzenlemeleri gerçekleştirmiştir. Bursa'nın şehir planlamasında yeni kamu sitesi, ulaşım, restorasyonlar ve sosyal-kültürel çalışmalar ile tüm yönlerini kapsayan şehrin modern bir silüete bürünmesi sürecinde Ahmed Vefik Paşa 1863-1864 ve 1879-1882 yılları arasındaki görevleri ile Batı Avrupa şehir planlama deneyimlerinin Osmanlı şehirlerinde tatbikinin prototipini oluşturmaktadır.

Ahmed Vefik Paşa'nın Anadolu Sağ Kol Ciheti Müfettişliği

1863 yılında eyalet yönetiminde yeni düzenlemeler yapmak için, yeni vilayet nizamnamesinin hazırlıkları sürerken, taşra idaresindeki sorunları çözmek üzere Rumeli ve Anadolu'da kapsamlı teftiş hareketlerine girişildi. Bu teftişlerden bazıları sadece taşra idaresindeki teftiş geleneğinin bir devamı olarak yaşanan sorunların tespiti değil aynı zamanda geniş çaplı bir kalkınma hamlesi hüviyetindeydi (Yılmaz, S.6, 270). Anadolu cihetine Meclis-i Vâlâ üyelerinden Ahmed Vefik Efendi ve Rıza Efendi, Rumeli cihetine de Subhi Efendi, Divan-i Hümayun Beylikçisi Ziya Efendi müfettiş olarak atanmışlardı. Müfettişlerden gelen raporların ivedi bir biçimde çözülmesi amacıyla Babıâli'de özel bir komisyon kurulmuş ve komisyon başkanı da Cevdet Paşa olmuştur. Olağanüstü yetkilerle donatılmış olan müfettişlere çok geniş talimat verilmişti (Öntuğ,2009, s. 28-30).

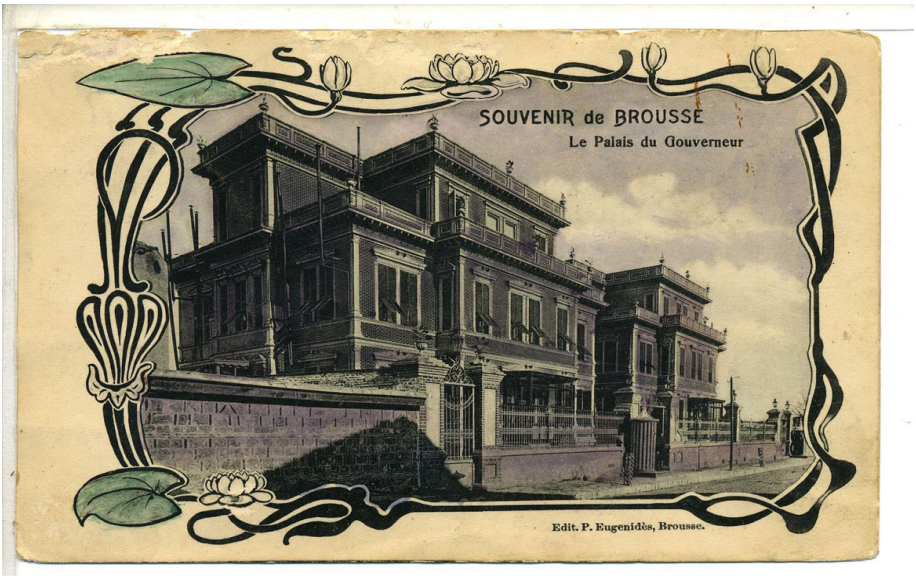
Anadolu Sağ Ciheti Müfettişliği ile görevlendirilen, Tanzimat dönemi önemli isimlerinden biri olan Ahmed Vefik Paşa'dır. Görev süresi olan Mart 1863- Ekim 1864 dönemi içerisinde Anadolu Sağ Kol Ciheti Müfettişliği'nin görev alanı Kocaeli (İzmit), Bursa, Biga, Balıkesir, Manisa, Muğla, Aydın, Antalya ve İçel idi. Hüdavendigâr eyaletinin merkezi olan Bursa'daki imar faaliyetleri dışında vazifesi dâhilinde işlemler yapmıştır. Ancak konumuz çerçevesinde, Hüdâvendigar eyaletinin merkezi olan Bursa şehrini konu alan uygulamaları üzerine duracağız.

III. Napolyon tarafından Paris Valisi olarak atanan Baron Eugene Haussmann (1853-1869)'ın Paris şehrinde yürüttüğü mekânsal dönüşümler başta Avrupa şehirciliği olmak üzere farklı coğrafyalarda uygulama alanı bulmuştur. Paris'in kentsel mekânında meydana getirilen bu değişim arkasında siyasal ve sosyal problemleri de barındırıyordu. Geniş caddeler ve ızgara planlı sokaklar şehrin her bölgesine nüfuz edebilmeyi kolaylaştırıyordu. Caddeler boyunca konuşlanan dükkânlar, restoranlar, kültürel yapılar ve ticari işlemler mekânda geniş yer bulmuştur. "Haussmannization" diye nitelendirilen bu süreç, kısaca "geçmişin mirasının yok edilmesi pahasına, kentsel yol sisteminin yeniden ıslah edilmesi ve anıtsal yapılarla desteklenen geniş bulvarların açılması" olarak tanımlanabilir. Avrupa'da siyasal ve sosyal arka planın oluşturduğu şehir yapısındaki 'düzen' hâkimiyetinin Osmanlı şehirlerine aktarımı ancak Tanzimat dönemi aydınlarının idealize ettiği bir örneklem ile meşrulaştırılabilir. Tanzimat dönemi yeni yasaları ile oluşturulan ortam şehirlere yeni bir düzen verme girişimiydi. Bu bağlamda Ahmed Vefik Paşa müfettişliği öncesinde bulunduğu Paris'te Haussmann'ın uygulamalarını gözlemlemiş ve Bursa da bu uygulamaların pratiğe dönüştürüldüğü bir mekân olmuştur (Avcı,2017, s. 32). Ahmed Vefik Paşa Anadolu Sağ Kol Ciheti Müfettişliği görevinde Bursa'daki imar faaliyetlerini mevzi planlarla ve Tanzimat dönemi şehircilik anlayışı çerçevesinde gerçekleştirmiştir.

1855 yılında Bursa'da meydana gelen deprem şehirde anıtsal ve sivil pek çok yapının yıkılmasına ve hasar almasına yol açmıştır. Depremden sonra Bursa'da meydana gelen yangınlar şehirde oluşan kötü durumun vahametini daha çok arttırmıştır. "Cooper'ın verdiği bilgilere göre Şubattaki depremden sonra çıkan yangın ancak 6 saat sonrasında söndürülebilmiş ve bu arada önüne çıkan tüm binaları yok etmiş, büyüklüğü nedeniyle çok uzaklardan, Marmara Denizi'nden dahi görülmüştür. Beaufort da, depremin ardından çıkan yangının korkunç bir tahribat oluşturarak binaların yarısını yok ettiğini ve ziyaretini gerçekleştirdiği 1859 yılında hala isli ve kömürleşmiş harabe yığınlarının görülebildiğini ifade etmiştir." (Yıldırım,2014, s. 535). Yangınların çıkma sebeplerinin; evlerin kış aylarında ısınmak için yakılan ocakların etkisi, mutfak kazalarından dolayı meydana gelen yangınlar ve meslekleri icabı ateşle iştigal eden iş yerlerinden kaynaklandığı ifade edilmektedir. Deprem ve yangınlarla harap hale gelen şehirde müfettişlik görevi gereğince yangınların çıkış sebeplerini ortadan kaldırmaya yönelik çalışmaya başlayan Ahmed Vefik Paşa, meydana gelen yangınların önlenmesi için bir dizi tedbirler almak zorunda kaldı. 1863 yılındaki Setbaşı yangını, şehirde yeni düzenlemelerin yolunu açtı. Yangınların çıkış sebeplerinden biri olan şehir içinde meslekleri gereği ateşle uğraşan silahhâne, demirci, çilingir, arabacı, dökümcü gibi zanaatkarlar, Ahmed Vefik'in talimatı ile şehir dışında yaptırılan çarşıya taşınmıştır (Öntuğ,2009, s.73-74). Evlerin ahşap olmasından dolayı yangınların kolayca ilerleyebilmesine imkân vermesi durumu ise Tanzimat dönemi düzenlemeleriyle ele alınmış ve ahşap yapıların yasaklanarak, yapıların kargir olarak yapımı ve kullanımı gerekliliği belirtilmiştir. Bursa şehrinin mekânsal değişiminin öncülleri olan yapılar ve değişim süreci şu şekildedir;

Hükümet Konağı

Bir kamu sitesinin ilk nüvesi olan ve taşradaki ilk hükümet konağı Ahmed Vefik Paşa'nın müfettişliği döneminde Bursa'da yapılmış Bursa Hükümet Konağı'dır. Hükümet Konağı'nın inşası için seçilen mekân uzun bir süre Osmanlı'nın yönetsel merkezi konumunda bulunan Paşa Kapısı mevkiidir. Bu mekânın seçilmesinin bir başka sebebi ise oluşturulacak kamu sitesinin diğer bileşenleri için gerekli boş alanların bulunması gerekliliğidir. Dönemin müfettişi Ahmed Vefik Efendi'nin yapı için bu konumu seçmesinin bir diğer sebebi ise konumun, şehrin iktisadi merkezine, Ulucami ve hanların olduğu mevkiye olan yakınlığıdır (Avcı,2017, s. 69).



Şekil 1: Bursa Hükümet Konağı

Bursa Hükümet Konağı, yapı biçimi olarak üç katlı ve dikdörtgen planlı olarak inşa edilmiştir. Yapının inşasında tuğla ve taş kullanılmış, binanın dış cephe süslemesinde ise mermer kullanılmıştır. Kargir bir yapı olan Bursa Hükümet Konağı'nın iç yerleşimi geleneksel Osmanlı yapı biçimiyle benzerlikler göstermektedir. Hükümet Konağı yapımında Batı yapı üsluplarından esinlenen uygulamalar görülmektedir. Bursa Hükümet Konağı taşrada yapılan ilk hükümet konağı olması sebebiyle diğer hükümet konaklarının yapımı için bir prototip oluşturmuştur. Bu durumun yanı sıra Osmanlı mekân kavrayışının değişmesi ile birlikte hükümet konakları yöneticinin meskeni konumundan çıkarak sadece devlet işlemlerinin yapıldığı bir mekân haline gelmiştir. Bursa Hükümet Konağı tek başına bir yapı biçimi olmaktan öte merkezdeki devlet kurumlarının mekânsal olarak birbirine yakın olması üzerine kurgulanmış bir kamu sitesinin ilk yapısıdır. Etrafında yer alacak diğer yapılarla yeni bir yönetici merkez tasavvuru oluşturmak istenmektedir(Avcı,2017, s. 69-72).

Gurabâ (Garipler) Hastanesi

Ahmed Vefik Paşa, Bursa'daki ilk görevi olan müfettişliği döneminde şehrin sağlık sorunlarına çözüm aramış ve şehirde bir hastane ihtiyacı olduğunu tespit ederek Hisar semtinde yüksek bir noktada bulunan Damat Efendi konağını istimlak ederek hastane yapım çalışmalarına başlamıştır. "Damat Efendi Konağı denmekle maruf konak, burç üstünde ve havası güzel bir yerdedir." (Kepecioğlu,2009, s.96). Hastane binası, o dönem Avrupa'da kullanılan ev tipi hastanelerden örneklem alınarak meydana getirilmiş iki katlı kargir bir yapıdır. Dış

cephe süslemelerin neo klasik tarz kullanılmıştır. Hastanenin yapımı aşamasında 1864 yılında Ahmed Vefik Paşa'nın müfettişlik görevinden azledilmesi üzerine hastane yapımı tamamlanamamıştır. Binanın yapımı Vali Hakkı Paşazade Hacı İzzet Paşa zamanında tamamlanmış ve hastane, 1868 yılında Bahattin Efendi vekaletinde, Ahmed Vefik Paşa'nın da onayı ve izniyle 'Gurabâ Hastanesi' ismiyle açılmıştır (Dostoğlu,2001, s. 224).

Ulaşım

Ahmed Vefik Efendi yıkılmış bir şehir görüntüsünü tamir ve şehre yeni yapılar kazandırması ulaşım ağını genişletmesiyle doğru orantılı bir biçimde yürümüştür. Ahmed Vefik Efendi, Anadolu Sağ Kol Müfettişi görevinden dört sene evvel Osmanlı'da iktisadi yaşamın canlanabilmesi için yolların önemli bir taşıyıcı güç olduğunu şöyle ifade etmiştir;

> En çok istediğimiz… yollardır. Kasabalarımızda taşlarla dolu patika yollarımızdan başka hiçbir şey yok. Böylece bir millik mesafeyi yürümek bir saati almakta… kasabaların yakın çevreleri dışında, toprak çok işlenmemiş, çünkü köylü ürettiğini pazara götüremekte. Sadece kendi ihtiyacı için üretebilmekte. (Öntuğ,2009, s.143).

Bursa'da bulunduğu sürede şehir içi ulaşımı kolaylaştıracak yeni yollar açmış, yol düzenlemeleri gerçekleştirmiş ve çıkmaz sokakları kaldırmıştır. Vefik Paşa'nın Anadolu Sağ Kol Müfettişliği görevi ile Bursa'da bulunduğu zaman İbrahim Sarım Paşa'nın valiliği sırasında yapımına önceden başlanan ancak tamamlanamamış Gemlik Caddesi Cevizlik'e kadar yapımı bitmiş fakat şehir merkezine ulaşamamıştı; 1864'de Vefik Paşa, bu yolun Cevizlik'ten Hükümet Konağına kadar olan kısmını açtırmıştır. Gemlik Caddesinin yapımı sırasında ticaret merkezinin kuzeyindeki Deveciler Müslüman Mezarlığı, yolun bu bölgeden geçmesi üzerine ortadan ikiye bölünmüştür (Tansel,1969, s.130). Hisar'dan başlayıp Ulucami'nin güneyinden geçen ve bu aks üzerinde Setbaşı Köprüsü'ne doğru uzanan doğu-batı doğrultusundaki Saray Caddesi genişletilip yol düzenlemeleri yapılmış ve ismi Hükümet Caddesi olarak değiştirilmiştir. Bu dönem de açılan caddelerden bir diğeri de İpekçilik Caddesi'dir. Hükümet Caddesinin Setbaşı'ndaki ucundan güneye doğru olan düzlemde 1861'de Sultan Abdülaziz için yaptırılan köşke varan yol İpekçilik Caddesinin yol güzergâhını oluşturmaktadır. Abdülaziz'in 1861'de Bursa'ya gelişi onuruna Çekirge yolu genişletilmiştir. Çekirge köyünü Bursa'ya bağlayan yeni bir yol açıldı. Böylece Çekirge köyü Bursa kent yerleşim alanının bir parçası haline geldi. Bursa-Mudanya yolu genişletildi. Bursa'nın önemli iskelelerinde bir olan Mudanya, merkeze ürün ve yolcu ulaşımını kolaylaştırdı (Saint- Laurent,1996, s. 89-90; Aslanoğlu,1998, s.317).

Şekil 2: Bursa Ovası ve Çekirge Yolu,1890 civarı

Ahmed Vefik Paşa yeni yollar açmış, yol genişletme ve onarma çalışmaları gerçekleştirmiştir. Yol düzenlemeleri sonucu şehir içindeki ulaşım ağı genişlemiş ve ulaşım kolaylaşmıştır. Ahmed Vefik Paşa yolların iktisadi zenginliği taşıyıcı rolü olduğu düşüncesi sebebiyle şehirde Ulucami ve hanlar bölgesine olan ulaşımı kolaylaştırmıştır. Yol ağının güzergâhı incelendiğinde dikkate alınacak bir husus ise Tanzimat dönemi anıtsal eserleri ile Osmanlı dönemi eserlerinin birbirine bağlanmasıydı. Hükümet konağı, Hükümet Caddesi aracılığıyla Ulucami ve Bizans döneminden kalma kaleye bağlanırken Gemlik Caddesi ise oluşturulmak istenen yeni yönetsel merkeze, Hükümet Konağı'na çıkıyordu(Saint- Laurent, 1996, s. 88). Bu bağlantının kurulması yeni yapıların meşruiyetinin sağlanmasını kolaylaştırırken, ekonomik canlılığın olduğu bölgelerle de bağlantı kurmayı sağlamaktaydı.

Şehirde yeni yerleşimlerin imarında ızgara plan tipi kullanılmıştır. Bu doğrultuda inşa edilen mahallelerde kaçak yapılaşmaya karşı önlem alınmış ve mahallelerde planlı bir şehir yapısı için düzenlemelere gidilmiştir. Şehrin doğusunda bulunan ve genellikle Ermeni nüfusunun yoğun olarak yaşadığı bölgelerde mahallelerin onarımı sırasında ızgara plan tipi kullanılmıştır. Zaman içerisinde bu bölge Bursa'nın varlıklı ailelerinin ikamet ettiği bir mekân olmuştur. Bursa içinde gerçekleşen yol çalışmalarına ilaveten o dönem eyaleti oluşturan şehirlerden Kütahya, Eskişehir ve Yenişehir'i Hüdavendigâr eyaletinin merkezi olan Bursa'ya bağlayan yeni yollar açılmıştır(Saint- Laurent,1996, s.86).

Şekil 3: Izgara Planına Göre Taksim Edilen Ermeni Mahallesi.

Yeşilcami Restorasyonu

1855 depremi Yeşilcami'nin restorasyonunu gerekli kılmıştır. Ahmed Vefik Paşa 2 Aralık 1863 tarihinde hazırladığı raporda; deprem sonucu hasara uğrayan Yeşilcami'nin restorasyonu için keşif yapılıp "beş yük kuruşla tamirinin mümkün olacağı" belirtilmesine rağmen henüz restorasyona başlanmadığı ve caminin harap bir halde bulunduğunu ifade etmiştir. Bu durumun tespitinden sonra Fransız mimar Léon Parvilleé'yi Bursa'ya davet etmiş ve Parvilleé'nin incelemeleri sonucunda Yeşilcami'nin "iki yük kuruşla onarımının mümkün olacağı ve ortaya çıkan masrafın sair mahallerin vakıf gelirleriyle karşılanacağı belirtmiştir." Bununla birlikte restorasyonu yapılacak eserlerin onarımında mimari biçim ve özelliklerinin muhafaza edilmesine azami önem gösteren Mimar Léon Parvilleé'nin 3.000 kuruş maaşla restorasyon faaliyetlerini gerçekleştirmesi amacıyla görevlendirilmesini talep etmiştir (Öntuğ,2009, s.66).

Deprem sebebiyle orta kubbesi büyük zarar gören caminin, kubbe bölümünü tamamı ile yıkıp yerine yeni kubbenin yapılması düşünüldüyse de restorasyonun uygulatıcısı konumunda olan Ahmed Vefik Paşa kubbenin yıkılması sonucunda yapının asli unsurlarının bozulacağını düşünerek, Léon Parvillée yönetiminde caminin yapı biçimi özgünlüğünü kaybetmeden restorasyonu gerçekleştirmiştir (Gabriel, s.79). Bursa ve Osmanlı şehirciliği için eşsiz örneklerden biri olan Yeşilcami özgün yanları korunarak onarımdan geçirilmiştir (Usûl-i Mi'mârî Osmânî,2011, s.43).

Şekil 4: Yeşilcami.

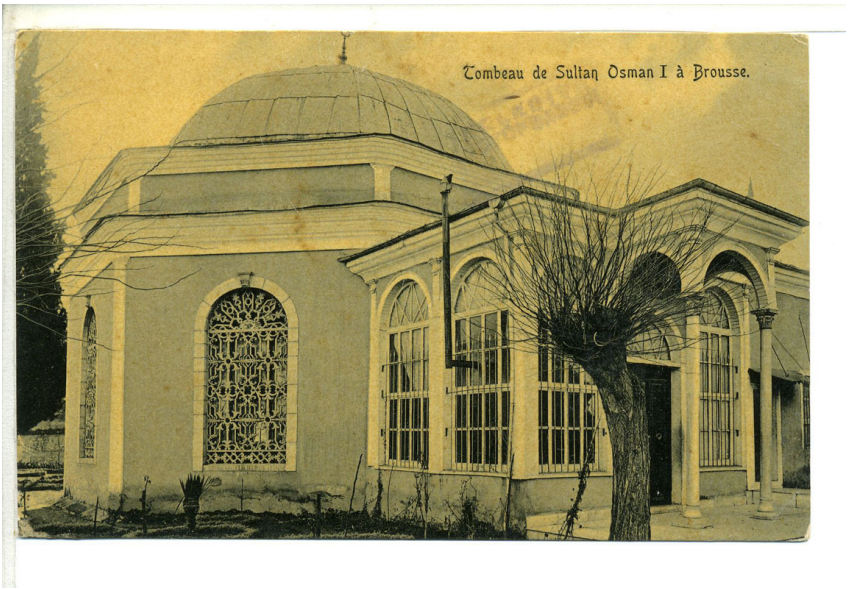
Meydan-ı Osmanî Açılması ve Osman ve Orhan Gazi Türbelerinin Rekonstrüksiyonu

1855 yılında meydana gelen zelzelede harap hale gelen Osmanlı Devleti'nin ilk iki hükümdarı Osman Gazi ve Orhan Gazi'nin türbeleri, Sultan Abdülaziz'in emri ile 1863 yılında Ahmed Vefik Paşa tarafından yeniden yaptırılmıştır. Sivil yapılar arasında kalmış ve mekânsal boyutları daralmış türbelerin rekonstrüksiyonu aşamasına geçilmeden etrafında bulunan yapılar istimlak edilerek mekân genişletilmiştir(Akün,2003, s.146). Türbelerin içinde buluna duğu alanın genişlemesiyle meydanın etrafı çevrilmiş, günümüzde Tophane mevkiinde bulunan bu meydan Ahmed Vefik Paşa tarafından Meydan-ı Osmanî adı ile açılmıştır.

Şekil 5: Meydan-ı Osmanî

Şekil 6: Osman Gazi ve Orhan Gazi Türbelerinin Kuzeyden Görünümü, 1890 civarı.

1855 yılındaki depremde büyük oranda hasar gören Osman Gazi Türbesi 1863 yılında Sultan Abdülaziz tarafından yeniden inşa ettirilmiştir. Türbenin yapımının, müfettişliği görevi ile Bursa'da bulunan Ahmed Vefik Paşa tarafından gerçekleştirildiği ifade edilmektedir. Bugünkü yapı boyut itibarıyla daha geniş bir alan kaplamıştır. "Yapının Osman Nevres'in söylediği ve Mevlevî Zeki Dede'nin ta'lik yazıyla yazdığı on satırlık kitâbesinin son mısrasından yapım tarihi olarak 1280 (1863) yılı çıkmaktadır." (Yavaş,2007, s. 467).



Şekil 7: Osman Gazi Türbesi

1855 depreminde türbenin yıkıldığını bir belgedeki: *"…derûn-ı kal'ada kâin an-asl manastır olup şimdi türbe-i şerifeleri bulunan mahal ve civarında medreseleri külliyen münhedim"* ibaresi Orhan Gazi türbesinin yıkıldığını ortaya koymaktadır (Yavaş,2009, s. 681-692). Orhan Gazi türbesi 1863'te Sultan Abdülaziz tarafından yeniden inşa ettirilmiştir. Osman Gazi türbesinde olduğu gibi Orhan Gazi türbesinin rekonstrüksiyonu Ahmed Vefik Paşa tarafından gerçekleştirilmiştir(Yavaş,2009, s.681-692).

Şekil 8: Manastır Cami Sokaktan Osman Gazi ve Orhan Gazi Türbelerinin Görünümü, 1890 civarı.

Tanpınar, türbelerin yeni biçimlerinin başarısız olduğunu düşünerek Bursa'nın yapılarında gördüğü ve şehrin ruhuna sinmiş zamandan uzaklaşan yeni yapı biçimlerini alan türbeler için; " Gümüşlü adı, bugün sadece tarih bilenler için bir hatıradır ve Osman Gazi ile Orhan Gazi Tanzimat devrinin o gülünç şekilde resmi üslubuyla yapılmış, ruhaniyetli olmayan binalarda adeta gurbette gibi yatıyorlar." şeklinde ifade etmiştir (Eyice ve Diğerleri,1996, s.64).

Anadolu Sağ Kol Müfettişliğinden Azli

1863 yılında başlayan teftiş hareketleri 2 Ekim 1864 yılında son bulmuştur. Müfettişliklerin kaldırılmasında, teftiş hareketleri başlarken dönemin yazarları arasında yükselen eleştiriler ile yeni yönetimsel düzenlemeler etkili olmuştur. Teftiş hareketlerinin son bulmasına müteakip yayımlanan Vilayet Nizamnamesi ile Tanzimat sonrası yeni bir sürece girilmiştir.

Bursa şehrinde gerçekleştirdiği imar faaliyetleri ve denetimlerle halkın tepkisine ve şikâyetlerine konu olan Ahmed Vefik Paşa, Eylül 1864 tarihinde Anadolu Sağ Kol Ciheti görevinden azledilmiştir. Bursa'nın yeninden imarı şeklinde ifade edilebilecek yoğunlukta çalışmalar, Tanzimat düşüncesi bağlamında hedefi olan Batı Avrupa şehirciliği uygulamaları halkta tepkiye yol açmıştır. Ahmed Vefik Paşa'nın Bursa'da gerçekleştirdiği imar faaliyetleri onun Bursa ile ilişkisinin ilk cüzünü oluşturmaktadır. 1879 yılından Bursa valiliği görevi ile müfettişlik dönemi uygulamalarını pekiştirecek düzenlemeler meydana getirecektir.

Ahmed Vefik Paşa'nın Bursa Valiliği Dönemi

Ahmed Vefik Paşa, 3 Şubat 1879-16 Ekim 1882 döneminde Bursa'da valilik görevinde bulunmuştur. Valilik dönemi, müfettişliği dönemindeki icraatlarını devam ettireceği ve şehre yeni yapılar kazandıracağı bir süreç olmuştur. Ahmed Vefik Paşa'nın Bursa'nın yeniden imarında ortaya koyduğu çalışmalar, şehrin genişletilen yol ağıyla birlikte ulaşım sisteminin arttırılması ve düzene sokulması, deprem ve yangınlarla büyük bölümü yok olmuş mahallelerin ızgara plan tipiyle yeniden imarı, göçmenlerin düzenli bir şehir uyumunun sağlanması ve anıtsal-kamusal yeni yapı tiplerinin bir bağlamda eski ile yeninin birbirine bağlanması ile meşruiyetinin sağlanması yönündedir (Özcan,2006, s. 169).

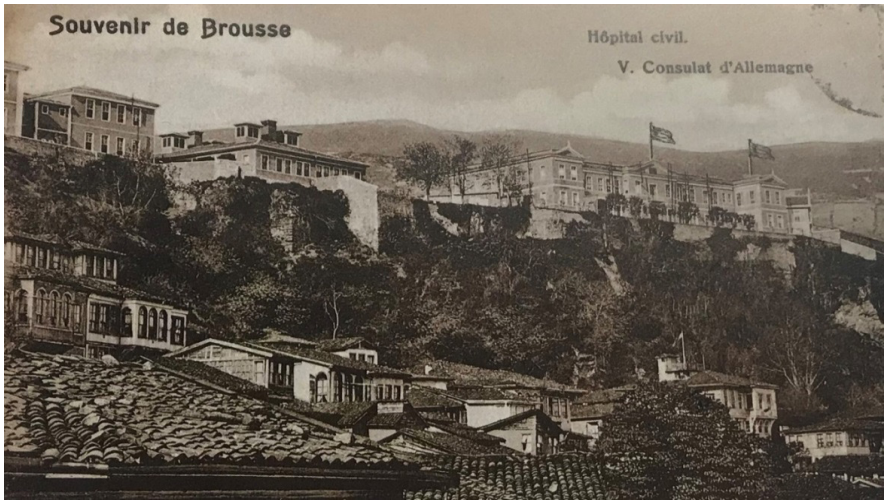
Ahmed Vefik Paşa Bursa'da müfettişliği döneminde edindiği deneyimleri İstanbul'da Evkaf Nazırı olarak çalıştığı dönemdeki teorik bilgilerle birleştirerek 1873 Viyana Evrensel Sergisinde dağıtılan Usul-i Mimar-i Osmani adlı Osmanlıca metnin yazımına katıldı. Bu metin Ahmed Vefik'in sürekli sentezini yapmaya çalıştığı geleneksel ve modern eğilimlerin birleşimi gibidir. Osmanlı mimarlarına hem modern hem de Osmanlı kimliğine sahip yeni bir üslup oluşturmalarını öğütlemektedir. Bu bakış açısı valilik döneminde Bursa şehrinde gerçekleştireceği uygulamalar için ipuçları vermektedir (Aslanoğlu,1998, s.318).

Osmanlı şehirciliğinde sultanın şahsında terennüm eden güç, şehre sultanın kazandırdığı eserlerle görünürlük kazanırken, yönetim anlayışının değiştiği, sivil bürokrasinin genişleyip önem kazandığı süreçte merkezi iktidarın şehirde görünümü kamu yapılarıyla sağlanmıştır. Ahmed Vefik Paşa'nın valiliği döneminde şehre kazandırdığı yenilikler şu şekildedir;

Gurabâ Hastanesi

Ahmed Vefik Paşa, 1879-1882 yılları arasında yaptığı Bursa valiliğinde Gurabâ Hastanesi'nin kapasitesini arttırarak hastaneye yeni birimler eklemiştir. Bu birimlerin eklenmesi sonucunda hastane 45 erkek ve 15 kadın hasta kapasitesini sağlamıştır. Böylelikle Ahmed Vefik Paşa'nın müfettişliği döneminde onarımına başladığı ve valiliği döneminde geliştirdiği hastane şehrin ilk modern sağlık kurumu olmakla birlikte Türkiye'nin de ilk "Devlet Hastanesi" olarak tarihe geçti (Erer, S.XIX, s.247; Dostoğlu & Oral,1999, s.225).

Gurabâ Hastanesi'nin mekânsal olarak konumu itibariyle şehre hâkim bir noktada bulunmaktadır. Yer seçim özellikleri bakımından şehrin içinde olan hastane ulaşım bakımından kolaylıklar sağlarken yüksek bir mevkide kurulması da hastalıkların yayılmasını engellemeyi kolaylaştıran bir etmen sunmuştur(Abacı,2005, s.101-102). Hastanenin işlerş liğini sürekli kılmak ve gelir etmek amacıyla bir vakıf kuruldu. Ahmed Vefik Paşa'nın açtığı tiyatroda yılda iki defa olmak üzere oynanan oyunların gelirleri hastaneye vakfedildi, Koza ve Fidan hanlarının, Nilüfer ve Çitli Maden Suyu'nun gelirleri hastaneye bağlandı (Erer,2010, s.247-251).

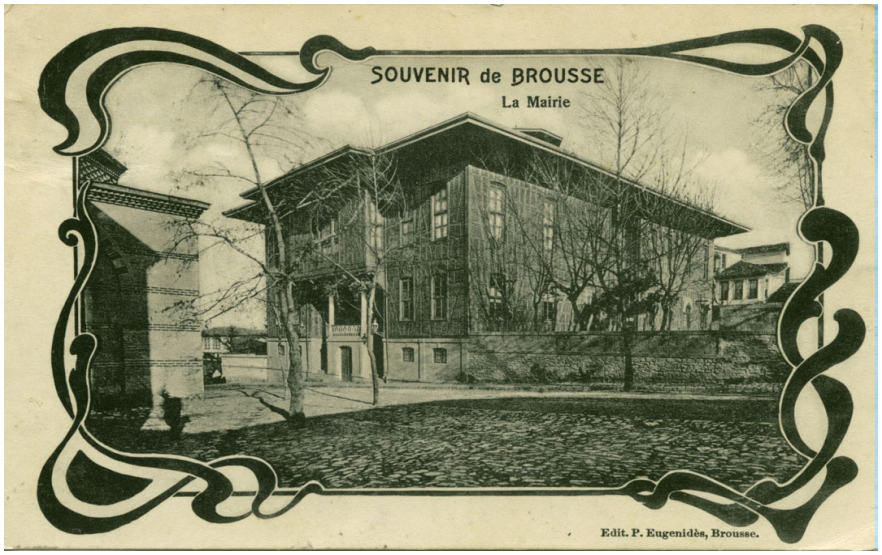


Şekil 9: Gurabâ Hastanesi, 1900 civarı.

Belediye Binası

Ahmed Vefik Paşa, Bursa valiliği döneminde şehre kazandırdığı önemli yapıtlardan biri Belediye binasıdır.1880 yılında inşa edilen yapının mimarı Kütahyalı Şehbender'dir. Türkiye'nin en eski belediye binası olan bu yapı kent merkezinde 14.yüzyılda inşa edilen Orhan külliyesindeki Orhan caminin karşısında Hükümet Caddesinin kuzeyinde yer almaktadır.

> 28x 22 metre ölçülerinde dikdörtgen planlı bu binanın iç mekânsal düzeni Osmanlı konaklarını veya yalılarını çağrıştırmaktadır. Üç katlı olan binanın, yapım tekniği ve dış cephe özellikleri açısından ise 18.yüzyıldan itibaren Osmanlı mimarisinde görülmeye başlayan batılılaşma eğilimlerini taşımaktadır. Belediye binasında ahşap karkas arasında tuğlanın ana dolgu malzemesi olarak seçilmesi, Tanzimat döneminde yangına karşı çıkarılan yasaların bir yansımasıdır. Binanın kiremitle kaplı çatısı, ahşap ve tuğladan oluşan bağdadi duvar örgüsü ampir üslubundaki geniş saçakları ve 18.yüzyılda İstanbul'da pek çok örneği bulunan Barok yapı biçimleriyle benzerlikler taşımaktadır. Ayrıca, pencerelerin alt ve üst kısımlarında, 18.yüzyılda Osmanlı anıtlarında sıkça kullanılan tuğladan yıldız ve servi motifleri ile geleneksel ve modern mimari özelliklerinin birleşimini gösteren özgün bir örnektir. Belediye binası değişik Osmanlı dönemlerine ait özellikleri taşıyan ve bu anlamda 'Neo- Osmanlı' kuramını yansıtan bir binadır (Dostoğlu &Oral,1999, s. 225; Bursa Kültür Varlıkları Envanteri: Anıtsal Eserler, 2011, s.264).



Şekil 10: Bursa Belediye Binası, 1910 civarı.

Belediye binasının inşası için seçilmiş olan konum şehrin eski merkezi olarak nitelendirilen Ulucami ve hanlar bölgesinde, Orhan Cami'nin karşısında yer almaktadır. Ahmed Vefik Paşa'nın müfettişliği döneminde yaptığı Hükümet Binası ile valiliği döneminde yaptığı Belediye Binasını birbirine bağlayan Hükümet Caddesi, Tanzimat Dönemi uygulamalarının ha-

reket noktasını anlamamız içinde iyi bir örnek sunmaktadır. Şehrin klasik dokusunun reddedilmeden değişimi ancak mekân içine serpiştirilen ve yeni yönetim anlayışını benimseyen yapıların varlığı ile olmuştur. Dolayısıyla yeni yapılar da yollar aracılığı ile birbirine bağlanarak şehrin değişimiyle birlikte korunduğunun ve reddedilmeyen bir geleneğin temsilinin yeni yönetim ve mekân anlayışıyla uyumunun sağlanarak şehrin ihyasının mümkün olduğu mekâna yansıtılmıştır (Abacı,2005, s.86-87; Avcı,2017, s.78).

Ahmed Vefik Paşa Tiyatrosu

"Osmanlı döneminde en önemli tiyatro etkinliği kuşkusuz tuluat tiyatrosu ve Karagöz idi. Karagöz oyununun ortaya çıktığı Bursa şehri, bu açıdan tiyatro kültürünün en önemli beşiği olmuştur. Ayrıca Evliya Çelebi'nin ifadesine göre Bursa'daki kahvehaneler tıpkı birer tiyatro mekânı gibi faaliyet gösterip orta oyunlarının sergilendiği yerlerdi." (Prusa' dan Günümüze Bursa 'Medeniyetin İpek Şehri',2008, s.359). Osmanlı'da var olan temaşa sanatının yerini Tanzimat'la birlikte batı tarzı tiyatro çalışmaları almaya başlamaktadır(Öztahtalı,2013, s.136). İstanbul'da o dönem Batılı anlayışla tiyatro çalışmalarını sürdüren Fasulyacıyan, dönemin valisi Ahmed Vefik Paşa tarafından ziyaret edilmiştir. Oyun sonrası Fasulyacıyan ile görüşen Ahmed Vefik Paşa şehirde yapılacak olan tiyatro binasında, Fasulyacıyan ve ekibinin oyunlarını sergilemelerini ister. Böylelikle taşrada ilk tiyatronun kurulması için çalışmalara başlanır ve ilk oyun 15 Eylül 1879 yılında sahnelenir(Öztahtalı,2013, s. 141-142).

Hükümet Caddesi'nin karşısında yer alan kahvehane 1879 yılında istimlâk edilerek bahçesine tiyatro binası inşa edilmiştir. Tiyatronun içi Fransız taşra tiyatrolarına benzemektedir(Dörtok Abacı,2005, s.110-111). Tiyatro yılın dokuz ayı açık yaz aylarında kapalıydı. Ahmed Vefik Paşa'nın valiliği döneminde bilfiil kullanılmaya devam eden tiyatroda yılda iki defa Gurabâ Hastanesi menfaatine oyun sergilenmiş ve bu temsillerin tüm hasılatı hastaneye kalmıştır. Haftanın üç günü verilen temsillerin bazı günleri yalnızca kadınlara ayrılmıştı(Güray,1966, s.57).

Postâne-Telgrafhâne Binası

Ahmed Vefik Paşa müfettişliği döneminde Bursa'ya telgraf hattı döşemesi yapılmış ve 1870 yılından itibaren şehirde telgraf kullanılmaya başlanmıştır. Valiliği döneminde ise iletişimin kolaylaştırılması için Tanzimat uygulamaları çerçevesinde şehirde postahâne-telgrafhâne binası inşa edilmiştir. 1879 yılında inşa edilen içinde telgraf ünitesinin de bulunduğu ilk postane binası, Ahmed Vefik Paşa Tiyatrosu'nun yanında yer alıp, yapı biçimi olarak Osmanlı nitelikleri taşımaktaydı(Dörtok Abacı, 2005, s.105).

Ulaşım ve İskân

Ahmed Vefik Paşa şehir içindeki ulaşım ağının genişlemesi ve düzenlenmesi için müfettişliği döneminde çalışmalar başlatmıştı. Valiliği döneminde ise müfettişliği döneminde

genişlettiği yol ağı boyunca ticari canlılığın göstergesi niteliğinde faaliyetler meydana gelmiştir. Ahmed Vefik Paşa Bursa'nın mekânsal dokusunda meydana getirdiği değişim ile yeni bir şehir merkezi oluşturamamış ancak şehrin eski merkezi olan Ulucamii ve hanlar bölgesinin işlevsel konumunu güçlendirmiştir. Dolayısıyla Ahmed Vefik Paşa'nın Bursa'da yaptığı düzenlemeler şehirdeki zaman mefhumuna direnerek geçerliliğini koruyan sonuçlar doğurmuştur.

1877-1878 Osmanlı-Rus savaşı sonrasında Rumeli ve Kafkasya'dan gelen göçmenlerin yerleştiği şehirlerden biri Bursa'dır. Dönemin valisi Ahmed Vefik Paşa tarafından göçmenlerin iskânı için ızgara tipi planlarla Rusçuk-İntizam-Çırpan mahalleri kurulmuş ve göçmenler bu mahallere yerleştirilmiştir. Ahmed Vefik Paşa tarafından göçmenlerin yerleşmesi için ızgara plan ilkelerine göre Dağ eteklerine kurulan Mollaarap, Vefikiyye mahalleri yine bu devrin yerleşmeleri arasındadır.

Şekil 11: Rusçuk Mahallesi, 1896 tarihli Bursa haritası.

Valilikten Azli

Ahmed Vefik Paşa 16 Ekim 1882 tarihinde Bursa'daki valilik görevinden azledilmiştir. Müfettişliği döneminde olduğu gibi valiliği dönemindeki icraatları şikâyetlere konu olmuştur. Bursa'da valiliği döneminde yaptığı uygulamaları ve meydana gelen şikâyetleri teftiş etmek üzere Ferid Bey memur edilerek Bursa'ya gönderilmiştir. Ferid Bey'in tahkikat icra ettikten sonra tanzim ve merciine taktim eylediği rapora göre Vefik Paşa'nın tebeyyün eden yolsuz hareketlerini rapor etmiştir(İnal,1969, s.686-691). Akün, Ahmed Vefik Paşa'nın valilikten azlinin sebeplerini oluşturan iddiaları başlıca yolsuzluk, keyfilik ve hukuk dışı uygulamalar olarak üç başlıkta toplamaktadır (Akgün,2003, s.206-207).

Sonuç

Osmanlı Devleti'nin kurucu başkenti olan Bursa ilk beş Osmanlı hükümdarı döneminde mekânsal açıdan çok sayıda eser kazanmış, tarihi ipek yolunun geçiş güzergâhında olması da şehrin gelişme hızını arttırmıştır. Ancak yeni ticaret yollarının keşfi ve İstanbul' un başkent olmasıyla şehrin önemi nispeten azalmış ve mekânsal gelişiminde 19.yy' a kadar farklılaşma gözlemlenememiştir.19.yy Osmanlı Devleti genelinde reform çalışmalarının artarak devam ettiği bir dönem olmuştur. Yeni bir düzenin inşasını öngören bu değişimlerin kaynağını Osmanlı aydınının Avrupa deneyim ve gözlemleri oluşturmaktadır. Tanzimat'ın ilanı ile birlikte devletin işleyişinde meydana gelen 'modernite' bağlamındaki yeni düzen şehirlerin yönetim, mimari ve sosyal yaşamını da etkilemiştir.

1855 yılında deprem ve yangınlar sonucu anıtsal ve sivil mimari yapıları zarar gören Bursa şehri harap hale gelmiştir. Osmanlı'nın ilk payitahtı Bursa'nın bu harap hali devletin imajı için olumsuz bir örnek oluşturmakla birlikte yerel halkın da ihtiyaçlarına cevap vermemeye başlamıştır. Şehrin yeniden imarı için planlamalar yapılmış ve uygulamaya konulmuştur. Böylelikle Bursa'da kapsamı geniş bir dönüşüm, Ahmed Vefik Paşa'nın 1863-1864 yılları arasında müfettişlik ve 1879-1882 yılları arasında gerçekleştirdiği valilik görevleri döneminde meydana gelmiştir. Tanzimat Dönemi şehircilik anlayışının yansıtılacağı ilk taşra şehirlerinden olan Bursa'da deprem ve yangınların sebep olduğu yıkıntılar, şehrin restorasyonu sürecinde klasik Osmanlı şehrinden farklılaşmayı kolaylaştıracak mekânsal boşluğu sunması sebebiyle de Ahmed Vefik Paşa'nın uygulamalarının mekânda tatbikini kolaylaştırmıştır. Ahmed Vefik Paşa'nın Bursa'da meydana getirdiği değişimleri; ulaşım, mimari, kültürel çalışmalar ve mekânda yeni yapıların inşası başlıklarında tanımlayabiliriz.

Şehirde Tanzimat'ın etkisiyle meydana getirilmeye çalışılan uygulamaların mekânda görünürlük üzerinden sunulması ve uzun vadeli şehir mekânının planlanmaması sonraki dönemler için Bursa şehir mekânını doğrudan etkilemiştir. Bursa'da bir kamu sitesinin ilk nüvesi olarak yaptığı Hükümet Konağı ve yerel yönetimin simgesi olarak yapılan Belediye Binası, devletin yönetim anlayışındaki dönüşümün şehir mekânına yansımasıydı. Böylelikle mekânda merkezi yönetimin görünürlüğü oluşmuştu. Ancak bu oluşumun yeni bir durum sunmaktan öte mekânı da olumlu yönde dönüştürüp genişletmesi gereken noktada meşruiyetini Osmanlı Dönemi anıtsal eserlerinden alan ve eski şehir merkezini daha da daraltan uygulamalar olması sebebiyle Ahmed Vefik Paşa Dönemi'nde yeni bir şehir merkezi oluşmamıştı. T.Cansever'in de üzerinde durduğu bir mesele olarak şehir, zamanla genişleyen ve farklılaşan fonksiyonları, planlaması iyi yapılmamış, yanlış uygulamalar sonucu ihtiyaçlara cevap veremeyecek bir duruma gelebilmektedir. Dolayısıyla şehirde iktisadi ve yönetsel fonksiyonların artması ile yeni iktisadi yapılar meydana gelmesi gerekliliği ortaya çıktı ancak yeterli alan olmaması sebebiyle sivil yapılar ticarethane olarak işlevsellik kazan-

dı. Böylelikle şehirde kendi mekânsal kurgusu içinde meydana gelmesi gereken işlevsel tavırda bozulmalar meydana geldi. Zaman içerisinde bu sürecin genişlemesi durumunda şehrin iç yapıları daha da bozulacak ve şehir iktisadi, sosyal ve fiziki alanlarda zorluk yaşayacaktır. Çalışmanın zeminini oluşturan Tanzimat Dönemi uygulamalarını Bursa'da dönem, mekân ve şahsiyet bağlamında ele alın bu çalışma ile ufakta olsa alana katkı sunulmaya ve alanın sınırları genişletilmeye çalışılmıştır.

Kaynakça

A.Aslanoğlu, R. (1998*). Kent, kimlik ve küreselleşme*. Bursa: Asa Kitabevi.

Akgün, A. (2003) Bir soruşturma çerçevesinde Ahmed Vefik Paşa' nın Bursa Valiliği. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*. *29*, 187-224.

Aktüre, S. (1981). *19.Yüzyıl sonunda Anadolu Kenti mekânsal yapı çözümlemesi.* Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Basım İşliği.

Akün, Ö. F. (1989). Ahmed Vefik Paşa. *TDV İslâm Ansiklopedisi,2,* 143- 157.

Akyürek, G. (2011). *Tanzimat döneminde mimarlık, bilgi ve iktidar.* İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Aliağaoğlu, A., Uğur, A. (2016). Osmanlı şehri. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi,38*, 203- 226.

Avcı, Y. (2017). *Osmanlı hükümet konakları "Tanzimat Döneminde Kent Mekânında Devlet Erki ve Temsili"* İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Baykal, K. (1950). *Bursa ve Anıtları*. Bursa: Bursa Aysan Matbaası.

Baykal, K. (1950). *Bursa'da Ulu Cami.* Bursa: İbrahim Horoz Basımevi.

(2011). *Bursa kültür varlıkları envanteri: Anıtsal eserler.* Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi.

Can, A. (2008). İnsan mekân etkileşimi ve kent estetiğine giriş. (Bozlağan, R., Demirkaya, Y., Ed.), *Türkiye'de Yerel Yönetimler*, içinde (s. 331-376). İstanbul: Nobel Yayınları.

Can, A. (2005). Yok olmaya yüz tutan Bursa estetiği üzerine. *Bursa Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, *14*(2), 99- 119.

Cansever, T. (1997). *İslâm'da şehir ve mimarî.* İstanbul: İz Yayıncılık.

Cemâlleddin, M. (2003). *Osmanlı tarih ve müverrihleri –Âyîne- i Zurefâ-*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Davutoğlu, A. (2016). *Medeniyetler ve şehirler*. İstanbul: Küre Yayınları.

Dörtok Abacı, Z. (2005). Modernleşme sürecinde Bursa Kenti'nin mekânsal ve sosyal değişimi. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.

Erer, S. (1998). Bursa. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, *19*, 241-252.

Eyice, S. (1998). Hudâvendigar külliyesi. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. *18*, 290-295.

Gabriel, A. *Bir Türk Başkenti Bursa.* Bursa: Osmangazi Belediyesi.

Güray, S. (1966). *Ahmed Vefik Paşa.* Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

I. Kandes, V. (2008). *Kuruluşundan 19. Yüzyıl sonlarına kadar Bursa.* İstanbul: Gaye Kitabevi.

İnal, M.K. (1969). *Osmanlı Devrinde son sadrazamlar*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

İnalcık, H. (1992). Bursa. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. *6*, 445- 449.

Kaygalak, S. (2006*). Kapitalistleşme sürecinde bir Osmanlı Anadolu kenti: Bursa, 1840-1914.* (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Kepecioğlu, K. (2009). *Bursa kütüğü* (C. 1). Bursa: Bursa Kültür A.Ş.

Kırmızı, A. (2016). *Abdülhamid'in valileri 'Osmanlı vilayet idaresi 1895-1908'*. İstanbul: Klasik Yayınları.

Oğuzoğlu, Y. (2008). *Bursa şehrinin gelişmesi ve planlama kültürü.* Bursa: Bursa Osmangazi Belediyesi Yayınları.

Oğuzoğlu, Y. (2016). *Halil İnalcık'ın Bursa araştırmaları.* Bursa: Bursa Kültür A.Ş.

Ortaylı, İ. (1974). *Tanzimattan sonra mahalli idareler. (1840-1878).* Ankara: Sevinç Matbaası.

Ortaylı, İ. (2000). *Tanzimat Devrinde Osmanlı mahallî idareleri (1840-1880).* Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Öntuğ, M. M. (2009). *Ahmed Vefik Paşa'nın Anadolu sağ kol müfettişliği*. Konya: Palet Yayınları.

Özcan, K. (2006). Tanzimat'ın kent reformları: Türk imar sisteminin kuruluş sürecinde erken planlama deneyimleri (1839-1908). *Osmanlı Bilimi Araştırmaları. 7*(2), 149- 180.

Öztahtalı, İ.İ. (2013). 19. Yüzyılda Bursa' da tiyatro faaliyetleri ve Bursa Gazetesinde bazı tiyatro haberleri. *U.Ü. Fen- Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi. 24*(1), 135-153.

Prusa' dan Günümüze Bursa 'Medeniyetin İpek Şehri'. (2008). Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi.

Saint- Laurent, B. (1996) "Bir tiyatro armatörü: Ahmed Vefik Paşa ve 19. Yüzyılın son çeyreğinde Bursa'nın yeniden biçimlenmesi". (Dumont, P., Georgeon, F., Ed.). *Modernleşme Sürecinde Osmanlı Kentleri,* içinde. (79-88.) İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Şahin, İ. (2010). Osmanlılar'da şehir. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 38*, 446-449.

Tanpınar, A. H. (2014). *Beş şehir*. İstanbul: Dergah Yayınları.

Tansel Abdullah, F. (1965). Ahmed Vefik Paşa'nın şahsiyetinin teşekkülü, hususi hayatı ve muhtelif karakteri. *Belleten. 113*, 121-175.

Tansel Abdullah, F. (1969). Ahmed Vefik Paşa. *Belleten. 109*, 117- 139.

Tekeli, İ. (2009). *Modernizm, modernite ve Türkiye'nin kent planlama tarihi.* İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Türkün Dostoğlu, N. (2001). Osmanlı Döneminde Bursa '19. Yüzyıl Ortalarından 20. Yüzyıla Bursa Fotoğrafları'. Antalya:Suna & İnan Kıraç Akdeniz Medeniyetleri Araştırma Merkezi (AKMED).

Türkün Dostoğlu, N., Oral, E. Ö. (1999). "Bir Osmanlı Başkenti Bursa'nın Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Fiziksel Değişim Süreci". *Osmanlı Mimarlığının 7 Yüzyılı "Uluslararası Bir Miras"* (Edt). İstanbul: Yapı Endüstri Merkezi Yayınları.

'*Usûl-i Mî'marî Osmânî'*. (2011). İstanbul: Çamlıca Basım Yayın.

Yavaş, D.(2007). Osman Gazi Türbesi. *TDV İslâm Ansiklopedisi, 33,* 467- 468.

Yavaş, D. (2007). Orhan Gazi Türbesi. *TDV İslâm Ansiklopedisi. 33*, 389.

Yavaş, D. (2006). Murâdiye Külliyesi. *TDV İslâm Ansiklopedisi. 31*, 196-198.

Yavaş, D. (2013). Yıldırım Külliyesi. *TDV İslâm Ansiklopedisi. 43*, 532-534.

Yavaş, D. (2013). Yeşilcami Külliyesi, *TDV İslâm Ansiklopedisi. 43*, 492- 495.

Yavaş, D. (2009). *1855 depreminden sonra Bursa'da Osman ve Orhan Gazi Türbelerinin yeniden inşası. 13. Orta- Çağ Türk Dönemi kazıları ve sanat tarihi sempozyumu bildirileri*. Denizli: Denizli Pamukkale Üniversitesi.

Yerasimos, S. (1996). "Tanzimat'ın Kent Reformları Üzerine". (Dumont, P., Georgeon, F. Ed.). *Modernleşme Sürecinde Osmanlı Kentleri*, içinde. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Yıldırım, F. (2014). *14. Yüzyıldan Cumhuriyet Dönemi' ne kadar yabancı seyyahların gözünden Bursa ilindeki mimari eserler.* Bursa: Nilüfer Belediyesi.

Yılmaz, Ö. (2014). Tanzimat Döneminde Osmanlı Taşra İdare Meclisleri (1840-1871). *Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi*, *6*, 253- 280.

PSİKOLOJİ

Meslek Eğitim Kurslarına Katılan İşsiz Bireylerin Kariyer Streslerinin Ölçülmesi

Aysun Akyürek*, Mehmet Kaya**

Öz: İşsizlik, tüm dünyada olduğu gibi Türkiye'de de en önemli sorun alanlarından biridir. İşsizlik, ekonomik ve toplumsal bir problem olmasının yanı sıra, bireyler ve aileleri açısından psikolojik sorunları olan hem kendilerine yabancılaşmalarına hem de toplumlar açısından farklı sorunlara neden olabilen bir olgudur. Günlük yaşam, arkadaşlık ilişkileri, aile yaşamı, iş yaşamı, işsizlik, sosyal ve kültürel yaşam vb. ortamlarda her bireyin karşılaştığı stres kaynakları, birbirinden bağımsız ve farklıdır. İşsiz bireyler, akademik konular, finansal kaygılar, sosyal ilişkiler, psikolojik etkiler, fiziksel etkiler ve kariyer sürecine ilişkin ve başka birçok konuda stres kaynağıyla karşı karşıya kalmaktadırlar. Bu araştırmanın amacı, meslek eğitim kurslarına katılan işsiz bireylerin, (cinsiyetlerine, medeni durumlarına, yaşadığı yere, eğitim durumuna, yaşına, daha önce çalışıp çalışmama durumuna, toplam çalışma süresine ve ne kadar zamandır iş aradığına göre) kariyer streslerini ölçmektir. Araştırma, 2018-2019 eğitim öğretim yılında, Kocaeli'nde yaşayan ve meslek eğitim kurslarına katılan işsiz bireylerden seçkisiz olmayan uygun örnekleme yöntemi kullanılarak seçilmiş 310 kişi üzerinde yürütülmüştür. Betimsel tarama modeline dayalı bir araştırmadır. Araştırmanın verileri, çalışma grubuna Kişisel Bilgi Formu ve Kariyer Stres Ölçeği'nin Türkçe versiyonu birebir uygulanarak elde edilmiştir. Demografik özellikleri ile kariyer stresine yönelik istatistikler ve kariyer stresi alt boyutları ile arasındaki ilişki incelenmiştir. Verilerin analizinde bağımsız gruplar için t testi ve tek yönlü varyans analizi kullanılmıştır. Bireylerin kariyer stresi ve alt boyutlarına ait istatistikler incelendiğinde meslek eğitim kurslarına katılan işsiz bireylerin kariyer streslerinin düşük derecede olduğu saptanmıştır. Alt problemlere bakıldığında ise kariyer stresinin yoğun olduğu durumlar tespit edilmiştir. Bu çalışma ile Mesleki Eğitim Kurslarına katılan işsiz bireylerin kariyer streslerini ölçerek geleceğe ilişkin kestirimlere ve yapılabileceklere katkıda bulunulabileceği düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kariyer Stresi, Kariyer Stres Ölçeği, Meslek Eğitimi, İşsiz Birey.

* Sakarya Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümü, Kariyer Psikolojik Danışmanlığı Tezsiz Y.L Programı, Sakarya
İletişim: aysun.akyurek@ogr.sakarya.edu.tr

** Doç. Dr.., Sakarya Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümü, Sakarya
İletişim: mehmetkaya@sakarya.edu.tr

Giriş

Kariyer kavramı son yıllarda büyük bir ivme kazanmaya başlamıştır. Kişi kariyer kavramını bir işten daha fazla görmektedir. Kariyer kelimesinin bir ölçüde "başarı derecesini" çağrıştırdığı dikkati çekmektedir (Ünver, 2005). Kariyer, bireyin iş yaşamındaki üretken yıllarının çoğunu harcayarak başlangıç yaptığı, geliştirdiği ve genelde çalışma hayatının sonuna kadar sürdürdüğü iş ya da meslek olarak tanımlanmaktadır (Özdemir, 2010). Kariyer seçimi, kişilerin hayatlarında vermiş oldukları en önemli kararlardan biridir. Eğer bu kararı kişi veremiyorsa, sürekli değiştiriyorsa mesleki açıdan karar verememiş demektir. Bireyler genelde üniversite tercih dönemlerinde bu kararsızlığı daha sık yaşamaktadır. Ülkemizde genellikle lise son sınıflarda aile ve okul rehberlik sistemi ile yapılan bu kariyer planlama, yetersiz gelmekte, bireylerin sonradan mesleğinden memnun olmama ve mutsuz olmakla sonuçlanmasına neden olmakta ve sık sık kararlar değiştirmesine neden olmaktadır.

Bu sebeplerdendir ki ülkemizde kariyer kavramı, içinde bulunduğumuz yüzyıldaki teknolojik ve bilimsel gelişmelerin ışığında daha önemli ve tartışılır hale gelmiştir (Özdemir, 2010). Çalışma isteğine sahip olup, cari ücret haddi ile çalışma saatlerini kabul ettiği halde iş bulamayan kimseye işsiz denir (Alkin, 2014). Türkiye'de işsizlik, daha çok hızlı nüfus artışı, genç nüfusun payının yüksekliği gibi demografik unsurlarla ilişkilendirilmektedir (Uyar Bozdağlıoğlu, 2008). İşsizlik sürecinde kaygı, depresyon, umutsuzluk gibi bir dizi psikososyal sonuçlarla karşılaşılabilmektedir (Yüksel, 2003).

Stres, son yıllarda çok fazla kullanılmaya başlanmış olan bir kavramdır. Tanımların bir kısmı fizyolojik, bir kısmı ise psikolojik nedenlerden kaynaklanmaktadır. Goldberger ve Breznitz, stres, organizmanın kendisi ve çevresi arasındaki ilişkiye bağlı olarak ortaya çıkan ve uygun düzeyde olduğu sürece gelişmeye yardımcı, aşırı olduğu durumlarda ise bireyin tüm biyolojik ve psikolojik kaynaklarını tüketen bir durum olarak değerlendirilmektedir (Aktaran Balaban, 2000). İşsizliğin önlenmesinde stratejik bir öneme sahip olan konulardan birisi de hiç şüphesiz mesleki eğitimdir (Taş, 2011a).

Mesleki eğitim kursları bu anlamda ülkemizde önemli faaliyetler göstermektedir. Herhangi bir mesleği olmayan, mesleğinin geliştirmek veya değiştirmek isteyen kişilere yönelik yapılan programları kapsamaktadır (Yıldız, 2016). Türkiye'de mesleki eğitim sistemi, çeşitli kurum ve kuruluşlarca yürütülmektedir. Bunların arasında en önemlileri; İŞKUR, Bakanlıklar, Büyük Şehir Belediyeleri, Belediyeler, Vakıflar, Sivil Toplum Örgütleridir. Söz konusu kurum ve kuruluşlar tarafından uygulanan eğitim programları içinde, sürekli eğitim ve yaşam boyu öğrenimi de içine alan bileşenler de bulunmaktadır" (Taş, 2011b).

Araştırmanın amacı ve önemi

Bu araştırmanın amacı, Mesleki Eğitim Kurslarına katılan işsiz bireylerin;

- Cinsiyete göre,
- Medeni durumuna göre,
- Yaşadığı yere göre,
- Eğitim durumuna göre,
- Yaş grubuna göre,
- Daha önce çalışıp çalışmamasına göre,
- Toplam çalışma süresine göre,
- Ne kadar zamandır iş aradığına göre kariyer streslerini ölçmektir. Bu çalışma ile meslek eğitim kurslarına katılan işsiz bireylerin kariyer streslerini ölçerek geleceğe ilişkin kestirimlere ve çözüm önerilerine katkıda bulunulabileceği düşünülmektedir.

Varsayımlar

Bu araştırma kapsamında kullanılan Kişisel Bilgi Formu ve Kariyer Stres Ölçeği, meslek eğitim kurslarına katılan işsiz bireylerin kariyer streslerinin ölçülmesinde yeterli olduğu varsayılmaktadır.

Araştırmanın Kuramsal Çerçevesi ve İlgili Araştırmalar

Kariyer stresinin ölçülmesine dayalı olarak yapılan bir çalışma, Turpçu ve Akyurt (2018) tarafından "Turizm Eğitimi Alan Öğrencilerin Kariyer Streslerinin Belirlenmesi- Giresun Üniversitesi Lisans Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma" dır. Giresun Üniversitesinde okuyan 223 öğrenciye uygulanan araştırmada, öğrencilerin kariyer stresi ve alt boyutlarına ilişkin tanımlayıcı istatistikler değerlendirildiğinde hem genel kariyer stres algılarının hem de alt boyutlarına ilişkin algılamalarının orta düzeyde olduğu görülmüştür. Öğrenciler kariyerlerine yönelik olarak orta düzeyde stres algılamalarına rağmen en yüksek ortalamanın (3,08) iş bulma baskısı olması dikkat çekmiştir. Öğrencileri etkileyen en düşük ortalama (2,45) ise dışsal çatışma olarak belirlenmiştir. Öğrencilerin kariyer stresi ve alt boyutları ile demografik özellikleri arasındaki ilişki incelendiğinde, cinsiyet ile herhangi bir anlamlı sonuca ulaşılamazken öğrencilerin daha önce çalışma durumları ile genel kariyer stresi ve bilgi eksikliği alt boyutu arasında anlamlı ilişkiye rastlanmıştır. Ayrıca öğrencilerin sınıf durumları ile alt boyut olan iş bulma baskısı arasında yine anlamlı ilişkiye rastlanmıştır. Anlamlı çıkan ilişkiler incelendiğinde, daha önce turizm sektöründe çalışmayan öğrencilerin, çalışan öğrencilere oranla daha

çok kariyer stresi yaşadıkları sonucuna varılmıştır. Bu durum, daha önce turizm sektöründe çalışmadıkları için sektöre yabancı olduklarını ve bu belirsizliğin onları daha çok kariyer beklentileri ile ilgili strese soktuğu sonucunu ortaya çıkarmıştır (Turpcu ve Akyurt, 2018).

Kariyer stresinin ölçülmesine dayalı olarak yapılan bir başka çalışma da 2019 yılında Aynur Yılmaz tarafından yapılan "Öğretmen Adaylarının Kariyer Streslerinin Karma Araştırma Yaklaşımı ile İncelenmesi" çalışmasıdır. Çalışma, 2017-2018 eğitim öğretim yılı bahar yarıyılında, Kırıkkale Üniversitesi'ndeki Eğitim Fakültesinin farklı bölümlerinde (okulöncesi öğretmenliği ve rehberlik ve psikolojik danışma) ve Spor Bilimleri Fakültesi'nin bölümünde öğrenim gören 835 öğretmen adaylarından oluşmuştur. Öğretmen adaylarının kariyer stresi düzeyleri ve mesleklerinin geleceğe yönelik sahip oldukları görüşleri tespit etmek amacıyla karma araştırma yaklaşımı ile kurgulanan çalışmada; öğretmen adaylarının kariyer stresi ölçeğinden elde ettikleri puan ortalamasının orta seviyede olduğu (2,29±0,20) saptanmıştır. Ölçeğin alt boyutları dikkate alındığında; "Kariyer belirsizliği/Bilgi eksikliği" boyutunda orta, "Dışsal çatışma" boyutunun düşük ve "İş bulma baskısının" orta düzeyde (2,72±0,89) kaygı olduğu tespit edilmiştir (Yılmaz, 2019).

Kariyer stresinin ölçülmesine dayalı olarak yapılan başka bir çalışma 2019 yılında Ahmet Günay ve Rukiye Çelik tarafından yapılan "Kariyer Stresinin Psikolojik İyi Oluş ve İyimserlik Değişkenleriyle Yordanması: Halkla İlişkiler ve Tanıtım Öğrencileri Örneği" çalışmasıdır. Araştırma evrenini Süleyman Demirel Üniversitesi Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü öğrencileri oluşturmuştur. Çalışmaya 293 öğrenci katılmıştır. Evrenin halkla ilişkiler öğrencilerinden seçilmesi; halkla ilişkiler mesleğine ve kariyerine ilişkin bir müphemliğin var olması ve dolayısıyla kariyer stresine ilişkin daha anlamlı cevaplar alınacağının düşünülmesidir. Çalışmada öğrencilerin psikolojik iyi oluş ve iyimserlik düzeylerinin orta noktanın çok üzerinde olduğu görülmektedir. Buna karşın kariyer stres ölçeğinin dışsal çatışma ve belirsizlik boyutlarında öğrencilerin ortalamaları orta noktanın altında kalmıştır. Bu durum çalışmanın hipotezlerini test etmek için kurulan yol analizlerinin bir kısmının anlamsız çıkmasına sebep olmuştur. Kariyer stresi, psikolojik iyi oluş ve iyimserlik arasındaki ilişkilerin incelendiği bu çalışmanın kısıtlarından biri çalışmanın yalnızca kamu üniversitesindeki halkla ilişkiler bölümü öğrencilerini kapsıyor olmasıdır. Dolayısıyla tüm halkla ilişkiler bölümü öğrencileri açısından kapsamlı bir genelleme yapılması mümkün olmamıştır. Buna ek olarak kariyer stresi psikolojik iyi oluş ve iyimserlik arasında yapılan çalışmaların çok sınırlı sayıda olması da diğer bir kısıttır. Kariyer stresinin psikolojik iyi oluş ve iyimserlik üzerine etkisinin test edildiği bu çalışmada literatürün de öngördüğü gibi iyimserlik ve psikolojik iyi oluş arasında çok güçlü ve anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Bu ilişkinin niteliğine bakıldığında iyimserliğin güçlü bir şekilde psikolojik iyi oluşu etkilediği görülmüştür. Başka bir ifadeyle psikolojik iyi oluşun yarısından fazlasını iyimserlik açıklamaktadır. Kariyer belirsizliği ve bilgi eksikliğinin öğrencilerdeki iyimserliği ve psikolojik iyi oluşu negatif şekilde etkilediği tespit edilmiştir. Psikolojik iyi oluşun negatif

olmasının yarısından fazlasını ise kariyer belirsizliği ve bilgi eksikliği açıklamaktadır. Benzer şekilde belirsizlik arttıkça iyimserlik de yüzde otuz beş azalmaktadır. Ayrıca psikolojik iş bulma baskısı arttıkça psikolojik iyi oluş %18 azalmaktadır. Ek olarak bu çalışmanın verilerine göre anlamlı olmasa da iş bulma baskısının iyimserliği; dışsal çatışmanın hem psikolojik iyi oluşu hem de iyimserliği negatif bir şekilde etkilediği tespit edilmiştir (Günay ve Çelik, 2019).

Kariyer stresi ölçmeye dayalı başka bir araştırma, 2018-2019 eğitim öğretim dönemine de Ayşe Sibel Demirtaş tarafından yapılan "Sürekli Umut ve Kariyer Stresi Arasında Bilişsel Esnekliğin Paralel Çoklu Aracılığı" araştırmasıdır. Araştırmanın, Akdeniz Bölgesi'ndeki bir devlet üniversitesinde 2018-2019'de pedagojik formasyon eğitimi alan öğrencilerden ve 509 katılımcıdan oluşmaktadır. Aracılık analizlerinden elde edilen bulgular bilişsel esnekliğin, duygular üzerinde bilişsel kontrol ile değerlendirme ve başa çıkma esnekliği faktörlerinin, sürekli umut ve kariyer stresi arasındaki ilişkide aracılığının anlamlı olduğunu ortaya koymuştur. Modeldeki tüm değişkenler kariyer stresindeki varyansın %25'ini açıklamaktadır. Modelde yer alan aracı değişkenlerden daha güçlü olanı ortaya koymak için gerçekleştirilen analizler, duygular üzerinde bilişsel kontrolün aracılığının daha güçlü olduğunu göstermiştir (Demirtaş, 2019).

Kariyer stresi ölçmeye dayalı bir başka araştırma da 2018 yılında, Burcu Üzüm, Seher Uçkun ve Gazi Uçkun tarafından yapılan "Üniversite Öğrencilerinin Yaşadığı Bir Fenomen: Kariyer Stresi" araştırmasıdır. Çalışma Kocaeli Meslek Yüksek Okulu Büro Yönetimi Yönetici Asistanlığı Programı öğrencilerinden 105 kişiyle yapılmıştır. Bu çalışmada; cinsiyet ile kariyer stresi faktörlerinden kariyer belirsizliği ve bilgi eksikliği arasında bir ilişkinin olduğu görülmektedir. Bu ilişkiye göre kariyer belirsizliği ve bilgi eksikliği erkeklere kıyasla kadınlar lehine yüksek bulunmuştur. Gelir ile kariyer belirsizliği ve bilgi eksikliği arasında da anlamlı bir ilişki söz konusudur. Gelir arttıkça kariyer belirsizliği ve bilgi eksikliğinin düştüğü, gelir düştükçe kariyer belirsizliği ve bilgi eksikliği artmaktadır. Araştırmada diğer demografik değişkenlerle kariyer stresine ilişkin faktörler arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır (Üzüm, Uçkun ve Uçkun, 2018).

Bir başka çalışmada, 2019 yılında Dilek Esen tarafından yapılan, "Kariyer Stresi ile Öz-yeterlilik İnancı İlişkisinin Demografik Değişkenlerin Farklılaştırıcı Rolü Bağlamında İncelenmesi: İzmir Meslek Yüksekokulu İktisadi ve İdari Programlar Örneği"dir. Araştırmanın evreni, 2018-2019 bahar yarıyılında İzmir Meslek Yüksek Okulu İktisadi ve İdari Programlar bölümünde öğrenim gören 4493 öğrenciden oluşmaktadır. Evreni temsil etmesi açısından 400 öğrenciye anket dağıtılmış ve 287 anket cevaplanmıştır. Kariyer stresinin tümü ya da boyutlarından birinde ya da boyutlarından meydana gelen bir pozitif yönlü artışın, kariyer stresinin tümü, kariyer belirsizliği ve bilgi eksikliği, iş bulma baskısı ve dışsal çatışma boyutları üzerinde pozitif yönlü bir artışa neden olduğu bulgusuna ulaşılmıştır. Kariyer stresi ve alt boyutlarının öz yeterlilik inancı ile olan etkisine bakıldığında ise aralarında anlamlı ve

negatif yönlü bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir. Buna göre kariyer stresi arttıkça, öz yeterlilik inancı azalmaktadır. Araştırma bulgularına göre kariyer stresi ortalama düzeylerde (5 üzerinden =2,62), özyeterlilik inançları ise yüksek olarak ifade edilebilecek düzeylerdedir (4 üzerinden =3,03). Ortalama düzeyde bir stresin başarı, motivasyon, etkili öğrenme gibi konularda arzulanan bir durum olduğu bilinmektedir. Öğrencilerin kariyer streslerinin onların kariyer hedeflerine ulaşmada umutsuzluğa sevk etmeyecek kadar yüksek olmaması ve hedeflere ulaşmak konusunda motivasyonlarını sürdürecekleri düzeyde strese sahip olmaları avantajlı bir durum olarak değerlendirilebilir (Esen, 2019).

Yöntem

Araştırma Modeli

Araştırma, nicel araştırma modellerinden, betimsel tarama modeline dayalı bir araştırmadır. Çok sayıda meslek eğitim kurslarına katılıp işsiz olanlardan oluşan bir evrende, evren hakkında genel bir yargıya varmak amacı ile seçkisiz olmayan bir grup örneklem üzerinde tarama yapıldığı için bu model uygun bir modeldir.

Evren ve Örneklem

Araştırma'nın evreni Türkiye'de meslek eğitim kurslarına katılan işsiz bireylerdir. Araştırmanın çalışma evreni ise Kocaeli'nde meslek eğitim kurslarına katılan işsiz bireylerdir.

Çalışmanın Veri Toplama Araçları

Kişisel Bilgi Formu: Araştırmaya konu olan işsiz bireyler hakkında bilgi toplamak amacıyla araştırmacı tarafından oluşturulan bir "Kişisel Bilgi Formu" hazırlanmıştır. Bu form cinsiyet, yaşadığı yer, medeni durum, öğrenim durumu gibi bağımsız değişkenlerden oluşmaktadır.

Kariyer Stres Ölçeği (KSÖ): Bu çalışmada Choi ve diğerleri (2011) tarafından geliştirilen ve Özden ve Serter-Berk (2017) tarafından Türkçeye uyarlaması yapılan "Kariyer Stres Ölçeği" kullanılmıştır. Ölçek, toplam 20 maddeden ve 3 alt boyuttan/kariyer belirsizliği/bilgi eksikliği, iş bulma baskısı ve dışsal çatışma) oluşmakta olup, yanıtlayıcıların kendileriyle ilgili ne düzeyde katıldıklarını "Hiç katılmıyorum (1)" ile "Tamamen katılıyorum (5)" arasında değişen 5'li likert tipi bir ölçekte değerlendirmeleri istenmiştir. Bu ölçek için uzman görüşü alınmış ve sahibinden kullanılabilmesine yönelik gerekli olan izin alınmıştır. 310 kişiye birebir ölçek uygulanmıştır.

Birebir görüşerek uygulanan Kariyer Stres Ölçegi, anlaşılmasını daha kolay hale getirtmiştir ve ölçeği uygulayanların ön yargılı olmamasını sağlamıştır. Bu sebeple de verilerin değerlendirilmesi ve yorumlanması daha kolay hale gelmiştir.

Verilerin Analizi

Araştırmadan elde edilen veriler SSPS 20 İstatistiksel Paket programı ile analiz edilmiştir. Bağımsız gruplar için t testi ve tek yönlü varyans analizi kullanılmıştır.

Bulgular

Örnekleme/Çalışma Grubuna İlişkin Bulgular

Tablo 1. Meslek Eğitim Kurslarına Katılan İşsiz Bireylerin Demografik Özellikleri

		N	(%)
Cinsiyet	Kadın	266	85,8
	Erkek	44	14,2
	Toplam	310	100,0
Medeni Durum	Evli	151	48,7
	Bekar	159	51,3
	Toplam	310	100,0
Yaşanılan Yer	Büyükşehir	95	30,6
Şehir	30	9,7	
İlçe	179	57,7	
Köy	3	1,0	
Toplam	307	100,0	
Eğitim Durumu	İlköğretim	26	8,4
	Lise	89	28,7
	Ön lisans	86	27,7
	Lisans	96	31,0
	Yüksek lisans	9	2,9
	Doktora	1	,3
	Diğer	1	,3
	Toplam	310	100,0
Yaş Aralığı	20-30	185	59,7
	31-40	75	24,2
	41-50	29	9,4
	Diğer	20	6,5
	Toplam	310	100,0
Önceden çalışma durumu	Evet	237	76,5
	Hayır	71	22,9
	Toplam	310	100,0
Toplam çalışma süresi	0,5 yıl	198	63,9
	6,-10 yıl	29	9,4
	11-15 yıl	19	6,1
	16-20 yıl	10	3,2
	21-25 yıl	6	1,9
	Toplam	310	100,0

	6 ay-1yıl	142	45,8
	1,-3 yıl	70	22,6
İş arama süresi	3,-5 yıl	14	4,5
	5 yıl ve daha fazlası	10	3,2
	Toplam	310	100,0

Tablo 1' de bulunan demografik özelliklere bakıldığında, katılımcıların %85,8'inin kadın, %14,2'sinin erkek olduğu görülmektedir. Evli olanların oranı%48,7, bekar olanların oranı %51,3'tür. Katılımcıların %30,6'sı büyükşehirde, %9,7'si şehirde, %57,7'si ilçede, %1'i köyde yaşamakta olup, %1'i bu soruyu cevaplandırmamıştır. İlköğretim mezunları %8,4, lise mezunları %28,7, ön lisans mezunları %27,7, lisans mezunları %31,0, yüksek lisans mezunları %2,9, doktora mezunları 0,3 ve diğer şıkkını cevaplayanların oranı 0,3'tür. 2 kişi de bu soruyu cevapsız bırakmıştır. Katılımcıların 59,7%'si 30-20 yaş arası, 24,2%'si 40-31, yaş arası, 9,4%'ü 50-41 yaş arası, 6,5%'u diğer yaş aralıklarındadır ve 0,3%'ü soruyu cevapsız bırakmıştır. Katılımcıların 76,5%'u daha önceden çalışmış, 22,9%'u daha önceden çalışmamıştır. 0,6%'sı ise soruyu cevapsız bırakmıştır. Bireylerin toplam çalışma süresine bakıldığında, 5-0 yıl arası çalışanların oranı 10-6 ,63,9% yıl arası çalışanların oranı 15-11 ,9,4%yıl arası çalışanların oranı 20-16 ,6,1% yıl arası çalışanların oranı 25-21 ,3,2% yıl arası çalışanların oranı 1,9%'dur. Bu soruyu cevapsız bırakanların oranı ise 15,5%'tir. İş arama sürelerine bakıldığında, 6 ay-1 yıl arası iş arayanların oranı %45,8 iken, 1-3 yıl arası iş arayanların oranı %22,6, 3-5 yıl iş arayanların oranı %4,5 ve 5 yıldan fazla iş arayanların oranı %3,2'dir. %23,9'u ise bu soruyu cevapsız bırakmıştır.

Problem Cümlesine İlişkin Bulgular

Tablo 2. Kariyer Stres Ölçeği Puan Dağılımları

Boyutlar	Madde sayısı	N	Ort.	Ss	Çarpıklık	Basıklık	Min,	Max,
Kariyer belirsizliği/ Bilgi eksikliği	10	310	2,00	,96	,77	-,29	,30	5,00
Dışsal Çatışma	4	310	1,87	1,03	1,2	,62	,50	5,00
İş bulma baskısı	6	310	2,51	1,09	,33	-,85	,67	5,00
Kariyer stres ölçeği (Toplam)	20	310	2.13	2,69	,61	-,45	1,75	15,00

Tablo 2'deki bulgulara göre, meslek eğitim kurslarına katılan işsiz bireylerin kariyer stresi ölçeği puan ortalaması 2,69±0,61'dir. Kariyer belirsizliği/Bilgi eksikliği alt boyutunun puan ortalaması 2,00±0,96, dışsal çatışma alt boyutunun puan ortalaması 1,87±1,03, iş bulma baskısı alt boyutunun puan ortalaması 2,51±1,09'dur. Ölçme aracından alınabilecek en düşük puan (0,30), en yüksek puan (15) olduğu dikkate alındığında, meslek eğitim kurslarına katılan işsiz bireylerin kariyer stresinin düşük düzeyde olduğu saptanmıştır.

Alt Problemlere İlişkin Bulgular

Tablo 3. Meslek Eğitim Kurslarına Katılan İşsiz Bireylerin Cinsiyetlerine Göre Kariyer Stres Ölçeği ve Alt Boyut Puan Ortalamalarına İlişkin t-testi Sonuçları

	S1.Cinsiyet	N	Ort.	Ss	t	p
Belirsizlik ve bilgi eksikliği	Kadın	266	1,97	,96	-1,65	0,099
	Erkek	44	2,23	,95	-1,66	0,102
Dışsal çatışma	Kadın	266	1,83	1,00	-1,65	0,100
	Erkek	44	2,10	1,17	-1,48	0,146
İş bulma baskısı	Kadın	266	2,50	1,10	-0,34	0,736
	Erkek	44	2,56	1,06	-0,35	0,730

Tablo 3'te, meslek eğitim kurslarına katılan işsiz bireylerin cinsiyetlerine göre "Belirsizlik/bilgi eksikliği", "dışsal çatışma" ve "iş bulma baskısı"nda anlamlı bir farklılık saptanmamıştır ($p>0,05$).

Tablo 4. Meslek Eğitim Kurslarına Katılan İşsiz Bireylerin Medeni Durumlarına Göre Kariyer Stres Ölçeği ve Alt Boyut Puan Ortalamalarına İlişkin t-testi Sonuçlar

	S2.Medeni Durum	N	Ort.	Ss	t	p
Belirsizlik ve bilgi eksikliği	Evli	151	1,81	,91	3,55	0,00*
	Bekar	159	2,19	,97	3,56	0,00*
Dışsal çatışma	Evli	151	1,68	,95	3,06	0,002*
	Bekar	159	2,03	1,08	3,07	0,002*
İş bulma baskısı	Evli	151	2,23	1,06	-3,47	0,001*
	Bekar	159	2,72	1,09	-3,47	0,001*

Tablo 4'te meslek eğitim kurslarına katılan işsiz bireylerin "belirsizlik/bilgi eksikliği", "dışsal çatışma" ve "iş bulma baskısı" boyutunda bekar işsizlerin lehine anlamlı farklılık tespit edilmiştir (*$p<0,05$). Bu durum bekar işsizlerin daha fazla belirsizlik/bilgi eksikliği, dışsal çatışma ve iş baskısı yaşadıklarını göstermiştir.

Tablo 5. Meslek Eğitim Kurslarına Katılan İşsiz Bireylerin Yaşadığı Yere Göre Kariyer Stres Ölçeği ve Alt Boyut Puan Ortalamalarına İlişkin Tek Yönlü Varyans Analizi Sonuçları

	S3.Yaşadığı yer	N	Ort.	Ss	f	p
Belirsizlik ve bilgi eksikliği	Büyükşehir	95	2,05	0,95	0,72	,581
	Şehir	30	2,24	0,95		
	İlçe	179	1,95	0,97		
	Köy	3	2,07	0,60		
Dışsal çatışma	Büyükşehir	95	1,89	1,01	0,33	,858
	Şehir	30	1,90	1,03		
	İlçe	179	1,85	1,06		
	Köy	3	1,42	0,72		
İş bulma baskısı	Büyükşehir	95	2,66	1,06	1,17	,323
	Şehir	30	2,46	0,94		
	İlçe	179	2,45	1,14		
	Köy	3	2,83	0,87		

Tablo 5'te, meslek eğitim kurslarına katılan işsiz bireylerin yaşadığı yere göre "belirsizlik/bilgi eksikliği", "dışsal çatışma" ve "iş bulma baskısı"nda anlamlı bir farklılık saptanmamıştır ($p>0,05$). Ankete katılanlardan 3 kişi bu soruyu cevaplamamıştır.

Tablo 6. Meslek Eğitim Kurslarına Katılan İşsiz Bireylerin Eğitim Durumuna Göre Kariyer Stres Ölçeği ve Alt Boyut Puan Ortalamalarına İlişkin Tek Yönlü Varyans Analizi Sonuçları

	S4.Eğitim durumu	N	Ort.	Ss	f	p
Belirsizlik ve bilgi eksikliği	İlköğretim	26	1,82	0,97	1,14	,335
	Lise	89	2,03	0,91		
	Ön lisans	86	1,90	0,94		
	Lisans	96	2,16	1,00		
	Yüksek lisans	9	2,10	1,07		
	Doktora	1	1,00			
	Diğer	1	1,60			
Dışsal çatışma	İlköğretim	26	1,88	1,05	0,99	,432
	Lise	89	1,85	1,02		
	Ön lisans	86	1,71	0,94		
	Lisans	96	2,01	1,09		
	Yüksek lisans	9	2,19	1,32		
	Doktora	1	1,00			
	Diğer	1	1,75			
İş bulma baskısı	İlköğretim	26	2,17	0,91	2,59	,013*
	Lise	89	2,35	1,05		
	Ön lisans	86	2,50	1,08		
	Lisans	96	2,80	1,11		
	Yüksek lisans	9	2,59	1,26		
	Doktora	1	1,00			
	Diğer	1	3,67			

Tablo 6'da, meslek eğitim kurslarına katılan işsiz bireylerin eğitim durumlarına göre "belirsizlik/bilgi eksikliği" ve "dışsal çatışma" da anlamlı bir farklılık saptanmamıştır. Fakat iş bulma baskısında ilköğretim mezunları ile lisans mezunları lehine anlamlı bir farklılık tespit edilmiştir (*$p<0,05$). Ankete katılanlardan 2 kişi bu soruyu cevaplamamıştır.

Tablo 7. Meslek Eğitim Kurslarına Katılan İşsiz Bireylerin Yaş Durumuna Göre Kariyer Stres Ölçeği ve Alt Boyut Puan Ortalamalarına İlişkin Tek Yönlü Varyans Analizi Sonuçları

	S5.Yaş durumu	N	Ort.	Ss	f	p
Belirsizlik ve bilgi eksikliği	20-30	185	2,18	0,95	5,48	,000*
	31-40	75	1,93	0,97		
	41-50	29	1,46	0,71		
	Diğer	20	1,56	0,87		
Dışsal çatışma	20-30	185	1,97	1,02	2,69	0,032*
	31-40	75	1,88	1,12		
	41-50	29	1,56	0,90		
	Diğer	20	1,31	0,72		
İş bulma baskısı	20-30	185	2,70	1,06	7,05	0,000*
	31-40	75	2,49	1,08		
	41-50	29	1,91	0,98		
	Diğer	20	1,77	0,10		

Tablo 7'de, meslek eğitim kurslarına katılan işsiz bireylerin eğitim durumlarına göre "belirsizlik/bilgi eksikliği", "dışsal çatışma" ve "iş bulma baskısı"nda anlamlı bir farklılık saptanmıştır (*p<0,05). Bu anlamlı farklılık belirsizlik ve bilgi eksikliğinde 31-40 yaş arası yönünde iken dışsal çatışmada ve iş bulma baskısında 20-30 yaş arasındadır. Ankete katılanlardan 1 kişi bu soruyu cevaplamamıştır.

Tablo 8. Meslek Eğitim Kurslarına Katılan İşsiz Bireylerin Daha Önce Çalışıp Çalışmamalarına Göre Kariyer Stres Ölçeği ve Alt Boyut Puan Ortalamalarına İlişkin t-testi Sonuçları

	S6.Daha önce çalışıp çalışmama	N	Ort.	Ss	t	p
Belirsizlik ve bilgi eksikliği	Kadın	237	2,01	,95	0,18	,854
	Erkek	71	1,99	,98	0,18	,856
Dışsal çatışma	Kadın	237	1,88	1,03	0,27	,791
	Erkek	71	1,84	1,05	0,26	,794
İş bulma baskısı	Kadın	237	2,55	1,08	1,01	,313
	Erkek	71	2,40	1,14	0,98	,328

Tablo 8'de, meslek eğitim kurslarına katılan işsiz bireylerin daha önceden çalışıp çalışmama durumlarına göre "belirsizlik/bilgi eksikliği", "dışsal çatışma" ve "iş bulma baskısı"nda anlamlı bir farklılık saptanmamıştır (p>0,05).

Tablo 9. Meslek Eğitim Kurslarına Katılan İşsiz Bireylerin Toplam Çalışma Sürelerine Göre Kariyer Stres Ölçeği ve Alt Boyut Puan Ortalamalarına İlişkin Tek Yönlü Varyans Analizi Sonuçları

	S7.Toplam çalışmasüresi	N	Ort.	Ss	f	p
Belirsizlik ve bilgi eksikliği	0-5 yıl	198	2,18	0,97	4,24	,001*
	6-10 yıl	29	1,89	0,97		
	11-15 yıl	19	1,80	0,72		
	16-20 yıl	10	1,60	0,68		
	21-25 yıl	6	1,58	1,36		
Dışsal çatışma	0-5 yıl	198	1,96	1,01	1,63	,151
	6-10 yıl	29	1,95	1,22		
	11-15 yıl	19	1,75	0,97		
	16-20 yıl	10	1,55	1,01		
	21-25 yıl	6	1,50	1,03		
İş bulma baskısı	0-5 yıl	198	2,70	1,08	4,474	,001*
	6-10 yıl	29	2,33	1,04		
	11-15 yıl	19	2,39	1,00		
	16-20 yıl	10	2,50	1,06		
	21-25 yıl	6	1,64	1,36		

Tablo 9'da meslek eğitim kurslarına katılan işsiz bireylerin toplam çalışma sürelerine göre "belirsizlik/bilgi eksikliği" ve "iş bulma baskısı"nda anlamlı bir farklılık saptanmıştır (*p<0,05). Bu farklılık her ikisinde de 0-5 yıl arası toplam çalışma süresi olan işsiz bireyler lehinedir. Fakat "Dışsal çatışma" da herhangi bir anlamlı farklılık tespit edilmemiştir (p>0,05).

Tablo 10. Meslek Eğitim Kurslarına Katılan İşsiz Bireylerin İş Arama Süresine Göre Kariyer Stres Ölçeği ve Alt Boyut Puan Ortalamalarına İlişkin Tek Yönlü Varyans Analizi Sonuçları

	S8.İş arama süresi	N	Ort.	Ss	f	p
Belirsizlik ve bilgi eksikliği	6ay-1yıl	142	2,19	0,93	8,43	0,00*
	1,-3 yıl	70	2,22	1,01		
	3-5 yıl	14	1,78	0,82		
	5 yıl ve fazlası	10	1,98	1,07		
Dışsal çatışma	6ay-1yıl	142	2,00	1,06	5,05	0,001*
	1,-3 yıl	70	1,92	0,96		
	3-5 yıl	14	2,41	1,38		
	5 yıl ve fazlası	10	2,00	1,49		
İş bulma baskısı	6ay-1yıl	142	2,65	0,98	16,20	0,000*
	1,-3 yıl	70	3,01	1,07		
	3-5 yıl	14	2,67	1,10		
	5 yıl ve fazlası	10	2,48	1,20		

Tablo 10'de meslek eğitim kurslarına katılan işsiz bireylerin iş arama sürelerine bakıldığında "belirsizlik/bilgi eksikliği", "dışsal çatışma" ve "iş bulma baskısı" boyutunda anlamlı farklılık tespit edilmiştir (*p<0,05). Belirsizlik ve bilgi eksikliği 1-3 yıl arası iş arayanların lehine anlamlı tespit edilirken, dışsal çatışma 3-5 yıl arası iş arayanların lehine ve iş bulma baskısı 1-3 yıl arası iş arayanların lehine tespit edilmiştir.

Sonuç, Tartışma ve Öneriler

Sonuç ve Tartışma

Yapılan çalışma Kocaeli'nde yaşayan ve meslek eğitim kurslarına katılan işsiz bireyler üzerinde kariyer stresini ölçmeye yönelik yapılmıştır. Bireylerin demografik özellikleri tespit edilmiş olup, kariyer streslerine yönelik istatistiklere yer verilmiş ve demografik özellikleri kariyer stresi alt boyutları ile arasındaki ilişkisi incelenmiştir.

Bireylerin kariyer stresi ve alt boyutlarına ait istatistikler incelendiğinde meslek eğitim kurslek eğitim kurslarına katılarak kendilerini geliştiriyor olmaları ve yaş durumları dikkate alındığında kariyer stresinin düşük çıkmış olabileceğini düşündürmektedir.

Alt problemlere bakıldığında ise kariyer stresi yaşayan bireylerin cinsiyete göre bir farklılık göstermediği fakat medeni duruma göre anlamlı farklılık gösterdiği saptanmıştır. Bu farklılık bekârların lehinedir. Turpcu ve Akyurt'un (2018) çalışmasında da cinsiyete göre kariyer stresinde anlamlı bir farklılık saptanmamıştır. Fakat Üzüm ve Uçkun'ların (2018) araştırmasında kariyer stresinde kadınlar lehine yüksek olarak saptanmıştır. Bireyler yaşadıkları yere göre incelendiklerinde anlamlı bir farklılık bulunmadığı tespit edilmiştir. İlkokul ve lisans mezunu işsiz bireylerin iş bulma baskısını daha çok yaşadığı saptanmıştır. 31-40 yaş arası bireyler belirsizlik ve bilgi eksikliğini daha fazla yaşarken, 20-30yaş arası bireylerin dışsal çatışmayı daha çok yaşadıkları saptanmıştır. Daha önce çalışıp çalışmama durumlarına göre incelendiklerinde ise anlamlı bir farklılık saptanmamıştır. Fakat Turpcu ve Akyurt'un (2018) çalışmasında daha önce çalışmayanların kariyer streslerinin çalışanlara göre daha yüksek olduğu saptanmıştır. Toplam çalışma süresi 0-5 yıl arası olanların belirsizlik ve bilgi eksikliği, iş bulma baskısını daha fazla yaşadıkları tespit edilirken, diğer yıllar arsında çalışanlarda anlamlı bir farklılık saptanmamıştır. İş arama sürelerine göre incelendiklerinde ise 1-3 yıl arası iş arayanların belirsizlik ve bilgi eksikliği ile iş bulma baskısını daha çok yaşadıkları görülürken, 3-5 yıl arası iş arayanların dışsal baskıyı daha çok yaşadıkları tespit edilmiştir.

Kariyer stresi ile ilgili araştırmalara bakıldığında, araştırmacıların üniversite öğrencilerine yöneldikleri söylenebilir. Bu araştırmaların sonuçları kariyer stresinin orta düzeyde olduğunu göstermektedir. Esen'e (2019) göre ortalama düzeyde bir stresin başarı, motivasyon, etkili öğrenme gibi konularda arzulanan bir durum olduğunu, öğrencilerin kariyer streslerinin onların kariyer hedeflerine ulaşmada umutsuzluğa sevk etmeyecek kadar yüksek olmaması ve hedeflere ulaşmak konusunda motivasyonlarını sürdürecekleri düzeyde strese sahip olmalarını avantajlı bir durum olarak değerlendirmektedir. Yapılan çalışmada yaş aralığının en fazla 20-30 yaş arası ve ikinci sırada ise 31-40 yaş aralığında olması, ankete katılanlarının çoğunlukla öğrenim hayatının sonuna geldiği ya da yaklaştığını göstermektedir.

Öneriler

Araştırma Sonuçlarına Dayalı Öneriler

Meslek eğitim kurslarına katılan işsiz bireylerin kariyer streslerinin yoğun olduğu durumlar tespit edildiğinden dolayı bunlara göre çalışmalar yapılabilir. Kursiyerler yaş gruplarına göre ya da mezuniyet durumlarına göre sınıflara ayrılarak özel eğitimler verilebilir. Aldıkları eğitimlere ilave olarak kariyer planlama ile ilgili seminerler verilebilir. Kursiyerler bilinçlendirilerek stres düzeylerinin en aza indirgenmesi sağlanabilir.

Gelecek Araştırmalara Yönelik Öneriler

Çalışma sadece Kocaeli'nde yaşayan ve meslek eğitim kurslarına katılan işsiz bireylere yönelik yapıldığından, genele yaymak için tüm meslek eğitim kurumlarında yapılabilir.

Ayrıca meslek eğitim kurslarına katılan işsiz bireylerin kariyer streslerinin düşük çıkması sebebi ile katıldıkları kursların faydasına yönelik araştırmalar yapılabilir. Bu kursların stres düzeylerini ne ölçüde azalttıklarına yönelik çalışmalar yapılabilir. Buna göre meslek eğitim kurslarında kariyer planlaması yöntemine gidilebilir.

Kaynakça

Alkin, K. (2014). İşsizlik. *Genel Ekonomi* (s. 16) içinde. SPL Lisanslama Sicil ve Eğitim Kuruluşu.

Balaban, J. (2000). Temel eğitimde öğretmenlerin stres kaynakları ve başa çıkma teknikleri. *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 1-8. https://pdfs.semanticscholar.org/f314/43391b0ff76e1566393b723be3b7e0e75b6a.pdf adresinden alındı

Demirtaş, A. S. (2019). 21. Okul psikolojik danışmanlığı 2023 vizyonu: ünvan ve reformlar. *Uluslararası Psiokojik Danışma ve Rehberlik (PDR) Kongresi*. Kemer, Antalya, Türkiye: Türk PDR Derneği.

Esen, D. (2019). Kariyer stresi ile özyeterlilik inancı ilişkisinin demografik değişkenlerin farklılaştırıcı rolü bağlamında incelenmesi: İzmir Meslek Yüksekokulu İktisadi Ve İdari Programlar örneği. *İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* , 217-232.

Günay, A., ve Çelik, R. (2019). Kariyer Stresinin psikolojik iyi oluş iyimserlik değişkenleriyle yordanması: halkla ilişkiler ve tanıtım öğrencileri örneği. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 205-218.

Özdemir, S. (2010). Ön lisans muhasebe öğrencilerinin kariyer planlamasını etkileyen unsurlar: Ege bölgesinde bir araştırma. *Muhasebe Bilim Dünyası Dergisi*, 103-121. http://acikerisim.pau.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/11499/163/%c3%96n%20Lisans%20Kariyer%20Plan.pdf?sequence=1&isAllowed=y adresinden alındı.

Taş, Y. (2011a). İşkur'un mesleki eğitim faaliyetlerinin istihdam üzerine etkileri: Yalova işkur örneği. *İU Dergi*, 153-176. https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/9811 adresinden alındı.

Taş, Y. (2011b). İşkur'un meslekieğitim faaliyetlerinin istihdam üzerine etkileri: Yalova örneği. *İU Dergi*, 156. https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/9811 adresinden alındı.

Turpçu, E., ve Akyurt, H. (2018). Turizm eğitimi alan öğrencilerin kariyer streslerinin belirlenmesi: Giresun Üniversitesi lisans öğrencileri üzerine bir araştırma. *The Journal of Academic Social Science Studies*, *69*, 365-380.

Uyar Bozdağlıoğlu, E. Y. (2008). Türkiye'de İşsizliğin özellikleri ve işsizlikle mücadele politikaları. *Sosyal Bilimler Dergisi*, 45-65. https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/843324 adresinden alındı

Ünver, Y. (2005). İşletmelerde kariyer yönetimi ve performans değerlendirme sistemleri. *Ankara Üniversitesi AkademikArşiv Sistemi*, 116(9). http://sbedergisi.ankara.edu.tr/apa60.pdf adresinden alındı

Üzüm, B., Uçkun , S., ve Uçkun, C. G. (2018). Üniversite Öğrencilerinin yaşadığı bir fenomen: kariyer stresi. *Journal Of Social And Humanities Sciences Research*, 1641-1651.

Yıldız, K. (2016). 2008 krizinden günümüze işkur'un mesleki eğitim faaliyetlerinin gelişimi. *Uluslararası Yönetim İktisat ve İşletme Dergisi*, 249-266. doi:10.17130/ijmeb.2016.12.27.732

Yılmaz, A. (2019). Öğretmen adaylarının kariyer streslerinin karma araştırma yaklaşımı ile incelenmesi. *Türk Spor Bilimleri Dergisi* , 93-105.

Yüksel, İ. (2003). İşsizliğin psiko-sosyal sonuçlarının incelenmesi (Ankara Örneği). *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 21-38. https://www.researchgate.net/profile/Ihsan_Yueksel/publication/328556469_Issizligin_Psiko-Sosyal_Sonuclarinin_Incelenmesi_Ankara_Ornegi/links/5bd43ed0299bf1124fa65881/Issizligin-Psiko-Sosyal-Sonuclarinin-Incelenmesi-Ankara-Oernegi.pdf adresinden alındı

Yalnız ve Lider Ortaokul Öğrencilerinin Akademik Başarılarının İncelenmesi

Merve Bilgiç*

Öz: Bu araştırmanın amacı 5., 6., 7. ve 8. sınıfa devam eden ortaokul öğrencilerinden sosyometrik statü açısından yalnız ya da lider olanların akademik başarılarının farklılık gösterip göstermediğini incelemektir. Araştırma öğrencilerin akademik başarılarını sosyometrik statü açısından incelemeye yönelik karşılaştırma türünde ve ilişkisel tarama modelinde betimsel bir çalışmadır. Bu çalışma 2018-2019 eğitim öğretim yılında Sakarya, Bursa ve İstanbul'daki 3 farklı ortaokulda, 5., 6., 7. ve 8. sınıfta okuyan, "seçkisiz olmayan uygun örnekleme yöntemi" kullanılarak seçilmiş 784 öğrenciden elde edilen verilerle yapılmıştır. Örneklemdekibu öğrencilere sosyometri uygulanarak her bir sınıf düzeyi ve şube için lider ve yalnız öğrenciler belirlenmiştir ve çalışma grubu oluşturulmuştur. Araştırmanın çalışma grubunu sosyometrik statüsü lider olan 47 ve sosyometrik statüsü yalnız olan 154 olmak üzere toplam 201 öğrenci oluşturmaktadır. Çalışma grubunu oluşturan öğrencilerin 94'ü kız, 107'si erkektir. Araştırmanın verileri sosyometri testi yapılarak ve okul başarı ortalamaları okul kayıtlarından alınarak elde edilmiştir. Verilerin analizinde bağımsız gruplar için t testi ve Mann Whitney-U testi kullanılmıştır. Araştırmada sonucunda elde edilen bulgular yalnız ve lider öğrencilerin akademik başarı puanlarının anlamlı şekilde farklılaştığını ortaya koymaktadır. Erkek öğrencilerin yalnız ve lider olma durumlarına göre akademik başarılarının karşılaştırılmasına yönelik yapılan Mann Whitney-U testi sonucunda yalnız ve lider erkek öğrencilerin akademik başarılarının anlamlı düzeyde farklılaştığı sonucuna ulaşılmıştır. Kız öğrencilerin yalnız ve lider olma durumlarına göre akademik başarıları incelendiğinde ise; yalnız ve lider kız öğrencilerin akademik başarılarının farklılaştığı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sosyometri, Lider Öğrenci, Yalnız Öğrenci, Akademik Başarı.

* Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Önleyici Rehberlik ve Danışmanlık Hizmetleri, Yüksek Lisans Programı.
İletişim: gulserenderen@gmail.com

Giriş

Bebekler tamamıyla başkalarına bağımlı bir halde doğarlar. Sosyal açıdan da bu durum gek çerlidir. İlk doğduğunda sosyal anlamda da tam anlamıyla bağımlı olan bebekler zamanla ailenin bir üyesi olmayı ve sosyal ilişki kurmayı öğrenir. Yaşı ilerledikçe sosyallik akranlarla ilişkileri de içine alacak şekilde aile dışında bir odağa kayar (Tarhan, 1996).

Okul dönemi ile birlikte çocuk için arkadaşlıklar önem kazanmaya başlar. Zorunlu ilköğretim dönemi zorunlu ve dört yıllık ilkokul; zorunlu ve dört yıllık ortaokul dönemi olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır (TUSEB, 2019). Bu zorunlu ilköğretim döneminde öğrencinin sosyal ve bilişsel gelişim açısından belli becerileri kazanması oldukça önemlidir. Özellikle ortaokul dönemi zorunlu eğitimin devam ettiği, lise eğitimi gibi daha üst düzey amaçların belirlendiği bir eğitim dönemine geçmeden önce öğrencilerin bu kazanımları elde etmesini sağlamak bir fırsat dönemidir.

Ortaokul döneminde öğrencinin bilişsel becerilerin geliştirilmesi psikososyal gelişim anlamında öğrenciler için üstesinden gelinmesi gereken gelişim görevlerindendir (Sharf, 2014).Akran gruplarıyla sosyal etkileşimin de önemli olduğu ortaokul döneminde, çocuğun sosyal onay ihtiyacının karşılanması için akranları tarafından kabul edilmesi oldukça önemlidir. Bu dönemde akran gruplarıyla iyi geçinme öğrenme gelişim görevlerindendir ve çocuğun bu görevi gerçekleştirmesi durumunda gelecekteki gelişim ve başarısı da olumlu etkilenecektir (Oral, 2007).

Erik Erikson'unpsikososyal gelişim evreleri modeline göre insanların belli gelişimsel görevlerin üstesinden gelmesi ve belli gelişimsel krizleri atlatarak tam gelişime ulaşması için gereklidir (Sharf, 2014). Psikososyal gelişim evrelerinden okul çağı ve ergenlik dönemleri ortaokul öğrencilerinin bulunduğu yaş dönemini kapsamaktadır. Corey (2008)' e göre okul çağı dönemde öğrencinin okul için gerekli becerileri öğrenerek başarılı olması, üretkenlik yönünü geliştirmesini sağlamaktadır. Aksi takdirde üretkenliğe karşı başarısızlık ve aşağılık duygusu ortaya çıkacaktır. Öğrencilerin kimlik kazanımını ya da kimlik karmaşası yaşadığı, ergenlik dönemi olarak adlandırılan duygusal ve fiziksel gelişimin hız kazandığı dönem ortaokul öğrencilerin içinde bulunduğu gelişim dönemidir. Bu dönemde öğrenciler aidiyet duygusuyla arkadaşlık gruplarına dahil olarak kimlik arayışına girerler.

Ortaokul öğrencilerinin psikososyal gelişimleri için önemli olan başarı faktörü okulda derslerde aldığı notlar ve girdikleri sınavları aldıkları notlar aracılığıyla anlaşılabilmektedir. Ergenlik dönemi için önemli olan arkadaşlık gruplarına dahil olma ihtiyacı ise okuldaki sosyal statülerine yani arkadaşlık gruplarında lider yalnız ya da belli klikler içinde yer alması durumuna bakarak belirlenebilir.

Problem Durumu

Ülkemizde eğitim ve öğretim faaliyetlerinde öğrenciyi akademik olarak değerlendirmek ve ona akademik anlamda kazanımlar sağlayacak ortamlar sunabilmek önemli bir yer tutar. Okullarda akademik başarının odakta olduğu gerçekliği (Yıldırım, 2006), akademik açıdan başarılı olup olmama durumunu öğrencinin kendisi ve çevresi açısından önemli bir hale getirmiştir (Yıldırım, 2000). Ailelerin okullardan çocuklarının akademik açıdan iyi düzeyde olmalarına olanak sağlayacak fırsatlar sunmasıyla ilgili beklentileri yadsınamaz bir ülke gerçeğimizdir.

Akademik başarının zekâ, yetenek, kişilik özellikleri, ailesel nitelikler, sosyal destek gibi pek çok faktörle ilişkili olduğu belirtilebilir (Yıldırım, 2000). Bu faktörlerden önemli bir tanesi ise öğrencinin sosyolojik statü durumuyla ilgilidir. Yalnızlığın da akademik başarıyı etkileyen önemli faktörlerden olduğu ifade edilebilir. Yapılan araştırmalarda akademik yönden başarısız olanların başarılı olanlardan daha yalnız olduğu, yalnızlık düzeyi arttıkça erkek öğrencilerde akademik başarı düzeyinin düştüğü belirlenmiştir (Yıldırım, 2006).

Ayrıca Genç, Taylan ve Barış (2015) yaptıkları araştırmada okulda başarılı olmanın yollarından birisi olarak sınıf arkadaşları ile kurulacak sağlıklı ilişkileri belirtilmiştir. Arkadaş ilişkileriyle öğrenci başkalarına göre davranmayı, diğerlerini ve onların beklentilerini hesaba katmayı, grup kurallarına uygun davranmayı, önderlik ve izleyicilik gibi grup içi rollerin gereklerini öğrenir (Ülkü, 1978). Özellikle ergenlik döneminde aileden uzaklaşıldığı için akranlarla daha fazla zaman geçirildiği, öğrencilerin bu süreçte yoğunlaşan ait olma, kabul görme, bağlanma gibi sosyal ihtiyaçlarını okulda arkadaş grubu içinde grupları içinde gidermeye çalıştıkları söylenebilir (K. Esen, 2003).

Araştırmanın Amacı ve Önemi

Bu araştırmanın amacı ortaokul kademesinde 5,6,7 ve 8. Sınıf düzeyindeki öğrencilerin sosyometrik statü açısından yalnız ve lider olma durumlarına göre akademik başarı düzeylerinin farklılık gösterip göstermediğini belirlemektir. Ayrıca öğrencileri cinsiyet faktörüne göre gruplayarak kız ve erkek öğrencilerin ayrı ayrı sosyometrik statülerine göre akademik başarılarının farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek de alt amaç olarak belirtilebilir.

Öğrenciler kendilerini nasıl ifade edecekleri, sorunlarla nasıl baş edebilecekleri, duygularını nasıl ifade edebilecekleri gibi pek çok konuyu akranlarıyla ilişki kurarak öğrendikleri için öğrencinin sosyal statüsü ve akranlarıtarafındanbu arkadaşlık ilişkisi içinde algılanışıçocukluk çağında büyük önem taşımaktadır (Yavuzer, 1997'den aktaran Oral, 2007).

Bu çalışma ilköğretim ikinci kademe yani ortaokuldaki sosyometrik açıdan yalnız ve lider olan öğrencilerin sosyal ve akademik durumları ve bu iki değişken arasındaki ilişkileri

daha iyi anlama açısından önemlidir. Ayrıca psikolojik danışma ve rehberlik hizmetleri alanında önleyici programların geliştirilmesine katkıda bulunabilir. Elde edilecek bulguların ortaokul öğrencilerin akademik ve sosyal gelişimlerinin daha anlamlı bir şekilde ele alınmasına ve gelecekteki araştırmalara ışık tutması umulmaktadır.

Problem Cümlesi

"Ortaokul öğrencilerinin sosyometrik statülerine göre akademik başarıları farklılık göstermekte midir?"

Alt Problemler

Erkek ortaokul öğrencilerinin sosyometrik statülerine göre akademik başarıları farklılık göstermekte midir?

Kız ortaokul öğrencilerinin sosyometrik statülerine göre akademik başarıları farklılık göstermekte midir?

Varsayımlar

Öğrencilerin 2019-2018 Eğitim-Öğretim Yılı II. Dönem sonu karne notu ortalamaları akademik başarı ölçütüdür.

Sınırlılıklar

1. Araştırma Rehber Öğretmenleriyle iletişime geçilerek ulaşılabilen 3 orta okuldan elde edilen verilerle sınırlıdır.
2. Elde edilen bilgiler, dönem sonu karne notu ortalamaları ve sosyometrik test sonucunda elde edilen verilerle sınırlıdır.

Tanımlar

Sosyometri**:** "Sınıfınızda en çok birlikte oturmak istediğiniz 3 arkadaşınızın ismini önem sırasına göre yazınız" (MEB, 2019) şablonu kullanılarak sınıf içinde yalnız kalan ve lider olan öğrencileri belirlemek için kullanılan ölçme aracıdır.

Liderler:Sosyometrik statü açısından grupta bulunan üyeler tarafından en çok tercih edilen dolayısıyla fikirlerine başvurulan ve kararlarına uyulan kişileri ifade eder (MEB,2019).

Yalnızlar: Sosyometrik statü açısından gruptaki üyelerden hiçbiri tarafından seçilmemiş sınıf içinde yalnızlığa itilen kimselerdir (MEB,2019).

Akademik Başarı:Derslerin özümlenerek okul performansının yüksek olması durumuyla (Yaman ve Oğurlu,2014), öğrenme-öğretme sürecindeki standart testler yoluyla veya değerlendirmelerden beklenen kazanımları edindiğini kanıtlayacak sonuçlar almayla (K. Kaysılı, 2008) öğrenme yaşantısını kanıtlama (Özerbaş, 2011) olarak tanımlanabilir.

Araştırmanın Kuramsal Çerçevesi ve İlgili Araştırmalar

Sosyometri, *Liderler ve Yalnızlar*

Sosyometri bir sosyal grup içindeki bireylerin uyumunu, bireyler arasındaki ilişkileri, bireylerin sosyal çekiciliğini, grup içinde sevilen, sevilmeyen ya da yalnız kalan bireyleri belirlemek grup içindeki örgütlenme biçimini ortaya koymak için kullanılan ölçüm aracıdır (Gökşenli, 2014).Sosyometrinin kuramsal temelleri Moreno'nun insan doğası yaklaşımı ve hümanistik felsefeye dayanmaktadır (Aslan, 2008).Sosyometrinin kurucusu olan Moreno'ya göre spontanlık ve yaratıcılık sosyometrinin temel yapı taşı olan iki önemli unsurudur (Moreno, 1963; Akt: Dökmen, 1987).

Sosyometri sosyal grupların iç dinamiklerini belirlemek için matematiksel metot kullanılarak yapılan bir ölçümdür (Aslan, 2008). Grup üyelerinin birbirlerini seçmelerini ya da reddetmelerini istenerek, kağıt ve kalem kullanarak basit bir şekilde uygulanabilir (Dökmen, 1995).Sosyometri ölçümü sonucunda grup içindeki bir kişinin kaç kişi tarafından seçilip kaç kişi tarafından reddedildiği bir matriste toplanarak hesaplanır. Böylece grup içinden deki bir üyenin kaç kişi tarafından seçildiği belirlenerek sosyometrik statüsü bulunmuş olur (Dökmen, 1987).

Sosyometrik sınıflandırma sonucunda farklı grupların ortaya çıktığını ifade edebiliriz. Bunlar Liderler, Yalnızlar, Çekimserler, Tutarsızlar ve Klikler olarak belirtilebilir. Lider grup içinde en çok tercih edilen kişi ya da kişilerdir. Yalnız grup tarafından tercih edilmeyen kişileri ifade eder. Çekimserler kendileri tercih edildiği halde arkadaşlarını tercih etme konusunda çekimser davranan gruptur. Tutarsızlar kendilerini tercih edenleri seçmeyip kendilerini tercih etmeyenleri seçen gruptur. Klikler gruptan kopuk ama kendi içinde ilişkili olan gruptur (MEB, 2019).

Lider öğrenciler akran kabulünü almış, grup içinde popüler olan ve sevilen öğrenciler olarak tanımlanabilir. Yalnız öğrenciler ise grup içinde reddedilen, itici bulunan ve kabul edilmeyen öğrenciler olarak tanımlanabilir. Lider öğrencilerin sosyal etkileşim ve iletişim konusunda becerikli olduğu,yalnız öğrencilerin ise dışlanmalarında ve itici bulunmalarında zarar verici olma, kuralları ihlal edici olma, dikkat eksikliği ve hiperaktivite gibi kişisel özelliklerinin etkili olduğu ifade edilebilir (Oral, 2007).

6, 7 ve 8. sınıflara giden 370 ortaokul öğrencisiyle yapılan araştırmaya göre, sosyometrik statü ve yalnızlık düzeyleri arasında anlamlı ilişkiler belirlenmiştir. Yalnızlık düzeyi en yüksek olan grup reddedilen öğrenciler olarak ifade edilmiştir (Tarhan, 1996). Yine 407 ortaokul öğrencisi üzerinde yapılan araştırmada ise, farklı sosyometrik statüdeki öğrencilerin benlik kavramı ile yalnızlık düzeylerinin anlamlı olarak farklılaştığı tespit edilmiştir (Kaya, 2005).

Akademik Başarı

Akademik başarının literatürde pek çok tanımı vardır. Öğrencinin gelecek yaşamı için büyük öneme sahip olan akademik başarı öğrenim süreci sonunda sınav ya da ders içi performans yoluyla öğrencinin gerekli bilgi ve birikime sahip olup olmadığının değerlendirilmesi olarak tanımlanabilir (Erel Gözağaç, 2018).

Öğrencinin akademik başarısının pek çok faktörle ilişkili olduğu söylenebilir.Literatürde de akademik başarıyı farklı faktörlerle ilişkili olarak açıklayan pek çok araştırma vardır. Baylar (2016)'a göre ebeveyn tutumlarının yani velilerin aşırı serbest, otoriter ve demokratik ebeveyn tutumlarına sahip olmalarının öğrencilerin ders notları ve akademik başarıları üzerinde etkisi vardır. Aydınoğlu (2017) öğrencilerin mizah anlayışları ve akademik başarının ilişkili olduğunu ifade etmiştir.

Ebeveynlerin tutumundan öğrencinin espri anlayışına kadar pekçok faktörle ilişkili olduğu belirtilen akademik başarı, öğrencilerin sosyometrik durumları yani lider ve yalnız olma durumlarıyla da ilişkilidir. Akademik literatür açısından gerek ülkemiz gerekse yurt dışında yapılan araştırmalar da bunu destekler nitelikte sonuçlar ortaya koymaktadır.

Yüksek akran kabulü öğrencinin özgüvenini arttırırken, düşük akran kabulü ve akran reddi yalnızlık duygusunu tetikleyerek öğrencinin akademik güçlükler yaşaması gibi bir problemle durumuna sebep olabilir (Oral, 2007). Tarhan (1996)' na göre akademik başarı ve yalnızlık arasında negatif ve anlamlı korelasyon vardır. Bu durumun sebebi olarak akılları yalnızlıkla meşgul yalnız öğrencilerin derslere konsantre olamaması ifade edilmiştir.

Yalnızlık düzeyi arttıkça öğrencilerin akademik başarı düzeylerinin azaldığı görülmüş, kendini yalnız hissetmeyen öğrencilerin kendini yalnız hissedenlere oranla akademik başarılarının daha yüksek olduğu bulunmuştur (Yıldırım, 2000). Öğrenciler arkadaş olarak akademik başarısı yüksek kişileri tercih etmektedir. Bu açıdan da akademik başarı azaldıkça öğrencilerin yalnızlığının arttığı ifade edilmektedir (Oral, 2007)

Yöntem

Araştırmanın Yöntemi

Araştırma öğrencilerin akademik başarılarını sosyometrik statü açısından incelemeye yönelik karşılaştırma türünde ve ilişkisel tarama modelinde betimsel bir çalışmadır. Tarama ve biçimiyle betimlemeyi amaçlarlar. Araştırmaya konu olan birey, olay veya nesne kendi koşulları içinde ve olduğu gibi tanımlanmaya çalışılır(Karasar, 2003).

Araştırmanın Evreni ve Örneklemi/ Çalışma Grubu

Bu araştırmanın evrenini 2017-2018 eğitim öğretim yılı II. Döneminde Millî Eğitim Bakanlığına Bağlı Devlet okullarının ortaokul bölümüne devam eden 5, 6, 7 ve 8. Sınıf öğrencilerinden elde edilen sosyometri verileri doğrultusunda ortaya çıkan Lider ve Yalnız öğrenciler oluşturmaktadır.

Birinci Aşama:Araştırmada zaman, para ve enerji tasarrufu sağlayan, sınırlılıklardan dolayı örneklemin kolay ve ulaşılabilir birimlerden seçilmesine fırsat veren (Büyüköztürk ve diğerleri, 2009)seçkisiz olmayan uygun örnekleme yöntemi bu araştırma için örneklem yöntemi olarak seçilmiştir. Sosyometri uygulama yetkinliği ve yeterliği olan ortaokullarda çalışan, ulaşılabilen3 rehber öğretmene ulaşılarak onlardan alınan verilerden örneklemioł luşturmuştur.Seçkisiz olmayan uygunörneklem yöntemiyle ulaşılan 3 ortaokulda çalışmaya katılarak veri toplanan öğrenci 784 öğrencinin okul, kademe ve cinsiyete göre sayılarının dağılımıaşağıdaki Tablo 1'de belirtilmiştir.

Tablo 1: Veri Toplanan Örneklemin Okul, Kademe ve Cinsiyet Değişkenine Göre Dağılımı

OKUL	**5.Sınıf**		**6.Sınıf**		**7.Sınıf**		**8.Sınıf**		**TOPLAM**		**GENEL TOPLAM**
	KIZ	ERKEK	KIZ	ERKEK	KIZ	ERKEK	KIZ	ERKEK	KIZ	ERKEK	
1	20	13	41	25	19	18	21	15	101	71	172
2	61	60	51	65	72	67	9	11	193	203	396
3	41	33	53	38	16	16	10	9	120	96	216
Toplam	122	106	145	128	107	101	40	25	414	370	784

1 numaralı okulda 101 kız ve 71 erkek olmak üzere toplam 172 öğrenciden veri toplanmıştır. Bu öğrencilerden 20 kız ve 13 erkek öğrenci olmak üzere toplam 33 tanesi 5.sınıf düzeyinde, 41 kız ve 25 erkek olmak üzere 66 tanesi 6.sınıf düzeyinde, 19 kız ve 18 erkek olmak üzere 37 tanesi 7. Sınıf düzeyinde, 21 kız ve 15 erkek olmak üzere 36 tane öğrenci de sekizinci sınıf düzeyindedir.

2 numaralı okulda 193 kız ve 203 erkek olmak üzere toplam 396 öğrenciden veri toplanmıştır.Bu öğrencilerden 61 kız ve 60 erkek öğrenci olmak üzere toplam 121 tanesi 5.sınıf

düzeyinde, 51 kız ve 65 erkek olmak üzere 116 tanesi 6.sınıf düzeyinde, 72 kız ve 67 erkek olmak üzere 139 tanesi 7. Sınıf düzeyinde, 9 kız ve 11 erkek olmak üzere 20 tane öğrenci de sekizinci sınıf düzeyindedir.

3 numaralı okulda 120 kız ve 96 erkek olmak üzere toplam 216 öğrenciden veri toplanmıştır.Bu öğrencilerden 41 kız ve 33 erkek öğrenci olmak üzere toplam 74 tanesi 5.sınıf düzeyinde, 53 kız ve 38 erkek olmak üzere 91 tanesi 6.sınıf düzeyinde, 16 kız ve 16 erkek olmak üzere 32 tanesi 7. Sınıf düzeyinde, 10 kız ve 9 erkek olmak üzere 19 tane öğrenci de sekizinci sınıf düzeyindedir.

Üç okuldan toplanan bütün verilere bakıldığında 5. Sınıflarda toplam 122 tane kız ve 106 tane erkek olmak üzere 228 öğrenci, 6. Sınıflarda 145 kız ve 128 erkek olmak üzere 273 öğrenci, 7. Sınıflarda toplam 107 kız ve 101 erkek olmak üzere 208 öğrenci, 8. Sınıflarda toplam40 kız ve 25 erkek olmak üzere 65 öğrenci vardır. Veri toplanan 784 öğrenciden 414'ü kız 370' i erkektir.

İkinci Aşama:Üç farklı okuldan 784 öğrencinin sosyometrik statüsü belirlenerek; sınıflarında Lider ve Yalnız olan öğrenciler belirlenmiştir. Bu lider ve yalnız öğrenciler çalışma grubunu oluşturmaktadır. Çalışma grubu 3 okul türünden elde edilen 201 lider ve yalnız öğrenciden oluşmaktadır. Bu öğrencilerin okul, cinsiyet, lider ve yalnız olma durumlarına göre dağılımları aşağıdaki Tablo 2'de yer almaktadır.

Tablo 2: Çalışma Grubundaki Öğrencilerin Okul, Cinsiyet ve S
osyometrik Statü Değişkenlerine Göre Dağılımı

Okul	Lider		Yalnız		Genel Toplam
	ERKEK	KIZ	ERKEK	KIZ	
1	3	7	6	13	29
2	13	6	46	38	103
3	8	10	31	20	69
Toplam	24	23	83	71	201

Toplam 47 lider ve 154 yalnız öğrenci vardır. Ayrıca çalışma grubunda 94 kız ve 107 erkek öğrenci bulunmaktadır. Çalışma grubundaki lider ve yalnız öğrencilerin okul türlerine göre ve cinsiyetlerine göre dağılımı şu şekildedir: 1 numaralı okuldan 29 öğrencinin 10'u lider ve 19 yalnız öğrencidir. 2 numaralı okuldan 103 öğrencinin 19'u lider ve 84'ü yalnız öğrencidir. 3 numaralı okuldan 69 öğrencini 18 lider ve 51 yalnız öğrenci çalışma grubunu oluşturmaktadır. Toplam 24 tane lider erkek, 23 tane lider kız öğrenci vardır. 83 tane yalnız erkek, 71 tane yalnız kız öğrenci bulunmaktadır.

Veri Toplama Araçları ve Veri Toplama Süreçleri

Bu araştırmada veriler sosyometrik statü belirlemek için sosyometri testi kullanılarak belirlenmiş; akademik başarı ise dönem sonu karne not ortalaması kullanılarak tespit edilmiştir.

Sosyometrik Statünün Belirlenmesi

Bir sosyal grup içindeki bireylerin uyumunu, bireyler arasındaki ilişkileri, bireylerin grup içindeki statü ve durumları, bireylerin sosyal çekiciliğini, grup içinde sevilen, sevilmeyen ya da yalnız kalan bireyleri belirlemek için kullanılan ölçüm aracı (Gökşenli, 2014) olarak tanımlanabilecek Sosyometri; kurucusu olan Moreno (1934, çev. 2014)tarafından kişiler arası münasebetlerin ve zümrelerin ölçülmesi şeklinde tanımlanmıştır. Öğrencilerin sosyometrik statüleri Coie ve arkadaşları tarafından (1982) açıklanan klasik sosyometrik statü sınıflama sisteminde olduğu gibi en çok sevdiğin üç arkadaşının ismini yaz gibi genel bir ifadeye dayanarak belirlenmemiştir. Bunun yerine grup üyelerine belli bir kriter verilmesini savunan Moreno' nun (Moreno, 1963; Akt; Dökmen, 2005) kriteri benimsenen Milli Eğitim Bakanlığının Sosyometri uygulama örneklerinden "Sınıfınızda en çok birlikte oturmak istediğiniz 3 arkadaşınızın ismini önem sırasına göre yazınız" (MEB, 2019) şablonu kullanılmıştır.Öğrencilerin sosyometrik statüsü belirlenirken grup içindeki yalnız ve lider öğrenciler belirlemeye yönelik inceleme yapılmıştır.

Akademik Başarının Belirlenmesi

Akademik başarı ölçütünün sosyometri çalışmasının yapıldığı ilgili dönemi yansıtan veriler olmasına özen gösterilmiştir. Bu sebeple akademik başarı için yine sosyometri testinin yapıldığı 2018-2019 eğitim öğretim yılı II. Dönemi başarı not ortalamaları baz alınmıştır. Öğrencilerin notları e okul sistemi üzerinden alınmıştır.

Verilerin Analizi

Araştırmanın istatistiksel analizinde öğrencilerin akademik başarılarının sosyometrik statülerine göre yani sosyometri değerlendirmesinde yalnız ya da lider olma durumlarına göre farklılık gösterip göstermediğini anlamak için bağımsız gruplar t testi yapılmıştır. SPSS kullanılarak yapılan değerlendirme sonucunda yalnız ve lider öğrencilerin akademik başarı düzeylerinin farklı olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Alt problemler için yapılan istatiksel analizde kız ve erkek öğrencilerin akademik başarılarının sosyometrik statülerine göre anlamlı farklılık gösterip göstermediğini belirlemek için Mann Whitney-U testi kullanılmıştır. SPSS kullanılarak yapılan analiz sonucunda Lider kız öğrenciler ile yalnız kız öğrencilerin akademik başarı düzeylerinin farklı olduğu, lider erkek öğrenciler ile yalnız erkek öğrencilerin akademik başarılarının farklı olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Bulgular

Örnekleme / Çalışma Grubuna İlişkin Bulgular

Tablo 2'de belirtildiği gibi üç farklı okuldan 47 lider ve 154 yalnız öğrenci vardır. Ayrıca çalışma grubunda 94 kız ve 107 erkek öğrenci bulunmaktadır. 1 numaralı okuldan 29 öğrencinin 10'u lider ve 19 yalnız öğrencidir. 2 numaralı okuldan 103 öğrencinin 19'u lider ve 84'ü yalnız öğrencidir. 3 numaralı okuldan 69 öğrencini 18 lider ve 51 yalnız öğrenci çalışma grubunu oluşturmaktadır. Toplam 24 tane lider erkek, 23 tane lider kız öğrenci vardır. 83 tane yalnız erkek, 71 tane yalnız kız öğrenci bulunmaktadır.

Problem Cümlesine İlişkin Bulgular

Öğrencilerin sosyometrikstatülerine göre akademik başarı durumlarının farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek içinsosyometrik statülerine göre yalnız ve lider olan öğrencilea rin akademik başarılarının kıyaslanması amacıyla yapılan bağımsız gruplar t testi sonuçları aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 3: Akademik Başarı Puanlarının Sosyometrik Statü Değişkenine Göre Farklılaşıp Farklılaşmadığını Belirlemek Üzere Yapılan Bağımsız Grup t Testi Sonuçları

Puan	Gruplar	N	$\bar{x}$	ss	$Sh_{\bar{x}}$	t testi		
						t	Sd	p
	Lider	47	81,77	13,30	1,941	5,531	199	,000
	Yalnız	154	68,84	14,23	1,147			

p<.01

Lider ve Yalnız Öğrencilerin akademik başarı puanlarının karşılaştırılması için yapılan t testi sonrasında yalnız ve lider öğrencilerin başarı düzeylerinin istatiksel açıdan anlamlı düzeyde farklı olduğu sonucuna ulaşılmıştır (p = ,000). Buna göre lider öğrencilerin akademik başarı düzeyleri ($\bar{X}$ = 81,77), yalnız öğrencilerin akademik başarı düzeylerinden ($\bar{X}$ = 68,84) daha yüksektir.

Alt Problemlere İlişkin Bulgular

Bu bölümde uygulanan istatiksel analizler sonucu elde edilen bulgular ve açıklamaları araştırmanın alt amaçlarının sırasına göre verilmiştir.

Erkek Öğrencilerin Sosyometrik Statülerine Göre Akademik Başarı Durumları Hakkında Ulaşılan Bulgular

Sosyometrik statülerine göre yalnız erkek ve lider erkek öğrencilerin akademik başarılarının kıyaslanması amacıyla yapılan Mann Whitney-U testi sonuçları aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 4: Erkek Öğrencilerin Akademik Başarı Puanlarının Sosyometrik Statü Değişkenine Göre Farklılaşıp Farklılaşmadığını Belirlemek Üzere Yapılan Mann Whitney-U Testi Sonuçları

Puan	Gruplar	N	$\bar{x}_{sira}$	$\sum_{sira}$	U	z	p
	Erkek lider	24	76,00	1824,00			
	Erkek yalnız	83	47,64	3954,00	468,000	-3,943	,000

p<.01

Erkek Öğrencilerin akademik başarı düzeyleri sosyometrik statü puanları göre anlamlı farklılaşmıştır (p = ,000). Farklılık Lider öğrenciler lehine çıkmıştır. Lider erkek öğrencilerin başarı düzeyleri ($\overline{X}$ = 76,00), yalnız erkek öğrencilerin başarı düzeylerinden ($\overline{X}$ = 47,64) daha yüksektir.

Kız Öğrencilerin Sosyometrik Statülerine Göre Akademik Başarı Durumları Hakkında Ulaşılan Bulgular

Sosyometrik statülerine göre yalnız kız ve lider kız öğrencilerin akademik başarılarının kıyaslanması amacıyla yapılan Mann Whitney-U testi sonuçları aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 5: Kız Öğrencilerin Akademik Başarı Puanlarının Sosyometrik Statü Değişkenine Göre Farklılaşıp Farklılaşmadığını Belirlemek Üzere Yapılan Mann Whitney-U Testi Sonuçları

Puan	Gruplar	N	$\bar{x}_{sira}$	$\sum_{sira}$	U	z	p
	Kız lider	23	66,26	1524,00			
	Kız yalnız	71	41,42	2941,00	385,000	-3,795	,000

p<.01

Kız Öğrencilerin akademik başarı düzeyleri sosyometrik statü puanları göre anlamlı farklılaşmıştır (p = ,000). Farklılık Lider öğrenciler lehine çıkmıştır. Lider kız öğrencilerin başarı düzeyleri ($\overline{X}$ = 66,00), yalnız kız öğrencilerin başarı düzeylerinden ($\overline{X}$ = 41,42) daha yüksektir.

Sonuç, Tartışma ve Öneriler

Sonuç ve Tartışma

Araştırma sonucunda verilerin toplandığı 3 farklı okul ve 29 sınıftan, her sınıfta mutlaka en az 1 lider ve 1 yalnız öğrenci olduğu tespit edilmiştir. Sosyometri çalışması sonucunda her sınıf için lider ve yalnız öğrencilerin belirlendiği araştırmada 8 sınıfta 2 tane lider öğrenci, geri

kalan sınıflarda 1 tane lider öğrenci vardır. Yalnız öğrenci olmayan sınıf bulunmamaktadır. 4 sınıfta sadece 1 tane yalnız öğrenci vardır. Geri kalan sınıflarda 2 ve genellikle daha fazla sayıda yalnız öğrenci bulunmaktadır.

Lider ve yalnız öğrencilerin cinsiyetlere ve 3 farklı okul ya da sınıf düzeylerine göre anlamlı olacak şekilde bir farkı tespit edilememiştir. Araştırmanın yapıldığı 3 farklı okulda 5, 6, 7 ve 8. Sınıf gibi bütün düzeylerde yalnız öğrencilerin sayısı, lider öğrencilerin sayısından daha fazladır. 1. Okuldan toplam 10 lider 19 yalnız, 2. Okuldan 19 lider 84 yalnız, 3. Okuldan 18 lider ve 51 yalnız öğrenci bulunmaktadır. Kız ve erkek cinsiyetlerine göre de yalnız öğrencilerin sayısı lider öğrencilerden fazladır.

Yalnız öğrenci olmayan sınıfın olamaması ve sınıflarda yalnız öğrencilerin fazla sayıda olduğunun tespit edilmiş olması, sınıf içinde gruplaşmaların, ötekileştirmelerin ve akran zorbalığı gibi durumların olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Sınıf içinde belli bir sayıda öğrencinin kendini grup dışında akran kabulünden uzak ve yalnız hissetmiş olabileceği bu araştırma sonuçlarının düşündürdükleri arasında yer almaktadır.

Toplamda ise 24 tane lider erkek, 23 tane lider kız öğrenci vardır. 83 tane yalnız erkek, 71 tane yalnız kız öğrenci vardır. Sosyometrik statü açısından yalnız ve lider olma durumuna göre cinsiyetler arası fark yoktur. Literatürde bunu destekleyen araştırmalar da bulunmaktadır. Tarhan (1996) tarafından 186 kız ve 184 erkek öğrenci yapılan çalışmada yalnızlık durumlarının cinsiyete göre anlamlı olarak farklılaşmadığı sonucuna ulaşılmaktadır.

Sınıf içinde lider konumunda olan öğrencilerin yalnız öğrencilerden akademik başarı açısından daha yüksek olduğu araştırmanın sonuçları arasında yer almaktadır. Literatürde bu konuyu destekleyen pek çok araştırma vardır. Aslan (2008) tarafından yapılan araştırmada sosyometrik statü açısından 222 popüler, 186 reddedilen ve 167 ihmal edilen ortaokul öğrencisiyle yapılan araştırma sonucunda akademik olarak popüler yani liderin hem reddedilen hem de ihmal edilenlerden daha başarılı oldukları belirtilmektedir.

Araştırma sonucunda kız lider öğrencilerin kız yalnız öğrencilerden daha başarılı olduğu, erkek lider öğrencilerin erkek yalnız öğrencilerden daha başarılı olduğu belirlenmiştir. Dorak (2016)'ın 57 popüler, 43 ihmal edilmiş ve 57 reddedilmiş ilkokul öğrencisiyle yaptığı araştırma sonucunda sosyometrik statü açısından popüler kızların sosyal anksiyete ve depresyon düzeyinin sosyometrik statü açısından ihmal edilmiş ve reddedilmiş öğrencilerden düşük olduğunu, aynı durumun erkek öğrenci grubu içinde geçerli olduğu sonucuna ulaşıyor. Akademik başarının hem kız hem de erkek öğrenciler de sosyometrik statü ve depresif duygularla bağlantılı olduğunu araştırma hipotezine dahil etmese bile öğrencilerin başarısız isem değersizim, kimse beni kabul etmez gibi olumsuz duygu durumlarının birbirini tetikleyebildiğini ifade etmiştir.

Öneriler

Tüm öğrencilere özellikle sosyometrik statü açısından yalnız öğrencilere yönelik önleyici rehberlik çalışmaları kapsamında sağlanacak profesyonel destekle atılganlık eğitimi, akademik takviye çalışmaları yoluyla öğrencilerin çalışkan ve verimli çalışmayı bilen, olumlu akran ilişki kurup devam ettirebilen, sorunların üstesinde gelebilen ve mutlu bireyler olmaları sağlanmalıdır. Öğrencinin okulda kendisini iyi hissetmesini sağlayarak hem öğrenciye hem ailesi ve çevresine katkıda bulunabiliriz.

Araştırma Sonuçlarına Dayalı Öneriler

- Sosyometrik statülerine göre yalnız öğrencilere yönelik problem ve çatışma çözme becerileri, iletişimi becerileri, atılganlıkeğitimi gibi önleyici grup rehberlik uygulamalarını,
- Lider öğrencilerin diğer öğrencileri üzerindeki olumlu etkilerinden faydalanarak önleyici rehberlik hizmetleri kapsamında okul rehber öğretmenlerinin rehberliğinde okul içi akran rehberliği uygulamaları yapılması.

Gelecek Araştırmalara Yönelik Öneriler

Bu araştırmada rehber öğretmenine ulaşılabilen 3 ortaokul ile sınırlıdır. Gelecek araştırmalar da temsil yeteneği daha yüksek olan bir örneklem seçilebilir. İlkokul, lise gibi farklı öğretim kademlerinden öğrencilerle çalışma yapılabilir.

Kaynakça

Aslan, S. (2008). *Farklı sosyometrik statüdeki ilköğretim ikinci kademe öğrencilerinin bazı değişkenler açısından incelenmesi*. (Yüksek Lisans Tezi). İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya.

Aydınoğlu, A. (2017). *The relationship between after school activity and youth's academic achievement, social anxiety, confidence and connection and the mediatory role of sense of humor*. (Yüksek Lisans Tezi). Bahçeşehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya

Baltacı, A. (2018). Nitel araştırmalarda örnekleme yöntemleri ve örnek hacmi sorunsalı üzerine kavramsal bir inceleme. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(1), 231-274.

Baylar, A. (2016). *The influence of parenting on academic achievement and social anxiety among Turkish adolescents with mediating effects of self-esteem and autonomy*.(Yüksek Lisans Tezi). Bahçeşehir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Büyüköztürk, Ş., Kılıç, E. K., Akgün, Ö. E., Karadeniz, Ş. & Demirel, F. (2009). *Bilimsel araştırma yöntemleri* (4. *Basım*) Ankara: Pegem A Yayıncılık.

Coie, J.D., Dodge, K.A. ve Coppotelli, H. (1982). Dimensions and types of social status: Across-age perspective. *Developmental Psycho-logy*, 18(4),557-570.

Corey, G. (2008). *Psikolojik danışma*, *psikoterapi kuram ve uygulamaları* (T. Ergene, Çev.). Ankara: Mentis Yayıncılık.

Dorak, N. (2016). *Sosyometrik bağlamda reddedilen*, *ihmal edilen ve popüler olan* 9-10 *yaş çocuklarının depresyon ve sosyal anksiyete* düzeylerinin incelenmesi. (Yüksek Lisans Tezi). Çağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.

Dökmen, Ü. (1987). Empati kurma becerisi ile sosyometrik statü arasındaki ilişki. *Ankara Üniversitesi Eğitim* Bilimleri *Fakültesi Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 20 (1), 183-206. doi: 10.1501/Egifak_0000001059

Dökmen, Ü. (1995). *Sosyometri ve psikodrama*. İstanbul: Sistem Yayıncılık.

Erel Gözağaç, S. (2018). *Academic achievement and peer relationship of children in care*: *the moderator role of temperament and social support*. (Yüksek Lisans Tezi). Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Genç, Y., Taylan, H. & Barış, İ. (2015). Roman çocukların eğitim süreci ve akademik başarılarında sosyal dışlanma algısının rolü. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 33(1), 79- 97.

Gökşenli, Ü. (2014). Sosyometri okullarda ölçme ve değerlendirme (Rapor No: 1), Kocaeli Üniversitesi.

Milli Eğitim Bakanlığı Özel Eğitim ve Rehberlik Hizmetleri Müdürlüğü. Sosyometri uygulama örnekleri. https://orgm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_08/07232804_SOSYOMETRY.pdf . 26.05.2019 tarihinde erişilmiştir.

Karasar, N. (2003). *Bilimsel araştırma yöntemi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.

Kaya, A. (2005). Self-concept and loneliness levels of secondary school in a different sociometric status. *Türk Psikolojik Students Danışma ve Rehberlik Dergisi* ,3 (23) , 7-19 . Erişim Adresi: https://dergipark.org.tr/tr/pub/tpdrd/issue/21444/229829

K. Esen, B. (2003). Akran baskısı, akademik başarı ve yaş değişkenlerine göre lise öğrencilerinin risk alma davranışının yordanması. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 24, 79-85. Erişim Adresi: https://dergipark.org.tr/tr/pub/hunefd/issue/7812/102535

K. Kaysılı, B. (2008). Akademik başarının arttırılmasında aile katılımı. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Özel Eğitim Dergisi*, 9(1), 69-83.doi: https://doi.org/10.1501/Ozlegt_0000000115

Kösemihal, Moreno, N. (2014). Sosyometrinin temelleri. İ*stanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*. 2 (16) , 63-90. Erişim Adresi: https://dergipark.org.tr/tr/pub/iusosyoloji/issue/556/5460

Oral, V. (2007). İlköğretim 5. sınıf öğrencilerinin arkadaşlarına ilişkin düşüncelerinin *sosyometrik statü ve akademik başarı açısından incelenmesi*. (Yüksek Lisans Tezi). Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.

Özerbaş, M. A. (2011). Yaratıcı düşünme öğrenme ortamının akademik başarı ve bilgilerin kalıcılığa etkisi. *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 3(31)675-705. Erişim Adresi: http://www.gefad.gazi.edu.tr/tr/issue/6737/90564.

Sharf, S. R. (2014). Psikoterapi ve psikolojik danışma kuramları kavramlar ve örnek olaylar. (N.Voltan Acar, Çev.). Ankara: Nobel.

Tarhan, N. (1996). *Sosyometrik statü*, *cinsiyet*, *akademik başarı*, *okul türü ve sınıf düzeyi ile ortaokul öğrencilerinin yalnızlık düzeyi arasındaki ilişki*. (Yüksek Lisans Tezi). Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara

Türkiye anne, çocuk ve ergen sağlığı enstitüsü (TUSEB) (21.11.2019). https://www.tuseb.gov.tr/uploads/tacese_2018_turkegitimsistemi_egitimyasaraliklari_zorunluegitimintarihcesi.pdf

Ülkü, S. (1978). Çocuklukta arkadaş ilişkileri. *Eğitim ve Bilim*, 1(12), 27-31. ISSN 1300-1337. Erişim Adresi: http://egitimvebilim.ted.org.tr/index.php/EB/article/view/5619/2182. Erişim Tarihi: 27 May. 2019.

Yıldırım, İ. (2000). Akademik başarının yordayıcısı olarak yalnızlık, sınav kaygısı ve sosyal destek. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 18, 167-176.

Yıldırım, İ. (2006). Akademik başarının yordayıcısı olarak gündelik sıkıntılar ve sosyal destek. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 30, 268-267. Erişim Adresi: https://dergipark.org.tr/tr/pub/hunefd/issue/7806/102387

Kültürel Bir Din Psikolojisinin İmkânı ve Gerekliliği

Muhammed Mustafa Solmaz*

Öz: Psikoloji biliminin kurulduğu ilk günlerden beri din alanında çalışmalar yürütülmektedir. Dikkatli bir şekilde bakıldığında din psikolojisinin genel psikoloji ile aynı kaderi paylaştığı görülür. Bu bağlamda ise din psikolojisi alanındaki kavramların ve saha araştırmalarının genellikle belli birkaç kültür ve din üzerine inşa edildiğini söyleyebiliriz. Bu kapsamın dışında kalan kültür ve dinler ise din psikolojisi alanındaki mevcut verilerin entegrasyonunu sağlayarak işlem yapmaktadır. Ancak bu entegrasyon sonrasında yapılan çalışmalarda çoğunlukla ilgili kültür ya tam olarak anlaşılamamakta ya da anlaşılması hayli zor olmaktadır. Bu çalışmada kültürel ögelerin din psikolojisi için ne kadar önemli olduğunu daha iyi bir şekilde ifade edebilmek için hem kavramlar hem de saha araştırmalarına dair örnekler verilmiştir. Bu sayede kültürel ögelerin din psikolojisi için gözler önüne serilirken diğer taraftan ise kültürel bir din psikolojisinin nasıl inşa edileceği sorusunun cevapları aranmıştır. Çalışmada yer verilen iddianın daha detaylı bir şekilde açıklanabilmesi için genel olarak İslam dini ve özelde ise Türkiye çerçevesinde örneklere yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din psikolojisi, İslami psikoloji, İslam psikolojisi, Kültürel psikoloji, Sosyo-kültür.

* İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri, Yüksek Lisans Programı. İletişim: mmsolmaz1919@gmail.com

Giriş

Psikoloji bir bilim olarak kurulduğu günlerde Avrupa'nın hegemonyası altındayken şimdilerde Amerika Birleşik Devletleri'nin güdümünde bir hayat sürmektedir. Psikoloji bilimi içerisinde doğduğu ve şekillendiği Batı dünyasının kültürel ve felsefi mirasını temellerinde taşımaktadır (Cheung, 2000). Ortaya konulan teori ve kuramlarda elbette bu coğrafyaların zihni izleri bulunmaktadır. Bu izlerin gözlenebilmesi için psikoloji bilimindeki teori ve kuramlara göz atılması dahi yeterli olacaktır. Bunun yanı sıra, psikoloji içerisinde bulunduğu kültür tarafından şekillenirken içerisinde yetiştiği kültürü de şekillendirerek üretimde bulunmaktadır (Pederson, 1995). Öte yandan ismen din psikolojisi diye bir alan olmasa da psikolojinin kurulduğu ilk günlerden itibaren din üzerine çalışmalar yürütülmüştür.

Amerikan Psikoloji Derneği'nin sıralamasına göre Din Psikolojisi 36. sırada yer almaktadır. Bu alanda yürütülen çalışmaların farklı sosyo-kültürel yapılara hitap etmeleri beklenirken Batılı araştırmacılar tarafından çoğunluğunu Hristiyan popülasyonun oluşturduğu Batı toplumları üzerine odaklanılmıştır. Dünya üzerinde birçok din olmasına ve bu dinlerin çok farklı kültürlere sahip müntesiplerinin mevcudiyetine rağmen din psikolojisi alanındaki açıklamaları sadece birkaç din ve kültür özelinde anlamaya çalışmak ve bu bağlamda bahsi geçen açıklamaların diğer dinleri de kapsadığını ifade etmek bilimsel açıdan doğru olmadığı gibi saf dışı bırakılan dinler ve kültürler için de çözülmesi gereken önemli bir problemdir. Çünkü göz ardı edilen dinler ve onların müntesipleri bu açıklamaları yaparken mevcut değerlendirmeleri kendilerine göre revize etmek için çaba göstermektedirler. Öyle ki bu durumun belki de en önemli tezahürlerinden biri din psikolojisi alanında kullanılan ölçekler olmuştur.

Farklı ülkelerde kültürel boyutta gerçekleştirilmiş din psikolojisi çalışmaları görülse de bu çalışmalar sıklıkla egemen olan dini topluluklar üzerinde yürütülmektedir. Azınlık durumunda olan ya da ötekileştirilen dini grup ve cemaatler çoğunlukla göz ardı edilmektedir. Bu da yapılan çalışmaların yeteri kadar kapsayıcı olmamasını ve dini grup ve cemaatlerin durumlarının tam olarak tespit edilememesini beraberinde getirmektedir.

Kimi zaman çok geniş coğrafyalara yayılmış olan dinlerin inananları hakkında genel geçer ifadeler kullanılmaktadır. Ancak bu bireylerin farklı kültürel kodlara sahip oldukları çoğunlukla dikkate alınmaz. Bundan dolayı da din psikolojisi alanında yapılacak çalışmaların farklı kültürler açısından değerlendirmeye tabi tutulması bir gerekliliktir. Söz gelimi Türk İslamı ve Arap İslamı gibi kavramların ortaya çıktığı İslam dünyasını sadece tek bir veçheden ele alarak din psikolojisi alanında değerlendirmelerde bulunmanın sağlıklı olmadığı bariz bir gerçektir.

Sıraladığımız sebepler muvacehesinde kültürel din psikolojinin bir ihtiyaç olduğunu düşünmekteyiz. Ancak diğer taraftan ise kültürel din psikolojisinin imkânı hususunda da bu süreç içerisinde cevap arama mecburiyeti içerisindeyiz. Yapacağımız çalışmada bu iki önemli soruya cevap bulma gayreti içerisinde olacağız.

Psikolojinin ve Din Psikolojisinin Gelişimi

Psikoloji genç bir bilim olmasına rağmen asırlardan beri insanların fikir yürüttüğü bir alandır. Bu açıdan bakıldığında ise psikolojinin insanlık tarihi kadar uzun bir geçmişe sahip olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır (Ebbinghaus'tan aktaran Farr, 1991). Nitekim milattan önceki devirlerde –Sümerler, Akadlar, Mısırlılar- birtakım psikolojik açıklamalar sihir ve büyü düşüncesi etrafında şekillenmiştir. Ayrıca Sokrates'ten Aristo'ya, Muhâsibî'den Gazali'ye ve Aquinas'tan Hume'a kadar birçok filozofun psikoloji üzerine konuştuğu bilinmektedir (Düzgüner, 2013, ss. 254- 269). Fakat psikoloji ancak Wilheim Wundt'un 1879'da Almanya'nın Leipzig şehrinde laboratuvar kurması sonrasında bir bilim hüviyeti kazanmıştır (Schultz & Schultz, 2007, s. 27). Ayrıca Wundt'un psikolojinin bilimleşmesi aşamasında *The Principles of Physiological Psychology* adlı eserini kaleme alması, bu sürecin daha hızlı bir şekilde aşılmasına yardımcı olmuştur (Horozcu, 2015, s. 22). Öte yandan bir süre Wundt'un yanında kalan William James başta olmak üzere S. Freud, C. G. Jung, A. Maslow, E. Erikson, V. Frankl ve daha birçok psikolog din psikolojisi alanında görüşlerini belirtmiştir. Bununla beraber şunu da söylemek gerekir ki isimleri zikredilen psikologların tamamı batı kültürü içerisinde yetişmiştir. Ancak ne yazık ki modern psikolojinin evrensel ve kültürlerüstü tanımlar, teoriler ve açıklamalar elde etme çabası sırasında batılı psikologların içinde bulundukları kültürlerden kendilerini ne derece arındırabildikleri göz ardı edilmiştir (Hökelekli, 2016, s. 180).

Din psikolojisinin psikoloji ile yaşıt olduğunu söylemek mümkündür. Psikoloji biliminin kurucusu W. Wundt, Amerika Psikoloji Derneği'nin (American Psychological Association-APA) ilk başkanı olan S. Hall ve din psikolojisi alanında adeta bir başyapıt olan *The Varieties of Religious Experience* eserinin yazarı olan W. James din psikolojisi alanında bazı çalışmalar yürütmüştür (Horozcu, 2015, s. 59). Ayrıca az önce de belirtildiği gibi günümüzde din psikolojisi alanı Amerika Psikoloji Derneği'ne göre 36. sırada Din ve Maneviyat Psikolojisi (Psychology of Religion and Spirituality) başlığı ile yer almaktadır (American Psychological Association [APA], 2020). Richard Gorsuch, Ralph Hood, Bernard Spilka, Raymond Paloutzian, Nancy Zinnbauer, Kenneth Pargament ve Patricia Schoenrade gibi bazı batılı psikologlar din psikolojisi alanında öne çıkan önemli araştırmacılardandırlar (Ayten, 2013, ss. 224-231). Bu bağlamda ise din psikolojisi alanında hâkim bir bakışın var olduğu ve bu saikle de kimi araştırmalarda kültürel anlamda göz önünde bulundurulmayan noktaların olduğunu söylemek mümkündür.

Sosyal bilimler alanında farklı prensipler ve yaklaşımlar vardır. Sosyal bilimlerde görüngübilimsel yaklaşım, dilbilimsel yaklaşım ve yorumbilimsel yaklaşım olmak üzere temelde üç farklı yaklaşımın olduğu görülmektedir (Habermas, 1998, ss. 216-317). Ancak bu üç yaklaşıma bakarak sosyal bilimlerdeki teori, kuram ve açıklamaları kültürel bağlamdan ari tutmak mümkün gözükmemektedir (Ayten, 2013, s. 197). Sosyal bilimlerde yorumun ne kadar etkili olduğunu ifade edebilmek için sosyoloji ve psikoloji alanlarından birer örnek vermenin faydalı olacağını düşünmekteyiz. Weber sosyoloji alanında yorumun ne denli hassas bir olgu olduğunu uzunca bir zaman önce fark etmiştir. Nitekim o *yorumlayıcı sosyoloji*yi geliştirmiş ve *anlamın anlaşılması ve yorumlanması*nın öznelere bağlı olarak gelişeceğini ifade etmiştir (Hira, 2000, s. 87). Öte yandan psikoloji özelinde bakıldığında ise kuram, teori ve açıklamaların mekanik, organik ya da yorumsamacı teoriler çerçevesinde geliştiği gözlemlenmektedir. Fakat mekanik ve organik teoriler insanın kültürel tarafını görmezden gelir. Üzerinde tartıştığımız kültürel din psikolojisi ancak yorumsamacı teoriler çerçevesinde inşa edilebilir (Belzen, 2007, s. 223).

Sosyal bilimlerdeki yorum temelliliği daha iyi bir şekilde açıklayabilmek için önde gelen psikologların dine yaklaşımlarını ifade etmek konumuz açısından fayda sağlayacaktır. James deskriptif bir tavır takınarak dini hayatın sübjektif tecrübelerini değerlendirmiştir. Bu açıdan bakıldığında onun dini tecrübeyi anlamlandırmak için hayli çaba göstermiş olduğunu söyleyebiliriz (Köse, 2015, ss. 26- 27). Kendisini "tanrısız bir Yahudi" olarak tanımlayan Freud ise dini bir obsesyon, yanılsama ve bebeklik dönemindeki arzulara saplanıp kalma olarak görür (Köse, 2015, ss. 51- 53). Nitekim Freud *Totem ve Tabu* adlı eserinde iddiasını temellendirmek için seçmeci bir tutum sergilemiştir. Bu sebeple de eserinde Hristiyanlık karşıtı yorumlarla sıklıkla karşılaşılmaktadır (Köse, 2016, s. 117). Bir zamanlar Freud'un veliaht prensi olan Jung ise dini fonksiyonel açıdan değerlendirerek dinin nevrozlara karşı iyi bir reçete olabileceğini ifade eder (Köse, 2015, s. 79; Horozcu, 2015, s. 113). Diğer taraftan kendisini "ateist bir mistik" olarak tanımlayan Fromm dini otoriter ve hümaniter olmak üzere ikiye ayırmıştır. Bu sayede kurumsal dindarlık kavramının yeni baştan değerlendirilmesini sağlamıştır (Köse, 2015, ss. 112-113). Nihayet "dine en yakın psikoterapist" olduğu kabul edilen Frankl ise geliştirdiği logoterapi ile dinin psikoloji ile birçok noktada uyum içerisinde olduğunu ve dinin insana büyük bir güvenlik hissi verdiğini ifade eder (Köse, 2015, s. 165; Horozcu, 2015, s. 164).

Yukarıda psikoloji tarihi içerisinde çok saygın konumda olan bazı psikologların dine yaklaşımlarını belirterek sosyal bilimlerde yorumun ne kadar önemli olduğunu kanıtlamaya gayret ettik. Burada şunu da söylemek gerekir ki her bir yorum, yorumu yapan kişinin düşünce yapısı ve dünyayı algılama şekli ile yakından ilişkilidir. Elbette ki bu düşünce yapısının ve dünyayı algılama şeklinin oluşmasında yetiştikleri ve içinde bulundukları kültürün etkisi büyüktür. Bu açıdan değerlendirildiğinde ise sosyal bilimlerin her bir dalında ortaya çıka-

bilecek olan kültürel ögelerin tespitinin ve değerlendirilmesinin elzem ve kritik bir görev olduğu görülmektedir.

Psikolojide Kültürel Ögelerin Değerlendirilmesi

Psikopatoloji ve somatizasyonlarda birtakım kültürel faktörlerin varlığı bilinmektedir. Örneğin depresyon ve travma sonrası stres bozukluğuna bağlı somatizasyon durumlarında Ortadoğu coğrafyasında yaşayan insanların bu durumu sıklıkla kalp, yürek ve göğüsle ilişkilendirdiği görülmektedir. Ancak Avrupa toplumlarında ise bu gibi durumlarda ortaya çıkan belirtiler genellikle keder, ilgi ve istek kaybı şeklinde gözlemlenmektedir (Şahin, Türkcan, Belene, Yeşilbursa, Yurt, 2009, ss. 189-192). Ayrıca depresyon batılı toplumlarda genellikle suçluluk hissi ile zuhur ederken batı dışı toplumlarda ise somatoform şeklinde ortaya çıkmaktadır (Kaya, 2007, s. 17). Bu durumun arka planında ise batı ve batı dışı toplumlar arasındaki kültürel farklılıkların yer aldığı düşünülmektedir. Nitekim batı toplumları rekabete dayalı bireyci bir kültür yapısına sahipken batı dışı toplumlarda ise kolektivite kavramı daha önemlidir (Burger, 2016, ss. 32-33). Bu sebeple de bilhassa batı toplumlarında kişinin depresyona bağlı olarak rekabetten uzaklaşması ya da bu rekabetten geri kalması onda suçluluk hissinin uyanmasına sebep olabilir. Ayrıca batı toplumlarında batı dışı toplumların aksine herhangi bir konu ile ilgili sorumluluk her zaman bireyin kendisindedir. Nitekim eğer işler planlandığı gibi gitmezse suçlanacak ilk kişi de yine bireyin kendisi olacaktır.

Bireylerin akademik zekâ düzeylerini bulgulamak için kullanılan IQ (Intelligence Quotient) testleri birçok insan tarafından bilinmektedir. Bu testler günümüzde de sıklıkla kullanılmaktadır. Alfred Binet'in geliştirmiş olduğu zeka testine bağlı olarak 1924 yılında Amerikan Kongresi düşük IQ seviyeli insanların sınır dışında tutulmasını içeren bir yasa çıkardı (Plotnik, 2009, s. 296). O tarihlerde Amerika Birleşik Devletleri'nde Afrika kökenli Amerikalıların düşük zekâ seviyesine sahip olduğu kabul edilmekteydi. Ancak araştırmacılar, Afrika kökenli Amerikalıların beyaz Amerikalılara nazaran kendilerini daha az geliştirici ortamlarda bulunduklarını ve bu sebepten dolayı da yapılan IQ testlerinde daha kötü sonuçlar aldıklarını bulguladılar (Burger, 2016, s. 384). Nitekim 1900'lerde Amerika Birleşik Devletleri'nde IQ testlerinin sonucuna bağlı olarak zekâ yönünden dezavantajlı olduğu kabul edilen bir başka grup da Meksika kökenli Amerikalılardı. Fakat George Sanchez bu iddianın gerçeği yansıtmadığını ve IQ testlerinden alınan sonuçların azınlıklara yöneltilen sorularla yakından ilişkili olduğunu ifade etmiştir (Plotnik, 2009, s. 14). Bütün bu veriler ışığında psikoloji tarihinin en fazla bilinen testlerinden biri olan IQ testi için dahi kültürün hesaba katılması gereken önemli bir parametre olduğu ortaya çıkmaktadır.

İster " psikiyatrinin soğuk algınlığı" olarak tanımlanan depresyondan isterse de en yaygın ve en bilinen testlerden biri olan IQ testinden bahsedelim her halükarda karşımıza

bazı kültürel engeller çıkabilmektedir (Cengil, 2003, s. 129). İnsanlar büyük ölçüde birbirlerine benzemekle beraber aralarında çok küçük farklar bulunmaktadır (Burger, 2016, s. 21). Devasa bir yekûnu tanımlayabilecek kadar geniş testlerin üretilmesi, psikopatolojilere dair bulguların sıralanması ve hatta yapılacak olan bazı tanımlar batılı toplumlarda bile önemli sorunlara yol açabilmektedir. Din psikolojisi açısından düşünüldüğünde ise farklı din, mezhep ve ırkların oluşturdukları harmoninin dikkate alınması önemli bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır.

Din Psikolojisine Kültürel Bakış

Din psikolojisi kapsamı altında olan konularla ilgili birçok tanım yapmış ve bu konularda nice saha araştırmalarına imza atmıştır. Bununla beraber psikoloji biliminde olduğu gibi din psikolojisinde de pek çok kavramın batı kaynaklı olduğu görülmektedir. Bu batı kökenli kavramlarda da sıklıkla Hristiyan kültürünün etkisi hissedilmektedir. Dünyada pek çok sayıda dinin ve her bir dini gelenek içerisinde de birbirinden farklı mezheplerin olduğu düşünüldüğünde din psikolojisinin indirgemecilik ithamı ile karşı karşıya kalması işten bile değildir. Bununla beraber din psikolojisi alanında bir süreden beri yerele yönelik çalışmalara ne denli ihtiyaç duyulduğu dillendirilmektedir. Bu bölümde din psikolojisi alanındaki tanımlar, teoriler ve araştırmalar penceresinden örnekler vererek iddiamızı ifade etme gayreti içerisinde olacağız.

Tanımlar ve Teoriler

Psikologların dine yaklaşımlarını anlatırken ifade ettiğimiz üzere Fromm dini otoriter ve hümaniter olarak iki kola ayırır. Bu sayede ise kurumsal dindarlığa bir başkaldırıda bulunur. Ancak bu yorum İslam özelinde değerlendirildiğinde bir çıkmaza girilmektedir. Fromm'un bu fikirleri ortaya attığı zaman ve mekânın nitelikleri İslam toplumu ile uyuşmamaktadır. Yahudi asıllı olmasına rağmen netice itibariyle Hristiyanlık'ın egemen olduğu bir toplumda yaşamış olan Fromm sekülerizm ile boğuşan bir batı ile karşı karşıya gelmişti. Nitekim *seküler,* sıradan insan ile manastır insanını birbirinden ayırmak için kullanılmış olan önemli bir kavramdır (Tekin, 2016, s. 168). Öte yandan Hristiyanlık'ta olduğu gibi dini ritüellere (sakramentlere) bağlı olarak bilhassa din adamlarının kutsal sayıldığı bir din düşüncesinin izleri İslam'da görülmemektedir. Bu sebeple de otoriter –diğer bir deyişle kurumsal- ve hümaniter din ayrımı Müslüman bir toplum için pek mümkün değildir. Belki de bu sebepten dolayı da ülkemizde yapılan çalışmalarda Fromm'un bu şekildeki bir din algısı gözden ırak tutulmaktadır.

Bağlanma (attachment) teorisine göre çocuğun anne ya da bakıcısı ile kurduğu ilişkinin izleri ilerideki yaşamında da görülür. Bu teoriye göre çocuğun kurduğu ilişkiye bağlı olarak güvenli, kaygılı ve kaçınan tipler ortaya çıkar (Horozcu, 2015, ss. 101- 102). Nitekim

bu ilişkinin bir başka sonucunun kişinin din ve Tanrı algısında da görüldüğü ifade edilmektedir. Bununla beraber bu düşüncenin Hristiyan teolojisinin bir ürünü olduğunu söylemekte fayda vardır (Yapıcı, 2011, s. 39). Nitekim teslis inancına bakıldığında Baba, Oğul ve Kutsal Ruh etrafında şekillenmiş bir Tanrı algısı mevcuttur (Aydın, 2007, s. 95). Bu bir bakıma ilahi boyuttaki bir bağlanmadır ve Tanrı, bu teori bağlamında bir bakıcı rolünü üstlenmektedir. Ancak İslam özelinde incelendiğinde bu teorinin de savunulması pek mümkün değildir. Çünkü İslam'daki Tanrı algısına göre Allah her an yarattıklarının yanı başında –hatta onlara şahdamarlarından daha yakın -olmakla beraber ne kendisi bir ebeveyn rolü üstlenir ne de yarattıklarının çocukları gibi kabul edilmesine razı olur (Kâf Suresi/ 16, Nahl Suresi/ 57, Mâide Suresi/ 18).

Din psikolojisi bağlamında dua kavramı da mercek altına alınmıştır. Kişilerin yaptıkları dualar yapılış türlerine göre istek ve dilek duası, şükür duası, şefaat duası, tapınma ve övgü duası, günahların itirafı ve bağışlanma duaları gibi belli kategorilere ayrılmıştır (Hökelekli, 2013, ss. 226- 227). Öte yandan yapılış şekillerine göre özgün- kalıplı dua, bireysel- törensel dua, düşünsel dua, takdiri- tevcihi dua ve son olarak samimi dua şeklinde gruplandırılmıştır (Horozcu, 2015, ss. 221- 224). Samimi dua tipi dikkatlice incelendiğinde bu duanın İslam kültürü içerisinde yer bulmasının neredeyse imkânsız olduğu görülür. Birçok Müslüman ilah olarak kabul ettikleri Allah'a karşı yakınlık duymakla beraber onu bir arkadaş gibi görerek ona dua etmeyi uygun bulmaz. Samimi dua tipi biraz önce zikrettiğimiz üzere özellikle Hristiyan teolojisi bağlamında değerlendirildiğinde Tanrı- kul ilişkisinin baba- oğul –diğer bir ifadeyle evlat- mesabesinde tefekkür edilmesi bu tarz bir dua çeşidinin ortaya çıkışını mantıklı kılabilir. Ancak İslam dinine göre böyle bir ilişkinin kabul edilmesi mümkün değildir. Bu sebeple de toplumumuzda bu tarz bir duanın kendine yer bulması ihtimal dâhilinde görülmemektedir.

Yukarıda konuyla ilgili verdiğimiz örnekler muvacehesinde batı hegemonyası altında kendine varlık alanı bulan din psikolojisi mümkün mertebe dini duygu, düşünce ve olguları açıklama çabası içerisindedir. Bununla beraber din psikolojisi alanındaki açıklamalar, gün yüzüne çıktığı toplumun ve bu açıklamaları ortaya koyan araştırmacıların izlerini taşımaktadır. Bu sebeple de ele aldığımız örneklerde toplumumuzda karşılık bulması mümkün görünmeyen ya da toplumumuza uygulandığında abes görünebilecek bazı kısımların olduğu göze çarpmaktadır. Konuyla ilgili yeterli düzeyde örnek verdikten sonra saha araştırmaları çerçevesinde açıklamalarda bulunacağız.

Saha Araştırmaları

Saha araştırmaları hem psikoloji için hem de din psikolojisi için önemli bir değere sahiptir. Din psikolojisi alanında yapılan araştırmalarda sıklıkla nicel yöntem tercih edilmektedir (Yapıcı, 2011, s. 26). Her ne kadar olgular ve durumlar arasında korelasyonun olup olmadığı

tespit edilse de bu ilişki hakkında detaylı bir malumat elde etmekten geri kalınmaktadır. Bu nedenle nitel çalışmalara da en az nicel çalışmalar kadar ağırlık verilmelidir.

Ülkemizde saha araştırmalarında kullanılan ölçeklerin birçoğunun batı kaynaklı olduğu görülmektedir. Bu ölçekler ya olduğu gibi kullanılmakta ya da toplumumuza entegrasyonu sağlanmaya çalışılarak üretilen yeni ölçekler ile araştırmalar yapılmaktadır (Yapıcı, 2011, s. 43). Ancak ister doğrudan kullanılan bir ölçek olsun isterse de uygulanacağı topluma adapte edildiği kabul edilen bir ölçek olsun her iki durumda da bahsi geçen ölçeğin toplumu tam anlamıyla ifade etmeme ihtimali vardır. Bu sebepten dolayı ise din psikolojisi alanında yapılan saha araştırmalarında benimsenen kültürlerarası psikoloji bakış açısıyla *etic* yaklaşımın belli ölçüde terk edilmesi ve bunun yerine kültürel psikolıji bakış açısıyla *emic* yaklaşımın ikame edilmesine ihtiyaç duyulduğunu düşünmekteyiz. Çünkü etic yaklaşıma göre hem ölçekler hem de kültürler evrensel değerlere sahiptir. Diğer taraftan emic yaklaşımda ise her ölçek ve kültür kendine has özellikler taşımaktadır (Erkenekli, 2012, ss. 223-224). Bu açıdan bakıldığında ise her bir ölçeğin ve kültürün biricikliği hatırda tutularak saha araştırmalarının yapılması gerekmektedir.

Emic yaklaşım dikkate alınmadığında Latinler için önemli bir dini faaliyet olan ölüyle ve hayaletle irtibat kurulması ya da Hristiyan Pentakostal Kilisesi mensuplarının meleklerin dilini konuştuklarını iddia ettikleri *glossolali* deneyiminin açıklanması imkânsız hale gelmektedir (Shafranske, 2013, s. 412; Horozcu, 2015, s. 140). Bu minvaldeki dini kabullerin ve deneyimlerin evrensel parametrelerle açıklanmaya çalışılması ise araştırmacıların gerçekçi sonuçlara ulaşmasını engellemektedir.

Ülkemizde din psikolojisi alanında yapılan saha araştırmalarında çoğunlukla Müslüman topluluk içerisindeki dini çeşitlilik pek dikkate alınmamaktadır. Bu gerçeğe rağmen bizleri akademik açıdan mutlu edecek çalışmalarla da karşılaşılmaktadır. Örneğin Yapıcı (2004) bir çalışmasında farklı din gruplarını ve farklı milletleri göz önünde bulundurduğu gibi İslam içerisindeki farklı din yorumlarını da değerlendirmesine dâhil etmiştir. Diğer taraftan LGBT bireylere yönelik bir çalışmada da farklı dini eğilimler mercek altına alındığı gibi Müslümanlar içerisindeki farklı dini yaklaşımlara da yer verilmiştir. Öyle ki bu çalışmaya göre LGBT birey olmakla beraber kendini Sünni Müslüman olarak niteleyen kişilerin oranının %40 olduğu ifade edilmiştir (Anık, 2014, s. 22). Türbeler üzerine yapılmış bir çalışma ise Türkiye'deki geleneksel halk dindarlığının boyutlarını gözlemlemek açısından değerlidir (Köse & Ayten, 2010).

Batıda üretilmiş olan ölçekler ya toplumu anlama konusunda tam anlamıyla yeterli olamamakta ya da toplumun ihtiyaçlarından uzak kalmaktadır. Bu durumun farkında olup bu sorunun çözülmesi için çaba gösteren araştırmacılardan biri olan Horozcu'nun gerçekleştirmiş olduğu "İlahiyatçılara Yönelik Algı Ölçeğinin Geliştirilmesi: Güvenirlik ve Geçerlik

Çalışması", "Dinde Yenilikçilik Ölçeğinin Geliştirilmesi: Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması" ve "İlahiyatçılar İçin Hadislere Yaklaşım Ölçeğinin Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması" vb. ölçekler kültürel bir din psikolojisinin oluşturulması adına önemli adımlar olarak kabul edilebilir (Horozcu, 2019a; 2019b; Horozcu & Güşen, 2018). Diğer taraftan Arap ülkelerinde de din psikolojisi alanında ölçek geliştirme çalışmalarına şahit olmaktayız. Örneğin Bedr'in "Dini Davranış Ölçeği", es- Saniu'nun geliştirmiş olduğu 60 soruluk ölçek, Diyab, Necihi ve Negîb'in ortak çalışmasıyla ortaya çıkan "Dini Bağlılık Ölçeği" ve son olarak Buheyri ve Demirtaş'ın geliştirdiği "Dini Yönelim Ölçeği" bunlardan sadece birkaçıdır (Ayten, 2013, s. 115).

Neden Kültürel Bir Din Psikolojisi?

"İslami psikoloji" ifadesi ilk kez 1948'de Osman Necati tarafından kullanılmıştır (Ayten, 2013, s. 99). Ancak İslami psikoloji ve İslam psikolojisi düşüncesi 70'li yıllarda hararetle dillendirilmeye başlanmıştır (Hökelekli, 2016, s. 319). Bu düşüncenin yaygınlaşmasında Cafer İdris'in önemli bir rolü vardır. Ahmed Fuad el- Ehvani, Üsame er- Razi ve Malik Bedri psikolojide İslami bir açılımın yapılması gerektiğini savunan psikologların en bilinenlerindendir (Ayten, 2013, ss. 99-100; Hökelekli, 2016, s. 318).

Adına ister İslami psikoloji ister İslam psikolojisi denilsin asıl tartışılması gereken nokta "Hangi İslam?" sorusudur. Çünkü İslam her ne kadar Arap Yarımadası'nda doğmuş olsa da günümüzde 1.5 milyarlık Müslüman nüfusunun büyük bir kısmını Asyalılar ve Afrikalılar oluşturmaktadır. Ayrıca milyonlarca Müslüman da Amerika kıtasında ve Avrupa'da yaşamaktadır. Geniş bir coğrafyaya yayılmış olan Müslümanların günümüzde hala ortak dini değerleri olsa da kültürel yapı, dini yorumlama tarzı vb. yönlerden Müslümanların birbirinden farklılaşmakta oldukları görülmektedir (Esposito, 2010, s. 11). Söz gelimi ülkemize bakıldığında genel olarak Hanefi, Şafi ve Alevi vatandaşların varlığı fark edilmektedir. Diğer taraftan ise müslüman vatandaşların kimi dini faaliyetlerinin –türbe ziyaretleri, birtakım mistik (sihir ve büyü vb.) faaliyetler- *geleneksel halk dindarlığı* statüsünde değerlendirildiği bilinmektedir (Yapıcı, 2011, s. 42). Nitekim geleneksel halk dindarlığı, içerisinde neşet ettiği kültür ile beraber değerlendirildiğinde Türk İslamı, Arap İslamı, Farisi İslamı gibi çerçevelere de ele alınabilecek bir ifadedir. Çalışmamız bağlamında zikretmiş olduğumuz Türk İslamı, Arap İslamı, Farisi İslamı ifadeleri ile neyi kast ettiğimizi daha anlaşılır hale getirmemiz gerekmektedir. Ancak biz burada örnek olması için sadece Türk İslamı ifadesini açıklamakla yetineceğiz. Bu ifade tarihsel bağlamda incelendiğinde Osmanlı Devleti'nin sonlarında Türk kimliği ve kültürünün öne çıkarılması ile oluşan ve hali hazırda Anadolu'da yaşanan İslam'ı anlatmak için kullanılan bir terimdir (Gündüz, 2010, s. 10). Yukarıda ifade ettiğimiz sebeplerden dolayı İslam psikolojisi ya da İslami psikolojinin tüm Müslüman grupları ifade edilecek bir derinliğe ulaşması pek ihtimal dâhilinde gözükmemektedir.

Din, birçok toplumda etkisini hayatın her alanına yayabilen eşsiz bir yapıdır. Dinin sosyal hayat ile bir araya gelmesi ise her toplumda farklı şekillerde tezahür eder. Toplumlar aynı dine inansalar da hatta inanılan dinin aynı mezhebine bağlı olsalar bile içinde yaşadıkları kültür sebebiyle din algıları ve dini yaşayış şekilleri farklı tarzlarda ortaya çıkabilir. Bundan dolayı ise din gibi hassas bir konu ile ilişki kurarak araştırma yapan din psikolojisi alanında, her toplumun kendi yapısına uygun tanımların ve saha araştırmalarının yapılması gerekmektedir. Sadece bu yolla elde edilen verilerle evrensel ve kültürlerüstü din psikolojisi alanında çalışmalar ortaya konabilir.

Kültürel Bir Din Psikolojisi Nasıl İnşa Edilebilir?

Bu aşamada öncelikle şunu söylemek gerekir ki din psikolojisinin şu ana kadar ulaşmış olduğu seviye reddedilmeden hatta elinde bulundurduğu kıymetli mirasa büyük bir önem atfedilerek çalışmalar yapılmalıdır. Bununla beraber çalışmamız boyunca ifade ettiğimiz üzere kültürel din psikolojisi hangi toplum ve kültür üzerine inşa edilecekse o toplum ve kültürün farklı açılardan derin bir tahlile tabi tutulması gerekmektedir. Bu tahlilin sağlıklı bir şekilde yapılabilmesi için ise disiplinler arası bir çalışmaya ihtiyaç duyulmaktadır. Bu çalışmada öncelikli olarak psikoloji, teoloji, sosyoloji, antropoloji, tarih ve edebiyat bilimlerinden yararlanılması önem arz etmektedir (Yapıcı, 2011, s. 30). Nitekim din psikolojisi alanının en önemli ögeleri psikoloji ve teolojidir. Ancak diğer taraftan önceki bölümlerde de ifade ettiğimiz üzere din, hayatın her alanında kendisini hissettirebilen bir yapıdır. Bu sebeple de sosyoloji ve antropoloji gibi bilimlerin yardımı ile dini ögelerin analiz edilmesi kültürel din psikolojisine doğrudan etki edecektir. Ayrıca tarih ve edebiyat bilimleri kültürel etkilerin derinlemesine araştırılması için önemli veriler sağlayan iki bilimdir. Konuyla ilgili olarak edebiyat alanından Mehmet Yılmaz'ın *Edebiyatımızda İslami Kaynaklı Sözler*, Fuad Köprülü'nün *Anadolu'da İslâmiyet: Türk İstilâsından Sonra Anadolu Târîh-i Dînîsine Bir Nazar ve Bu Tarihin Menbaları* ve *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* isimli eserleri karşımıza çıkan pek kıymetli eserlerdir (Akün, 2003). Tarih alanından ise Ömer Lütfi Barkan'ın *Kolonizatör* Türk Dervişleri isimli eseri kültürel bir din psikolojisinin inşası sırasında kullanılabilecek değerli bir eserdir (Sahillioğlu, 1985, s. 35).

Türkiye özelinde düşünecek olduğumuzda ülkemizin vatandaşlarının büyük bir kısmı İslam dinine bağlıdır. Bununla beraber Yahudi ve Hristiyan vatandaşlarız da mevcuttur. Bu üç dinin müntesipleri kadar olmasa da azınlık olarak niteleyebileceğimiz sayıda insanın başka dinlere inandığı görülmektedir (Diyanet İşleri Başkanlığı [DİB], 2014, s. 4). Türkiye'de yaşayan Müslümanların büyük bir kısmı Hanefi mezhebine mensup olmakla beraber Şafi mezhebine bağlı büyük bir nüfus da vardır (DİB, 2014, s. 8). Bununla beraber Alevi vatandaşlarımızın varlığını da unutmamak gerekmektedir. Ülkemizde yapılan din psikolojisi araş-

tırmalarında ne yazık ki sıklıkla Şafi mezhebi ve Alevilik göz ardı edilmektedir. Eğer kültürel bir psikolojisi inşa edilecekse bu aşamada toplumda hâkim yapıda olan dinin içerisindeki her bir dini yorumlama önem arz etmektedir.

Sonuç ve Öneriler

Din, insan hayatının birçok alanına yayılan bir olgu olup kültürleri pek çok açıdan etkilemektedir. Din kültürü etkilediği gibi kültür de insanların din algısını etkilemektedir. Batı merkezli olan din psikolojisi bilimi çoğunlukla Hristiyanlık kültürü içerisinde şekillenmiştir. Bununla beraber günümüzde çok sayıda İslam ülkesinde ve Müslümanların yoğun olarak yaşadıkları ülkelerde din psikolojisine dair çalışmalar yürütülmektedir. Bu çalışmalarda kullanılan kavramların ve tanımlarının ve saha araştırmalarının önemli bir kısmının batı kültürü içerisinde oluşmuş referanslar ışığında gerçekleştirildiği görülmektedir. Ancak bu durumun batı dışındaki kültürlere üst seviyede fayda sağlamaktan uzak olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca din psikolojisi alanında yapılan saha araştırmaları sıklıkla büyük ve karışık bir grubu temsil eden din ve mezhep çerçevesinde planlanmaktadır.

Din psikolojisi alanında yapılması gereken en önemli faaliyet her bir araştırmacının çalışmasında kendi kültürünü dikkate alarak tanımlar yapması ve saha araştırmalarını bu minvalde tasarlamasıdır. Öte yandan kültürel ögelerin tespiti için farklı disiplinlerden araştırmacıların ülkedeki dini ve mezhepsel farklılığı dikkate alarak çalışmalar gerçekleştirmesi gerekmektedir. Kültürel ögeler tespit edildikten sonra din psikolojisi alanında yapılacak tanımlamalar ve tasarlanacak ölçekler gözden geçirilmelidir. Bununla beraber batıda üretilen tanımların ve ölçeklerin ne derecede ilgili kültüre uygun olduğu da tespit edilmelidir. Yapılacak olan saha araştırmalarında hâkim din ve mezhep dikkate alındığı gibi nispeten daha az sayıda müntesibi olan din, mezhep ve dini gruplar da çalışmalara dâhil edilmelidir. Bu sayede ilgili kültür içerisindeki farklı din görüşlerine sahip bireylerin anlaşılması kolaylaşacaktır. Bu kolaylık vesilesiyle ise farklı farklı her bir dini görüşe bağlı grupların psikolojik haritalarının çıkarılması ihtimal dâhilinde olabilir.

Kaynakça

Akün, Ö. F. (2003). Mehmed Fuad Köprülü. Diyanet İslam Ansiklopedisi içinde. (C. 28, ss.471- 486) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

American Psychological Association. (2020). APA Division. https://www.apadivisions.org/index adresinden 02 Ocak 2020 tarihinde elde edildi.

Anık, E. (2014). LGBT bireylerde dini ve manevi eğilimler. (Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Aydın, M. (2007). Hıristiyanlık. (Şinasi Gündüz, Edt.). Yaşayan dünya dinleri içinde. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Ayten, A. (2013). Din psikolojisi. İstanbul: İz Yayıncılık.

Belzen, J. A. (2007). Din psikolojisinde tarihsel- kültürel yaklaşım: disiplinlerarası araştırmalar için bakış açıları. Ali Ayten (Çev.). Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 33, 221- 240.

Burger, J. M. (2016). Kişilik. (İ. D. Erguvan Sarıoğlu, Çev.). İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Cengil, M. (2003). Depresyonu önlemede dini inancın koruyucu rolü. Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 2, 129- 152.

Cheung, F. M. (2000). Deconstructing counseling in a cultural context, Journal of Counseling Psychologist, 28, 123- 132.e

Diyanet İşleri Başkanlığı. (2014). Türkiye'de dini hayat araştırması. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.

Düzgüer, S. (2013). Ruh-beden ve insan- aşkın varlık ilişkisine yönelik psikolojik yaklaşımın tarihi serüveni. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 45, 253-284.

Erkenekli, M. (2012). Kültürel değer çalışmalarında yöntem ve sosyolojik araştırmalar için bir model önerisi. Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 33, 221- 230.

Esposito, J. L. (2010). The future of İslam. USA: Oxford University Press.

Farr, R. M. (1991). The long past and the short history of social psychology. European Journal of Social Psychology, 21 (5), 371- 380.

Gündüz, Ş. (2010). Evrensel dinin millileştirilmesi: Angilkanizm ve Türk islamı. Milel ve Nihal, 7 (3), 9-38.

Habermas, J. (1998). Sosyal bilimlerin mantığı üzerine. İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Hira, İ. (2000). Sosyal bilimler: Yasa koyucu tasarımdan yorumcu tasarıma. Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi. 3, 81-97.

Horozcu, Ü. & Güşen, S. A. (2018). İlahiyatçılar için hadislere yaklaşım ölçeğinin güvenirlik ve geçerlik çalışması. İslami İlimler Dergisi, 13 (2), 321- 338.

Horozcu, Ü. (2015). Din psikolojisi. İstanbul: Rağbet Yayınları.

Horozcu, Ü. (2019a). İlahiyatçılara yönelik algı ölçeğinin geliştirilmesi: güvenirlik ve geçerlik çalışması. Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi, 5 (1), 27- 40.

Horozcu, Ü. (2019b). Dinde yenilikçilik ölçeğinin geliştirilmesi: Güvenirlik ve geçerlik çalışması. Bilimname. 37, 9- 42.

Hökelekli, H. (2013). Din psikolojisi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Hökelekli, H. (2016). Din psikolojisine giriş. İstanbul: Dem Yayınları.

Hökelekli, H. (2016). Türkiye'de din, dindarlık ve din psikolojisi araştırmaları: psikolojide yerellik ve evrensellik bağlamında bir değerlendirme. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Din Psikolojisi Özel Sayısı, 311- 333.

Kaya, B. (2007). Depresyon: Sosyo-ekonomik ve kültürel pencereden bakış. Klinik Psikiyatri, 10, 11-20.

Köse, A. & Ayten, A. (2010). Türbeler: Popüler dindarlığın durakları. İstanbul: Timaş Yayınları.

Köse, A. (2015). Psikoloji ve din. İstanbul: İz Yayıncılık.

Köse, A. (2016). Freud ve din. İstanbul: İz Yayıncılık.

Pederson, P. (1995). Culture- centured ethical guidelines for counselors, Ponterotto, J. G., Casas, J. M., Suzuki, L. A. ve Alexander, C. M. (Edt.). Handbook of Multicultural Counseling. CA: Sage içinde.

Plotnik, R. (2009). Psikolojiye giriş. (T. Geniş, Çev.). İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Sahillioğlu, H. (1985). Ömer Lütfi Barkan. İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, 41 (1-4), 3- 38.

Schultz, D. P. & Schultz, S. E. (2007). Modern psikoloji tarihi. İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Shafranske, E. P. (2013). Klinik Psikoloji ve Danışmanlık Psikolojisinde Din psikolojisi. (Ş. Turan, Çev.). Din ve Maneviyat Psikolojisi Temel Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları içinde. (Raymond F. Paloutzian & Crystal L. Park, Edt.) (İhsan Çapcıoğlu & Ali Ayten Çev., Edt.). Ankara: Phoenix Yayınevi.

Şahin, E. M. Ö., Türkcan, A. S., Belene, A., Yeşilbursa, D., Yurt, E. (2009). Somatizasyonda kültürel ve sosyolojik faktörler. New/ Yeni Symposium, 4 (47), 187-193.

Tekin M. (2016). Din sosyolojisi. İstanbul: Rağbet Yayınları.

Yapıcı, A. (2004). Din, kimlik ve ön yargı: Biz ve onlar. Adana: Karahan Kitabevi.

Yapıcı, A. (2011). Kuramdan yönteme "Ruh sağlığı- din" çalışmalarında karşılaşılan güçlükler. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 11 (2), 25-61.

SANAT

19. Yüzyıl Osmanlı Sanatında Bürokrasi ve Devlet Protokolünün Mimari Bir Temsili: Yıldız Cami

Bahargül Ataş*

Öz: Maurice M. Cerasi, Kasr-ı Hümayun yapılarını (19. yüzyıl) gösterişin simgesi olarak addeder. 19. yüzyılda camilerde Sultan'ın namaz kılması, görüşmeler yapması için bir mesken ve köşk tarzı yapılar inşa edilmeye başlanmıştır. Özellikle bu yapıların selatin camileri dediğimiz sultan yapılarına eklenmesi, dönemin siyasetine ve sosyolojisine damga vurmaktadır. Bir cami kayyumu, Kasr-ı Humayun yapıları için şöyle der:

> Selâmlık resimlerinde İstanbul'da bulunan bütün ecnebi sefirler ve başka devletlerin yüksek siyaset adamları buraya gelirlerdi. Onlara çay, pasta ikram edilirdi. Namazdan sonra padişah bunlardan herhangi birisi ile görüşmek isterse kendisine yavaşça işaret verilir. O abdesthaneye gidecekmiş gibi çıkar, abdesthaneye girer ve buradan teneffüs odası yolu ile yavaşça sağdaki mahfilde padişahla görüşür ve yine aynı yollardan dönerdi. Padişahın kiminle görüştüğü malûm olmazdı ve bu diğerlerinden saklı tutulurdu.

Bu cümleler bize bu binalarda sadece dini değil; aynı zamanda siyasi işlerin de görüldüğünü bildirir. Bu bağlamda inceleyeceğimiz Yıldız Cami, dönemin seyyahlarının ve kayıtlarının belirttiği üzere birçok Kralın övgüsüne mazhar olmuş ve değerli hediyeler ithaf edilen bir camii olarak, rövanşist mimari geleneğine de örnek olmuştur. Mahfilinin II. Abdülhamit tarafından bizzat sedir ağacından işlenerek yapıldığı bilinen caminin inşaat keşif kayıtlarında 16.890 liraya mâl olduğu da kayıtlara not düşülmüştür. Selatin camilerinde görülen çift minare geleneğinin bu camide tek sayıya indirilmesi II. Abdülhamit'in mütevazılığı mı yoksa kendini dönem içinde öne çıkaran bir öge mi tartışması kuvvetle muhtemeldir. Diğer yandan Bursa'ya bir fotoğrafçı gönderilip Ulu Cami'nin minberinin çekilmesi istenmiş, padişahın isteği üzere buna benzetilmesi için kollar sıvanmışsa da bu istek yerine gelmemiştir. Teknolojinin artık sanat dünyasında kullanılmaya başlandığı da aşikardır. Devrin sosyoekonomik, siyasi biçimini de tetikleyen "yeni dünya sanatı" dediğimiz bu mimari ögeleri; Osmanlı Sultanı II. Abdülhamit ve devri bağlamında inceleyecek ve daha önce nadiren yapılan bu tür sosyal-siyasal-sanatsal çalışmaların, disiplinler arası birlikteliği gibi konulara basamak oluşturmasını ümit edeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Sanatı, Batı Sanatı, II.Abdülhamit ve Siyaseti, Yıldız Cami Kasr-ı Hümayunu, Sosyal Statü ve Mimari Rövanşizm.

* Atatürk Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Sanat Tarihi, Yüksek Lisans Programı.
İletişim: bahargulatas@gmail.com

19. Yüzyıl Osmanlı Sanatına ve Siyasi Ortamına Genel Bir Bakış

Osmanlı sanatının, Türk sanat tarihi içindeki tartışılmaz ayrıcalığı, belki de onun standart ve uyumlu bir üslup geliştirmiş olmasından kaynaklanır. Kartografik olarak, Horasan'dan Filibe'ye kadar uzanan kuşakta etkili olan Osmanlı sanatı ve mimarisi zaman içinde büyük değişimler geçirmiş ve kendini bu değişimlerden, hâkim olduğu topraklar üzerinde gelmiş geçmiş tüm kültürlerin sentezini yaparak başköşeye oturtmuştur. Elbette bu süre içinde belli dönemlerde bazı kültürlerden daha fazla etkilenmiş ve bu kültürlerin sanat anlayışlarını eserlerinde daha fazla yansıtmıştı. Osmanlı sanatı; Orta Asya Türk sanatı, Selçuklu sanatı, Bizans sanatı gibi dinamiklerden etkilenmiş ve doğal olarak tüm bu süreçte değişip dönüşmüşse de kuşkusuz en somut ifadelerinden birini ortaya koyarak, yüzyılları aşkın bir devri geride bırakıp, özgün sanatı ve mimarisini oluşturmuştur.

Sedat Çetintaş**,** Osmanlı sanatı ve mimarisine dair notlarını aktarırken "…Türk mimarisi, daima ümit ve heyecan veren, kuvvet, zindelik taşıyan diri bir mimaridir, onda katiyen meskenet yoktur" der (Çetintaş, 2011, 56). Yapılar ve sanat bir çağın özünü yakalayıp, geleneğinden ipuçları vermekte yetkin eserlerdir. Kültürler, toplumsal varlıklarını ve kimliklerini bu sayede geleceğe aktarmış; siyasal, dinsel, sanatsal temellerini sergilemişlerdir. Dini yapıların bu evrede bir temsil oluşturduğu ve kodlanıp, ambalajlanabilir formlarda geleceğe, şimdiyi taşımış oldukları da aşikârdır (Carrol & Baram, 2004, 220).

19. yüzyıl, Avrupa'yı Asya'yı ve diğer kıtaları etkileyen, değişim ve dönüşümün kendini sıkça hissettirdiği bir yüzyıl olmuştur. Osmanlı İmparatorluğu[1] bu dönemde "Dağılma Dönemi"ni yaşamıştır (Gündüz, 2012, 7-8). Bazı kaynakların bu dönemi "Dağılma ve Yıkılış *Dönemi"* olarak isimlendirdiği de görülür (Yılmazçelik, 2012, 531). Bununla beraber, 17. yüzyıl "Duraklama Dönemi", 18. yüzyıl da "Gerileme Dönemi" olarak nitelenir (Yılmazçelik, Yalçınkaya, Pamuk & diğerleri, 2012, 279-355). 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu Dönemi, genel anlamda Türkiye'de 1909-1789 tarihlerinin kapsadığı yıllara verilmekle beraber, kuşkusuz en sansasyonel dönemin de II. Abdülhamit Devri olduğu kabul edilir.

17. yüzyılın sonlarında ve bunu takip eden 18. yüzyıl boyunca, yavaş yavaş yıkılış sürecine giren Osmanlı İmparatorluğu'nda, Osmanlı devlet adamları ve aydınları arasında reform arayışları baş göstermiş; fakat bu arayışlar daha çok Avrupa'nın idari ve yaşamsal açılardan taklit edilmesi şeklinde gelişmiştir. Mimaride Batılı üsluplar benimsenmeye başlanmış. Böylece 18. yüzyıldan sonra, Klasik Dönem eserleri yerine; 19. Yüzyıl, yani Osmanlı'nın Geç Osmanlı Dönemi veya Batılılaşma Dönemi tarih sahnesinde yerini almıştır. Siyasi anlamda mimarinin gerisinde kalan Osmanlı İmparatorluğu, mimari açıdan 19. yüzyıl oldukça

1 Osmanlı İmparatorluğu ve Tarihi için bkz. (Karal, Uzunçarşılı, 2011; İnalcık 1825).

önemli ve Osmanlı'nın mimari olarak güçlü olduğu bir dönem geçirmiştir. Klasik mimariden farklılaşan özellikler gösteren bir mimari ve sanat ortamı var olmuştur (Çelik, 1986, 1-36). Bununla beraber ilerleyen yüzyıllarda siyasetin ve bürokrasinin de tezahürü ile şekillenecek olan "selatin cami" geleneği de siyasi litürjide sanatta olduğu gibi yer almayı başaracaktır.

Osmanlı'nın, 19. yüzyıldaki Batılılaşma süreci esintileri 18. yüzyılda başlar. Batı'ya karşı bir barış siyaseti güdüldüğünden, onu tanıma ve anlamlandırma süreci başlamış; Batı'dan yararlanılma isteği doğmuştur. Batı'nın bilgi, teknoloji ve sanatından istifade etme manasında Batılı eleman istihdamına geçilerek eğitim-askeri-mimari ve sanat alanlarında Batılılaşma alternatifleri gözlenir (Cezar, 1988, 44). III. Ahmet, Yirmisekiz Mehmet Çelebi ve heyetini 1720'lerde Fransa'ya geçici elçi olarak göndermiş, karşılıklı ilişkilerde önemli bir dönemi başlatmıştır. Bu tarihten sonra art arda Avrupa'ya açılan elçiler, Avrupa'nın da Osmanlı'ya ilgi göstermesini sağlamışlardır (Arslan, 1992, 16; Ağaoğlu, 2017, 112). Böylece bu etkileşim karşılıklı ilerlemiştir (Yenişehirlioğlu, 1993, 63). Bu beraberlik, Osmanlı toplumunda, siyasetinde ve kültüründe değişiklikleri de var etmiş olacaktır. Özellikle III. Selim'in ıslahat ve düzenleme etkilerini kapsamlı olarak devam ettiren II. Mahmut, yepyeni bir 19. yüzyıl şeması çizecektir[2] (Sakaoğlu, 1994, 250-505). Tanzimat Fermanı (1839), Islahat Fermanı (1856); I. ve II. Meşrutiyet (1876/1908) gibi değişim çabaları beraberinde azınlıklara bazı haklar getirmiş, anayasal değişikliklere kapı açmıştır. Fransız İhtilali ve milliyetçilik akımlarının da devam ettiği bu dönemde, bayındırlık hareketleri de Osmanlı toplumsal yapısında köklü değişimleri ve döngüleri getirecektir.

Toplumların değişimi zamanla kaçınılmaz hale gelmiş, devletlerde ortaya çıkan yeni problemler beraberinde çözüm yollarını da getirmiş. Osmanlı Devleti 19. yüzyılda hızla dağılma ve parçalanma sürecine girmiştir, devleti etkileyen olaylar arasında Fransız İhtilali'nin (1789) sonuçları, Sanayi İnkılâbı, kapitülasyonlar vb. yer almaktadır. Osmanlı İmparatorluğu'nda 17. yüzyılın sonuna gelindiğinde toplumsal bozulma ve çözülme hızlı bir sürece girmiştir (Karabulut, 2016, 49). Bu çözülme, 19. yüzyılda da belirgin ıslahat çabalarına rağmen devam etmiştir. Osmanlı İmparatorluğu başta Rumeli'de olmak üzere sürekli toprak yitirmiş, bağımsızlık girişimleri, üretim ve tüketimde bağımlı olmaya başlamıştır (Sözen, 1996, 4).

17. yüzyılın sonu 18. yüzyılın bütününe yayılmış yıllardaki siyasal olaylar, Osmanlıları giderek Avrupa karşısında Batılılaşmaya ve yenileşmeye zorlanmış hale getirmiştir. Özellikle I. Abdülhamit (1774-1789), yaşadığı dönemi bayındır hale getirmiş ve 19. yüzyıl yenileşme hareketlerine hazırlamıştır. Önceleri etkisini saray ve çevresinde gösteren değişim, giderek tüm imparatorlukta yeni ilgiler ve gereksinimlere yönelik bir sanat ortamı oluşturmuştur.

2 19.yüzyıl Osmanlı tarihinde idari, iktisadi, toplumsal ve mimari değişiklikler için bkz. (Cezar 1985: 924-933; Toprak 1994: 942; Ortaylı 2000: 48; Yerasimos 1996; Jorga 2005: 307).

Gerek mimarlıkta ve resim sanatında gerekse el sanatları, müzik ve edebiyatta batılı biçimlerin benimsendiği yenilikçi düzenlere gidildiği görülür (Renda, 2002, 101).

1740 yılından itibaren değişimin kökeni Batı mimarisi olmuştur fakat; yine de tamamen Osmanlı klasik mimarisinde işlenmiş yapıların inşasına devam edilmiştir (Ağaoğlu, 2017, 112-113). Sultan III. Ahmed devri (1703-1730) ve Sultan I. Mahmud devrinin (1730-1754) başlarını kapsayan yıllarda, yaşanan mimarî değişimlerde Babür etkisi ağır basmaktadır. 1741 ve sonrasındaki değişimlerde ise Batı'dan gelen *barok-rokoko* motiflerin yapılarda kullanıldığı gözlemlenmektedir. Klasik dönemden kopuş olarak da adlandırılan bu yüzyıldaki mimarî değişimi en iyi yansıtan eserler Payitaht İstanbul'da vücuda getirilmiştir (Ağaoğlu 2017, 120). Ayrıca "Lale Devri" de (1718-1730) bu döneme damgasını vurmuş şaşırtıcı ve dinamik bir dönem olarak; 18. yüzyıl, aslında 19. yüzyıl mimarlığı ve sanat ortamına basamak oluşturmuştur denilebilir. Bu yüzyıllardaki alafranga ve lüks yaşama isteği, aşırı lükse ve israfa sebep olmuştur (Karabulut 2016, 53). Aslında sorunun kökeni bu olsa da 19. yüzyılın asıl reformistlerinin Avrupa'yı çok iyi tanıyor olmaları Avrupa üstünlüğünün oluşmasına bir çözüm getirememiştir, hatta bu yapıları övmüş olmaları ilgi çekicidir (Veinstein. 2002, 102).

Batılılaşmanın 19. yüzyıl öncesinde yaşanan bir yönü olsa da esas itibariyle sanat ve mimari yenilikler Tanzimat Fermanı ile kendini iyice hissettirmiştir. Günsel Renda 17. ve 18. yüzyılı, 19. yüzyıldan önce yenileşme dönemi, 19. yüzyılı da Batılılaşma dönemi ve Batılılaşmanın yaygınlaştığı yıllar olarak ele alır (Renda, 2002, 101-102).

19. yüzyılın ilk çeyreği, III. Selim (1789-1807) ve II. Mahmud'un (1808-1839) reformlarıyla, bu dönemin gelişmesine hız kazandırılmıştır. Tanzimat ile kurumlaşan yenileşme hareketinin öncülüğünü yapan III. Selim, Nizam-ı Cedid projesi ile orduyu çağdaşlaştırmış, bilim ve kültür alanlarındaki Batı'ya yönelik adımları, diplomasideki başarısı ve sanat koruyuculuğu sanatın her dalını etkilemiştir. Avrupa'ya ilk kez sürekli elçi yollamış olan III. Selim'in hem yurt dışında hem de İstanbul'daki büyükelçilerle kurduğu yakın ilişkiler onu Batı kültürü ve sanatına yakınlaştırmıştır. Henüz şehzadeyken Avrupa kültürüne ilgisi çok olan III. Selim'in, Avrupa mimarisine, resmine, tiyatrosuna ve müziğine duyduğu ilgi katlanarak devam etmiştir (Renda, 2002, 101).

Günsel Renda, II. Mahmud'un amcası III. Selim'in yeniliklerini kurumsallaştırdığını ve geliştirdiğini, sanatı halka indirgeme konusunda araç olarak kullandığını belirtmektedir (Renda, 2002, 102). Asakir-i Mansure-i Muhammediye Ordusu'nu kurması, ulaşımı ve güvenliği çağdaşlaştırması, reformlarının bazılarıdır. Devam eden yıllarda, Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa gözündeki imajı da değişmiştir. II. Mahmud'un ardılı Sultan Abdülmecit (1839-1861), Batılılaşmayı kurumsallaştırmıştır. Bu çerçevede reformlar artık gelenek mahiyetinden devlet programı haline gelmiştir. Tanzimat'la birlikte gayrimüslim ve Müslümanlarca tebaaya hitap edilmiş, daha çoğulcu bir yapıya ulaşılmıştır (Renda, 2002, 103).

Bu nedenle "yıkılış" olarak nitelenen Osmanlı İmparatorluğu dönemini sanat ve mimari kompozisyonlar, Avrupa'ya açılma ve yenileşme hareketleri, siyasi ortamlara yansımış, İmparatorluk nefes almaya belki de sanatla ilerlemeye ve yaralarını pansuman etmeye başlamıştır. Fatih medreseleri ile ilk üniversite eğitimin başladığı Osmanlı eğitim hayatından, 19. yüzyılda laik eğitim sistemine geçilmesi belki de yeni dünyaya ayak uydurma konusunda Osmanlılarca Avrupaî yaşamı anlamlandırma konusunda önemli bir altyapı oluşturmuştu. Dünyanın o güne değin alışageldiği süreçlerden çok farklı nitelikte gelişen bu değişim Avrupa'nın iç yapısını dönüştürdüğü gibi etkisine giren Osmanlı gibi ülkelerinde yapılarında etki düzeyine bağlı olarak keskin değişimlere yol açmıştır (Ertuğrul, 2019, 293). Ayrıca bu dönemde hazine, evrak binaları, kışlalar yaygın olarak, Avrupa'dan getirtilen mimarlarca inşa ve tamir sürecine girmiştir. Abdülmecit döneminde hastane, karakol gibi yapılar da yine *neoklasik* üslupta devam edecektir (Renda, 2002, 105). 19. yüzyılda İstanbul'un birçok değişime sahne olduğu, yangınlar ve büyük depremlerin yanı sıra kentte büyük çaplı bir fiziki büyümenin meydana geldiği belirtilir (Ünal & Mazlum, 2017, 67).

Kent tezahürü bağlamında,

> …İstanbul'da yeni semtlerin oluştuğu ve kent nüfusunun Beyoğlu, Beşiktaş ve Boğaziçi'ne doğru yayıldığı bu dönemde Abdülmecit, Topkapı Sarayı'nı bırakarak Boğaz kıyılarında yeni yaptırdığı Dolmabahçe Sarayı'na taşınmıştır. Daha önceki yüzyıllarda Beşiktaş Sahil Sarayı diye anılan yapıların yerine yapımına 1842 yılında başlanan ve tümüyle 1856'da biten Dolmabahçe Sarayı yeni bir saray kavramını getirmiştir. Artık padişahın oturduğu ve devlet yönettiği yapı avlular etrafına toplanmış pavyonlardan oluşan geleneksel saray mimarisini terk edip tek cepheli anıtsal bir yapıya dönüşmüştür (Renda 2002, 105-106).

Mecidiye, Göksu, Ihlamur, Beykoz gibi kasır ve köşklerin yanı sıra yalı ve deniz kenarına yerleşim artmış, yalı kenarlarında köşk, konak ve cami mimarisi gelişmiştir. İmparatorluğun her tarafında, sürekli bir imar hareketi görülmüş, sultanların ve saray sanatçılarının zevkine göre değişikliklerle ortaya koyulmuştur (Erdem, 1967, 101).

Sultan Abdülaziz'in saltanatı (1861-1876) Osmanlı Batılılaşma ve yenileşme döneminin önemli bir kolunu oluşturur. Abdülaziz Avrupa ülkelerini ziyaret eden ve Avrupa hükümdarları tarafından ziyaret edilen ilk Osmanlı padişahıdır. 1863'te Mısır'a, 1867'de Paris, Londra ve Viyana'ya gitmiştir. Avrupa ülkelerine yaptığı bu ziyaretlerden çok etkilenen Abdülaziz, imparatorluk bünyesindeki reformların kapsamını genişletmiş, kültürel etkinlikleri arttırmıştır (Renda, 200, 107). Bu dönemde tiyatro, opera gibi gösteriler çoğalmıştır. Hatta kendisi de iyi derecede piyano çalmaktadır.

Genel itibari ile, İstanbul'un mekân organizasyonu değişmiş, sur dışındaki yerleşme alanları kente dahil edilmiş, Batı kökenli üsluplar hızla mimariye yerleşmiştir (Aloğlu 2015,

390). Bilim ve sanat gibi ekonomik faktörler de 19. yüzyılda modernizmin belirleyici unsurları olmuştur (Ersoy 2002, 106). Kentin işlevsel sadeliği de biçimsel sistemi için esas kabul edilmiştir. Yapılar işlevsel anlamda süreklilik göstermişlerdir (Cerasi 1999, 251; Şenyurt 2015, 23). Cerasi, heterojen ve kütlesel gelişen bu üslupsal özelliklerin ikinci derecede kalmayan ön planda olan bir gelişiminin olduğunu belirtir (Cerasi 1999, 266). Ayrıca 19. yüzyılın ilk onlu yıllarında da İstanbul'da ve büyük kentlerde hizmet ve kamu binaları; Batı tarzı parklar da inşa edilmiştir (Cerasi, 1999, 82). Mimari değişimler, kamusal ve sivil mimari olarak gündelik hayata dahil olmuşlardır (Şenyurt, 2015, 418).

Abdülaziz sansasyonel bir devrin padişahı olmuştur. Bu devrin mimari anlayışı Hint sanatı ve oryantalist üslupları hatırlatır nitelikte bir nizam sürmüş ve eklektik bir üslup olarak var olmuştur (Ataş, 2018, 1-3).

Sultan Abdülhamit'in Sanat ve Siyaset Üslubu

Sultan II. Abdülhamit (saltanat 1876-1909), diğer sultanların ardılları olarak, sanat, mimari, kültür, ekonomi, siyaset ve Avrupa etkinliklerinden geri kalmamıştır. Uzun süren saltanatı, ulusal ve uluslararası siyaset, gerekse kültür ortamı bakımından önemli gelişmelerin olduğu bir dönemi kapsar. Saltanatı boyunca baş gösteren siyasal çalkantılar ve hanedan içi olaylar nedeni ile kapalı bir hayat yaşamış fakat özellikle eğitim ve imar alanında faaliyetlerini sürdürmüştür (Renda, 2002, 109). Hükümdarlık süresinin 33 yıl sürmesi dönemine damga vurduğu belirtisi olarak görülmüştür (Engin, 2016, 10).

II. Abdülhamit, 1884 yılında Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ni kurarak, devlet eliyle ilk kütüphaneciliği başlatmıştır. Yıldız Hamidiye Camisi (1882/1886), Karaköy Merzifon Mustafa Paşa Camisi, Sirkeci Tren Garı, Hamidiye Su Şirketi bu dönemin en belirgin seçmeci üslubuyla inşa edilmiş eserlerdir. Özellikle Mimar D'Aronco ve Balyanlar ailesi mimarları döneme damga vurmuşlardır. Meydanlar, şehir planlama, büyük ölçekli kent tipolojisi de bu dönemde görülen diğer önemli ayrıntılardır.

II. Abdülhamit Dönemi'nin son yıllarında 20. yüzyıla giren Osmanlı İmparatorluğu, değişen kent ve kentli tezahürünü farklı bir mimaride aksettirecektir. Giderek daha ulusal çizgilere yönelecek olan Osmanlı mimarlığı ve sanatı; Türk mimarlar olan Mimar Vedat ve Mimar Kemalettin çizgisinde milli mimari akımını tarihine ekleyecektir. 1909'da Sirkeci'de yapılan Büyük Postane ve Defter-i Hakanî binası çini bezemesi, geniş saçakları ile 1. Ulusal Mimari (1908-1930) olarak anılan akımın ilk örneklerini teşkil edecektir. Ayrıca, Bebek Camisi (1913) bu akımla inşa edilmiş ilk cami olarak tarihe geçecektir (Renda, 2002, 109). Klasik hatta erken Osmanlı devri camilerini andıran yapı, Mimar Kemalettin'in bu akımı dini mimariye de geçirdiğinin kanıtıdır (Renda, 2002, 110).

Mimari faaliyetler dışında kültürel ve sosyal etkinliklerle desteklenen 20. yüzyıl, değişen ve gelişen mimarinin kanıtı olacak, apartman ve kule yapıları ortaya çıkacaktır. Bu yalnızca başkent İstanbul için söz konusu olmayıp, İmparatorluğun birçok yöresinde yapılan kamu yapılarında kendini hissettirecektir (Renda, 2002, 111). Daha önce bahsini ettiğimiz selatin camilerin artık bir siyasi güç olduğunu ve bu anlamda bir siyasi hiyerarşi göstergesi olan tek minare anlayışının yerleşmesi ve özellikle hünkar kasrı yapıları ile ele alının camilerin de bilinçli olarak Sultan Abdülhamit devrinde sıklıkla ele alındığı da bu görüşleri destekler niteliktedir.

Yıldız Hamidiye Camisi Strüktürel Özellikleri[3]

İstanbul'un Beşiktaş ilçesinde, Babaros Bulvarı'nda bulunmaktadır. Cami, Yıldız Sarayı'na yakın olarak konumlanmıştır. Konumu ve işlevi olarak saray camisi niteliğindedir. Günümüzde caminin güzergahında, Yıldız Teknik Üniversitesi bulunmaktadır.

"Hamidiye Camisi" olarak da bilinen cami, Yıldız Sarayı'na yakınlığı sebebi ile daha çok Yıldız Camisi olarak anılmaktadır. Kasr-ı hümayun, şadırvan ve saat kulesinden oluşan külliye kompleksi cami ile eş zamanlı yapılmışlardır (Çetinaslan, 2015, 173). Caminin, 1885-1886 yılında yapımı tamamlanmıştır.

Hünkâr mahfili girişinde, altınlı kabartma şeklinde ele alınmış 1202 tarihli tuğra bulunmaktadır (Ersoy, 2002, 187).

Cami, uzak camilere gitmeyi uygun görmeyen[4] II. Abdülhamit (Saltanat 1876-1909) tarafından, Yıldız Sarayı yakınına yaptırılmıştır. II. Abdülhamit'in bu camiyi cuma selamlıklarında özellikle tercih ettiği bilinmektedir (Çetinaslan, 2015, 173).

Hatipoğlu, caminin mimarının Sarkis Balyan olduğuna dair sadece bir kaynağın var olduğuna dikkat çeker (Hatipoğlu, 2007, 92). Nar da yine mimarın Sarkis Balyan olduğunu aktarır (Nar, 2001, 98). Can ise, son yıllarda yapılan çalışmalara istinaden ve Dolmabahçe Sarayı arşivinde bulunan bir belgeye göre, cami mimarının Rum mimar Nikolaidis Jelpulyo (Nikolaki Kalfa) olduğunu belirtmektedir (Can, 2010, 84-85). Cami, *neo-gotik* üsluplar barındıran anlayışta ele alınmıştır.

3 Bu bölümde Yıldız Camii'nin sanatsal anlamda tanıtılması amaçlanmış ve bu bölüm özellikle sanat litürjisine uygunluğu bağlamında tekniksel olarak ele alınmıştır.

4 Sultan II.Abdülhamit'in uğramış olduğu suikastlar göz önüne alınınca neden yaşadığı yere yakın bir cami isteği duyduğu kuvvetle muhtemel tahmin edilebilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Şeber, 2012, 1-30). Ayrıca Can, 26 Temmuz 1905'te bu camide Abdülhamit'in Ermeni komitacılar tarafından da yine suikasta uğradığını belirtir (Can, 2013, 540-541).

Mimarisi köşk veya sarayları andıran cami, kareye yakın bir plan şemasına sahip olmakla beraber, sağ ve sol bölümünde kare olarak dizayn edilmiş hünkâr kasrı yapıları[5] ile de oldukça ilgi çekicidir (Resim: 1-3). Caminin tek kubbesi dönemin Batı mimari anlayışını yansıtan 4 kolon üzerine oturtulmuştur. Ahşap süslemelerin ağırlıkta olduğu yapı için sadece minber, mihrap ve vaaz kürsüsü mermerden yapılmıştır (Resim: 4-5).

Yıldız Cami'nin avlusuna saray girişlerini andıran bir kapıdan girilmektedir. Girişin en üst noktasında bulunan taç altında Nisa Suresi'nin 103. ayeti yazılıdır. Bu ayetin altında ise II. Abdülhamit'in tuğrası bulunmaktadır. Tavan, kubbe, mihrap, duvar ve maksureler, caminin sarayla ilgilisini algılatan yoğunlukta süslemeler ile kaplıdır (Güney, 2019).

Caminin kubbe süslemelerinde eşine pek rastlanmayan, mavi zemin üzerine yıldız işlemeler, baktığınızda gökyüzünü andıracak bir güzellik seyrettirmektedir. Kubbenin göbeğinde Necm Suresi'nin ilk üç ayeti, tavan ile duvarın birleştiği kuşakta ise Mülk Suresi'nin tamamı yazılmıştır.

Kubbenin ortasında zemine doğru uzanan kristal avize dönemin Alman İmparatoru veya Şansölyesi tarafından hediye edilmiş. Caminin içinde her pencere arasında gül kurusu zemin üzerinde mavi desenle süslenmiş, abanoz üzerine sedef oyma ile altın yaldız kaplamalı Allah (c.c), Hz. Muhammed (sav), Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin (r.a.) adlarının yazılı olduğu ve eşine az rastlanır güzellikte levhalar bulunmaktadır.

Yıldız Saat Kulesi ise, caminin ibadete açılmasından 5 yıl sonra, 1890 yılında yapılmıştır. 20 metre yüksekliğinde incelen bir formda yapılan üç katlı kulenin üstü taş bir kubbeyle örtülü. Kulenin mimarının Sarkis Balyan olduğu belirtilmektedir (Resim: 6).

Sonuç

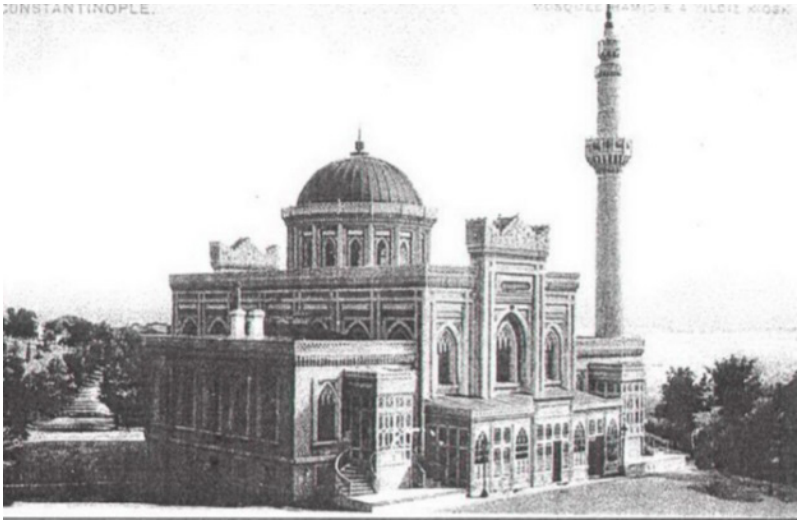
19. yüzyılın siyasi konjonktürü, siyaset-sanat-saray çerçevesinde gelişmektedir dersek abartılı bir yorum yapmış olmayız. Toplumların kendini geliştirme ve siyasal olarak önde kılma isteğinin bir örneği olarak sanat bir yöntem ve gösterge olarak yardımcı eleman niteliğinde olmuştur. Osmanlı hanedanında, yapılan tarihi eserlerin çoğunda bu kanıyı görmekle

5 Bu odanın işlevine dair, dönemin imamı Şakir Efendi'nin şu şekilde bir ifade kullandığı aktarılır: …Selâmlık resimlerinde İstanbul'da bulunan bütün ecnebi sefirler ve başka devletlerin yüksek siyaset adamları buraya gelirlerdi. Onlara çay, pasta ikram edilirdi. Namazdan sonra padişah bunlardan herhangi birisi ile görüşmek isterse kendisine yavaşça işaret verilir. O abdesthane ye gidecekmiş gibi çıkar, abdesthaneye girer ve buradan teneffüs odası yolu ile yavaşça sağdaki mahfilde padişahla görüşür ve yine ayni yollardan dönerdi. Padişahın kiminle görüştüğü malûm olmazdı ve bu diğerlerinden saklı tutulurdu.Kuvvetle muhtemel, kasr-ı hümayunların en görkemlisi olan bu yapıda, bu odada en önemli devlet kararları alınmış olmalıydı (İstanbul Abideleri 78'den Akt. Çalışkan, 2010, 267).

kalmayıp resmen yaşamaktayız. 1243 Kösedağ Savaşı'nda iç çöküntüde ve maddi sıkıntıda olmasına rağmen Selçuklu, kervansaray ve medreselerinin dış görünüşüne maddi anlamda bütçe ayırıp; dış dünyaya kendini güçlü göstermek isterken bile bu anlayışın tezahürüne bir örnek ve bir belge olduğunu varsayabiliriz (Resim: 7).

Tek minaresi ile bir sultan camisi olan Yıldız Hamidiye Cami de Sultan Abdülhamit'in gösterişten ziyade, zekasının bir ürünü ve siyasal anlamda kendini dış dünyaya ve özellikle Avrupa'ya kanıtlamasının bir örneğidir. Avrupa'dan kralların hediyeler sunduğu cami, aynı zamanda Sultan Abdülhamit'in suikasta uğradığı ana şahitlik etmiştir. Sultan Abdülhamit'in bu özelliğini Anadolu dışına çıkarak Selanik topraklarında da sürdürdüğünü, aynı ölçülerde ve mimari özelliklerde ele alınmış 19. yüzyıl tarihli Selanik Hamidiye Cami'nde de görmek mümkündür (Resim: 8).

Siyaset, sanat ve bürokrasinin adeta beraber ilerlediği ve sanatın özellikle mimari alanda bu üçlüye görsel anlamda el uzatması bu kaçınılmaz gerçeğim her toplumda aynı olduğunu da akla getirmektedir. Kuşkusuz, günümüzde rövanşist mimarinin de siyasal anlamda gelişim göstermesi, iktidarca uzak durulmayan strüktürel inşa faaliyetlerinden olmuş, varsayımımızı destekler bir örnek olmuştur.

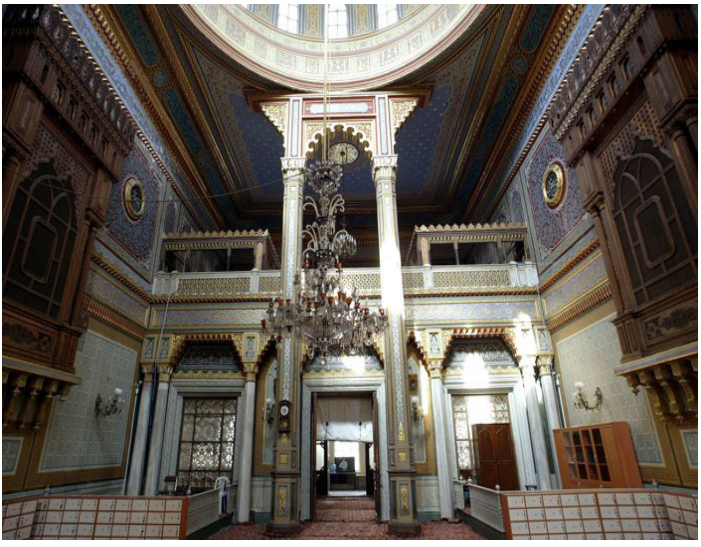


Resim 1: Yıldız Hamidiye Cami 20. yy. fotoğrafı

Kaynak: Net Arşivi, 2019

Resim 2: Yıldız Hamidiye Camii

Kaynak: Net Arşivi, 2019



Resim 3: Yıldız Hamidiye Cami İç Görünüm

Kaynak: Net Arşivi, 2019)

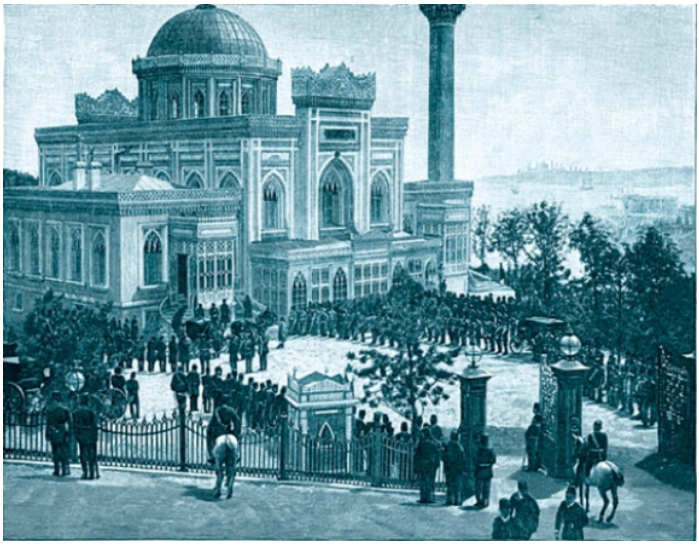
Resim 4: Yıldız Hamidiye Camii Hünkar Kasrı

Kaynak: Net Arşivi, 2019

Resim 5: Yıldız Cami Hünkar Köşkü Pencere Açıklığı
Kaynak: Net Arşivi, 2019

Resim 6: Yıldız Camii Saat Kulesi

Kaynak: Mustafa Canbaz Arşivi, 2019



Resim 7: Yıldız Hamidiye Cami, Abdülhamit Cuma Selamlığına Giderken

Kaynak: Mustafa Canbaz Arşivi, 2019

Resim 8: Selanik Hamidiye Camii

Kaynak: selanikrehberi.com sitesi, 2020

Kaynakça

Alioğlu, E. F. (2015). Bir Balyan ailesi tasarımı: Sa'dabad Camisi. *Megaron Dergisi*, 389-408.

Arel, A. (1975). *18. yüzyıl İstanbul mimarisinde Batılılaşma süreci*. İstanbul: İTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları.

Aslanapa, O. (1986). *Osmanlı devri mimarisi*. İstanbul: İnkılap Kitapevi.

Ataş, B. (2018). Sultan Abdülaziz devrinde rövanşist mimari. *1001 İstanbul Sitesi-Bizans Dergisi*, 1-6.

Bakır, B. (2003). *Mimaride Rönesans ve barok Osmanlı başkenti İstanbul'a etkileri*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.

Batur, A. (1985). *Batılılaşma döneminde Osmanlı mimarlığı*. Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye ansiklopedisi (1040-1050) içinde. İstanbul: İletişim Yayınları.

Batur, A. (t.y.). *Teşvikiye cami.* Dünden bugüne İstanbul ansiklopedisi Cilt:4 (257-260) içinde. İstanbul: Tarih Vakfı.

Batur, S. (1994). *Küçük Mecidiye cami*. Dünden bugüne İstanbul ansiklopedisi (314) içinde. İstanbul: Tarih Vakfı.

Batur, S. (1999). *Yıldız Cami.* Dünden bugüne Beşiktaş (178) içinde. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Borilliar, D., & Godoli, E., (1997). *İstanbul 1900 Art Nouveo mimarisi ve iç mekân*. İstanbul: Y.E.M Yayınları.

Cantay, G. (1995). *Günümüze gelemeyen hünkar kasırları*. Dokuzuncu Milletler arası Türk Sanatları Kongresi (439-450) içinde. Ankara: I.Kültür Bakanlığı Yayınları.

Cezar, M. (1971). *Sanatta Batıya açılış ve Osman Hamdi Bey*. İstanbul: Erol Kerim Aksoy Kültür, Eğitim, Spor ve Sağlık Yayınları Vakfı.

Çelik, Z. (1998). *19. yüzyılda Osmanlı başkenti değişen İstanbul*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.

Çetinaslan, M. (2012). *Osmanlı camilerinde h*ünkar *mahfilleri* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi Anabilim Dalı, Konya.

Çoruhlu, Y. (2001). *Kasır.* Türk Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi Cilt: 24 (555-558) içinde. İstanbul: Türk Diyanet Vakfı.

Denel, S. (1982). *Batılılaşma sürecinde İstanbul'da tasarım ve dış mekânlarda değişim ve nedenleri.* Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Ara Yayınları.

Eldem, S. (1984). *Türk Evi- Osmanlı D*önemi. T.A.Ç.V. Cilt: 2 (212-230) içinde. İstanbul.

Ergün, M. (1999). Batılılaşma dönemi Osmanlı eğitim sisteminin gelişimine mukayeseli bir bakış. *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletler Arsı Kongresi.* İstanbul.

Forum arimoya (2019). Erişim adresi: http://forum.arimoya.info/attachments/7057272709_b329c22a37_z-

Goodwin, G. (1971). A history of Ottoman architecture.

Grafimx (2015). Erişim adresi: https://www.grafimx.com/foto/u13/2015-09-05grfmx477710250eeb44c4de0.jpg

Hürel, H. (2005). *İstanbul'u geziyorum gözlerim açık*. İstanbul: Drahma Yayınları.

İnalcık, H., ve Renda, G. (1993). *Osmanlı uygarlığı 1*. İstanbul: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.

Kuban, D. (1998). *Kent ve mimarlık üzerine İstanbul yazıları*. İstanbul: Yapı Endüstri Merkezi Yayınları.

Kuban, D. (2007). *Osmanlı mimarisi*. İstanbul: Y. E. M. Yayınları.

Kuran, A. (1997). *Osmanlı mimarlığı ve sanatı*. Eczacıbaşı sanat ansiklopedisi Cilt: 3 (1393-1396) içinde. İstanbul.

Nar, N. (2001). *İstanbul camilerinde hünkâr kasırlarının tarihsel gelişimi ve Nusretiye cami hünkâr kasrı.* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Yıldız Teknik Üniversitesi, 2001.

Okçuoğlu, T. (2014). 19. yüzyılda İstanbul camilerine eklenen ahşap hünkâr kasırları üzerine değerlendirmeler. *İstanbul Araştırmaları Yıllığı*, *3*.

Ortaylı, İ. (1985). *Batılılaşma sorunu*. Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye ansiklopedisi Cilt: 4 (1050-1060) içinde. İstanbul: İletişim Yayınları.

Öz, T. (1997). *İstanbul camileri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Sakallıoğlu, N. (1999). *II. Abdülhamid Han*. Yaşamları ve yapıtlarıyla Osmanlılar ansiklopedisi Cilt: 1 (52-63) içinde. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Sezer, Ş., & Özyolçine, A. (2003) *Üç Dinin Buluştuğu Kent*, İstanbul, İnkılap Kitap Evi.

Sudalı, M. (1958). *Hünkâr mahfilleri*. İstanbul: İTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları.

Tanman, B. (2001). *Kasr-ı hümayun*. İslam ansiklopedisi (573-575) içinde. İstanbul: Türk Diyanet, Vakfı Yayınları.

Tanman, B. (1992). *Hırka-i Şerif cami*. Dünden bugüne İstanbul Cilt: 7 (62-63) içinde. İstanbul: Tarih Vakfı, Yurt Yayınları.

Tanman, B. (1994). *Hünkâr mahfilleri*. Dünden bugüne İstanbul ansiklopedisi Cilt: 7 (101-103) içinde. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Tanman, M. B. (2001). *Kasr-ı hümâyûn*. *İslam ansiklopedisi Cilt: 24 (573-574) içinde.* İstanbul: Türk Diyanet Vakfı.

Tarihli Sanat (2017). Erişim adresi: https://www.tarihlisanat.com/wp-content/uploads/2017/11/Tarihli-Sanat-min-1.jpg

Tuğlacı, P. (1981). *Osmanlı mimarlığında Batılılaşma dönemi ve Balyan ailesi*. İstanbul: Yeni Çığır Kitapevi.

Tuğlacı, P. (1993). *Osmanlı mimarlığında Balyan ailesinin rolü*. İstanbul: Yeni Çığır Kitap Evi.

Ünsal, B. (1954). *Türk mimarisinin şaheserlerinden Yeni Cami.* Ankara: Mimarlık.

Visualrian (2019). Erişim adresi: http://visualrian.ru/images/old_preview/52/02/520236_preview.jpg.

Yavuz, A.T. (t.y.) Divriği Ulu Camisi hünkâr mahfili tonoz. *Divriği Ulu Camii ve Dürü Şifası* 137–154.

Yücel, E. (1971). Eski Valide camisi ve külliyesi. *İSTA*, 10, 5300-5303.

Yücel, S. (1998). *Yıldız hamidiye Camisi.* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). İTÜ Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.

Ayvacık Osmanlı Dönemi Mezar Taşı Kitabeleri*

Emel Başaran**

Öz: Araştırmamızı Marmara bölgesinin Çanakkale iline bağlı Ayvacık ilçesi oluşturmaktadır. Anadolu'nun en batısında yer alan Ayvacık'ın kıyı bölgelerinde yoğunlaşan kazı ve yüzey araştırmaları; bölgenin ilk çağlardan bu yana çeşitli kavimler tarafından yerleşim yeri olarak tercih edildiğini, Kuzey-Batı Anadolu ve Avrupa arasında önemli bir güzergah yolu sağladığını ortaya koymaktadır. Bölgeye baktığımızda mezar taşı dağılımının denize kıyısı olan köylerde yoğunlaştığını dağ köylerinde mezar taşı sayısının azaldığını söylemek mümkündür. İnsanlar ölüm karşısında duygularını yansıtırken çeşitli ifade biçimleri bulmuş, ölümün insanda uyandırdığı duyguları anlatan edebi eserler meydana getirmişlerdir. Bu edebi metinler mezar taşlarına da yansımıştır. Osmanlı'nın ilk dönemlerinden bu yana mezar taşlarında tarih ve kişi bilgileri ile birlikte bu edebi metinlere de yer verilmiştir. Ölülerin yaşayanlardan yardım isteme arzusu veya yaşayanların ölülerine yardım etme temennisinin arka planındaki temel inanç ve düşüncenin bazı ayet ve hadislere dayandığı söylenebilir. Örneğin "Kendi günahın, mü'min erkeklerin ve mü'mine kadınların günahları için mağfiret dile" ayeti, inanan insanları karşılıklı olarak birbirleri için dua etmeye ve mağfiret dilemeye davet etmektedir. Bu çalışmada Ayvacık ilçe sınırlarının içinde bulunan Osmanlı Dönemi Mezar taşına ait kitabe metinlerinden muhtelif örnekler seçilmiş olup, edebi içerikleri göz önünde bulundurularak değerlendirilmeye çalışılmıştır. Ana başlıklarda değerlendirilen temel ifadeler şu üç grupta sıralanabilir: Kişinin neden öldüğünü, ölüm sebebini ifade eden mezar taşı kitabeleri; Kişinin Allah'a seslenişini, affedilme isteğini ve cennetine kabul edilmesini ifade eden mezar taşı kitabeleri; Ölen kişinin diğer insanlara öğüt veren ve onlardan dua istemesini ifade eden mezar taşı kitabeleri şeklindedir. Seçmiş olduğumuz kitabe metinleri dönem ve bölge olarak çeşitlilik ve farklılık göstermekte olup çoğaltılabilir. Aynı zamanda çalışmamızda mezar taşlarının form ve süslemeleri hakkında da bilgiler sunulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Mezar Taşı, Kitabe, Çanakkale, Ayvacık.

* Bu makale Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Acıoğlu danışmanlığında Emel Başaran tarafından hazırlanan "Ayvacık Mezar Taşları" adlı Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.

* Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı Yüksek Lisans Programı,

* İletişim: emel.bsrn@gmail.com

Ayvacık

Anadolu'nun en batısında Çanakkale iline bağlı olan Ayvacık ilçesi, Çanakkale'nin güneybatısındadır. İlçenin güney ve batı yönünü Ege Denizi çevrelemekte olup, ilçe 83 km'lik sahil şeridiyle Çanakkale'nin en uzun sahil şeridine sahiptir.

Bölge gerek Çanakkale Boğazı'na yakınlığı gerek Midilli Adası'na olan yakınlığı sebebiyle Batı'ya açılan bir kapı konumundadır. Bu sebeple, bölgenin ilk çağlardan bu yana, çeşitli kavimler tarafından yerleşim yeri olarak tercih edildiği bilinmektedir.(Kocabıçak ve Kara Pehlivan, 2017, s. 397)

Ayvacık sınırlarında daha çok kıyı bölgelerde yoğunlaşan yerleşimlerde yapılan kazı ve yüzey araştırmaları, yörenin Kuzey-Batı Anadolu ve Avrupa arasında tarih öncesi dönemlerdeki rolünü ortaya koymaktadır. Özellikle Neolitik, Kalkolitik ve Tunç Çağları'nda Anadolu kültürleri kuzey-batı Anadolu üzerinden Avrupa'ya aktarılmıştır. Tarih öncesi çağlarda oluşan bu yerleşim yerlerini, M.Ö. 6000 yılında iskân görmüş Coşkuntepe Neolitik yerleşimi, M.Ö. 4500 yıllarda Kalkolitik Gülpınar yerleşimi ve M.Ö. 3000-2000 yılları arasına tarihlenen Külahlı, Tuzla, Asarlık Tepe ve Larisa/Liman Tepe gibi Erken Tunç Çağı yerleşimi olarak sıralayabiliriz.(Özdemir, 2008, s. 57-58.) M.Ö. 2300'den itibaren Luviler, M.Ö. 560'dan itibaren Lidyalılar yaşamıştır. Daha sonraki yıllarda bölge sırasıyla Gallianlar ve Pergamon Krallığı hakimiyetine girmiştir. M.S. 300 yılına kadar Roma idaresinde kalan yöre Türk boylarının akınına kadar Bizans idaresinde kalmıştır. Çanakkale civarında ilk İslam orduları Emeviler döneminde 81-680 yıllarında görülmüş, bunu Abbasilerin akınları takip etmiştir. Türk akınlarının gelmesi ise 1080 yılını bulmuştur. Süleyman Şah Ayvacık'ın belli bölgelerini işgal etse de Haçlı Seferleri sırasında bölgede tam olarak hakimiyet sağlanamamıştır. (Kocabıçak ve Kara Pehlivan, 2017, s. 397)

Selçuklu döneminde Ayvacık yöresine yerleştirilen pek çok Oğuz ve Türkmen boyunun, Haçlı seferleri sırasında bölgeden geçen Haçlı ordularına karşı koydukları, 1296'da Karesi (Kara İsa) Bey'in Balıkesir'i başkent yaparak beyliğini kurduktan sonra Bayramiç, Ezine ve Ayvacık'ı topraklarına kattığı söylenmektedir. I. Murat döneminde Ayvacık bölgesi Osmanlı topraklarına katılmış, Karesi Bey'in kurduğu Kızılca Tuzla kazası I. Murat devrinden itibaren bölgenin merkezi haline gelmiş olsa da ulaşım güçlüğü sebebiyle merkez, 1876'da Ayvalıoba'ya (bugünkü adıyla Ayvacık) nakledilmiştir. (Çanakkale Valiliği, s. 14)

Ayvacık'ın kuruluşu hakkında kaynaklardan edindiğimiz bir rivayete göre; "Kızılca Tuzla'ya bağlı küçük bir yerleşim yeri olan Ayvalıoba'dan bir genç 1514'te Çaldıran Savaşı'na katılmak üzere Osmanlı ordusuyla Tebriz'e gider. Tebriz'de dinlenmek üzere gittiği handa, hanın sahibesi Ümmühan Hatun'la tanışır. Tebrizli Ümmühan Hatun, askerde ölen kocasına benzettiği bu gençle evlenerek, bütün mal varlığını satar ve gencin yaşadığı Ayvalıoba'ya

yerleşir. Ümmühan Hatun ve eşi, civarda yaşayan obaları kaynaştırıp bütünleştirmek üzere çevre köylerde yaşayanları Ayvalıoba'ya davet etmişlerdir. Ümmühan Hatun, adını taşıyan, bugün yeniden yapılmış olan Ümmühan Hatun Camii'ni yaptırmıştır. Yaklaşık 10 km. mesafeden kasabaya su getirerek hamam yaptırmış, yerleşen obalara rahat bir ortam sağlamıştır" (Çanakkale Valiliği, s. 15) Bahsi geçen hamam günümüzde mevcut değildir.

Çanakkale ilinin en eski hükümet merkezi "Tuzla-i Behramiyye" Sancağı'dır. Kızılca Tuzla Kalesi (1334-735) de fethedilmiş akabinde de Tuzla-i Behramiyye Sancağı kurulmuştur. Sonrasında Gelibolu ve Biga sancakları kurulmuştur. Kızılca Tuzla şimdi Ayvacık ilçesine bağlı bir köydür. (Eren, 1994, s. 8)

Ayvacık ilçesi Beylikler ve Osmanlı dönemlerinde: Ezine ilçesine bağlı bir bucak olarak kalmıştır. Son olarak 1926 yılında Ezine ilçesine bağlı bir bucak iken: 1938'de ilçe haline getirilip Çanakkale iline bağlanmıştır. Rivayetlere göre: Belediye teşkilatı 1910' larda kurulmuştur. (Eren, 1994, s. 9)

Mezar Taşı Kitabeleri

Mezar taşları ile ilgili farklı alanlarda ve bölgelerde pek çok çalışma gerçekleştirilmiş, halen de gün yüzüne çıkarılmayı bekleyen bu sanatsal ve toplumsal değerimizi taşıyan mezar taşları üzerinde çalışmalar yapılmaya devam edilmektedir.

Türk kültür coğrafyasında önce Göktürk balbalları olarak bilinen, Anadolu'ya Müslüman Türklerle giren mezar taşları, Osmanlı döneminde görünüm ve içerik bakımından daha da zenginleşmiştir. (Sevim, 2007, s. 46)

Mezar taşı kitabesi denildiğinde, mezar taşının yazılı olduğu veya üzerinde motif, desen, çeşitli bazı işaretlerin bulunduğu aklımıza gelmelidir. Kitâbe-i sengi mezar veya Levh-i mezar da aynı manaya gelir. (Aydoğan,1999, s. 86)

Mezar taşlarının baş kısmında "Serlevha" denilen Arapça veya Osmanlıca yazılmış Allah'ın kuvvet ve kudreti ile bekâsına işaret eden, yahut ölümün mukadder olduğuna işaret eden bir cümlecik bulunur. (Sevim, 2007, s. 61)

16. yüzyılın sonlarında Arapça'ya çok az yer verilmekte olup dua bölümlerinde kullanılmıştır. Metinlerin büyük bir bölümü Türkçe olarak devam etmiştir. 17 yüzyıl sonu ve 18. yüzyılda oluşmaya başlayan yeni bir form ile metin dua ile başlar, ortada Türkçe olarak kişi ile ilgili bilgilere yer verilir sonu da fatiha isteği ile bitirilirdi. (Sevim, 2007, s. 52) Osmanlı dönemi mezar kitabelerinde de Türkçe'nin ortaya çıkışı Osmanlı kültürünün etki alanını açıklar. (Karamağaralı,1999, s. 33)

Bu kitabelerden başta ölen kişilerin isimlerini, ölüm tarihlerini bölgeye ve döneme göre kitabelerin de değişiklik arz etmesi açısından mesleklerini, sosyal statülerini, din ve mez-

heplerini, akrabalık ilişkilerini içeren birçok bilgiye ulaşabilmekteyiz. Bu kitabeler bilgi verici metinler olma özelliğinin yanında edebi metin olarak da okuyan kişiyi ölüm üzerine düşündüren, okuyan kişinin duygularına hitap eden özelliğe sahip metinler barındırmaktadır.

2018-2019 yıllarında bölgede yapmış olduğumuz araştırmaya binaen çalışmada 16 adet mezar taşı tarihi sıraya göre sunulmuştur. Değerlendirme ve sonuç kısmında bu mezar taşları kitabeleri içerdiği edebi ifadelerine göre değerlendirilmiştir. Mezar taşlarının kitabe metinlerinde okunamayan kısımlar "…" ile gösterilmiştir.

Çakırzâde *Hacı Hüseyin Ağa'nın Oğlu Halil Ağa*

Ayvacık merkez mezarlığında bulunan mezar baş taşı 35x145x11 cm ölçülerinde olup, malzemesi mermerden yapılmıştır. Yatay sarılmış sarık başlık ve dikdörtgen formlu gövde olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Sülüs hatla yazılan kitabe yatay silmelerle 9 bölüme ayrılmıştır. Şahide alt satırdan itibaren kademeli olarak daralmaktadır. Mezar taşında herhangi bir süsleme öğesine yer verilmemiştir. (Resim 1)

Kitabe Metni:

Hüve'l Bâki

Dikkat ile nazar eyle şu mezarım taşına

Akil isen gafil olma aklını al başına

Salınub gezerdim her dem bak ne geldi başıma

Akıbet turab oldum taş dikildi başıma

Çakırzâde hacı Hüseyin Ağa'nın

Oğlu merhum Halil Ağa'nın

Ruhuna fatiha

Sene 1226 Zilkade 15 (M. 1 Aralık 1811)

Seddülbahirli Muhammed Efendi'nin Mahdûmu Mustafa Raşid Efendi

Ayvacık Ümmühan Mahallesi Hazire alanındaki mezar baş taşı 26x72x12 cm ölçülerinde yapılmıştır. Malzemesi mermerden yapılmış mezar baş taşıdır. Taraklı destar başlık ve dikdörtgen formlu gövde olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Rika hatla yazılan kitabe yatay silmelerle ayrılmış 9 satırdan oluşmaktadır. Mezar taşında herhangi bir süsleme öğesine yer verilmemiştir. (Resim 2)

Kitabe Metni :

Hüve'l Bâki

Bir kuş idim uçdum yuvadan

Ecel ayırdı beni anadan babadan

Ol-taman beni geçire duadan

Şefâat iderim size Hüdadan

Ayvacık Ağası'nın katibi Seddülbahirli

Muhammed Efendi'nin mahdûmu merhum Mustafa

Raşid Efendi ruhuna fatiha

Sene 1241 (M. 1825 - 26)

Hacı Yakub* Ağa'nın Ehli *Hace Aişe Kadın

Ahmetçe köy mezarlığında bulunan 23/33x79x8 cm ölçülerindedir. Başucu şâhidesinin malzemesi taş malzemeden olup, aşağıya doğru daralan gövde üçgen formlu tepelikle sonlanmaktadır. Sülüs hatla yazılan kitabe metni yatay düz silmelerle birbirinden ayrılmış 8 satırdan oluşmaktadır. Mezar taşında herhangi bir süsleme öğesine yer verilmemiştir. (Resim 3)

Kitabe Metni:

Hüve'l Bâki

Kimseye bâki değildir çünkü dehr-i sübut

Gel oku ihlasla bir fatiha etme sükût

Bak hakikat ile bu mevta kabrine ibret al

Külli nefsin faniyeten Fallah Hayyü'l-Lâ-Yemût

Hacı Yakub Ağa'nın ehli merhûm

El hâce Aişe kadın ruhuna fatiha

Sene 1256 (M. 1840 - 41)

***Kızılcatuzla* Müderrisi İbrahim Efendi'nin Zevcesi Neslihan Hatun**

Tuzla Murat Hüdavendigar Camii Haziresi'nde bulunan mezar baş taşı 33/25x99x7 cm ölçülerindedir. Malzemesi mermerden yapılmış olup üçgen tepelik ve aşağıya doğru daralan dikdörtgen formlu gövde olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Sülüs hatla yazılan kitabe yatay düz silmelerle çerçeve içine alınmış 9 satırdan meydana gelmektedir. Mezar taşında herhangi bir süsleme öğesine yer verilmemiştir. (Resim 4)

Kitabe metni:

Hüve'l Bâki

Yâ İlâhi gelmişim divanına rahmet et bana

Meskenim kıl lütfunla cennetini yâ Rabbena

Çün ecel geldi erişti tarumar itti beni

Razıyım el hükmülillâhi bu imiş emr-i Hüdâ

Kızılcatuzla müderrisi el hac

İbrahim Efendi'nin zevcesi

Neslihan Hatun ruhuna fatiha

Sene 1258 15 Rabiu'l-ahir (M. 1842 - 43)

Tuzla Müdüri Ahmed Efendi Mahdumu Mehmed Salih Efendi

Tuzla Murat Hüdavendigar Camii Haziresi'nde bulunan 24x78x8 cm ölçülerinde mermerden yapılmış mezar baş taşıdır. Mahmudi fes başlık ve dikdörtgen formlu gövde olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Nesih hatla yazılan kitabe sağa yatık düz silmelerle çerçeve içine alınmış 8 satırdan meydana gelmektedir. Mezar taşında herhangi bir süsleme öğesine yer verilmemiştir. (Resim 5)

Kitabe Metni:

Hüve'l Bâki

Kalmış değil bu cihan kimseye de kılsın bâki

Mehmed kabrine nazar it kalur sanma sana bu fâni

Bir vakit etme sükût oku ihlasla bir fatiha

Sen okursan sana da kalanlar bâki

Küllü nefsin faniyetün emri beni bir kere fikreyle

Ol ahir … mevt heman kalur bâki

Tuzla müdüri Ahmed Efendi mahdumu

Mehmed Salih Efendi ruhuna fatiha

Sene 1259 12 Rabiu'l-evvel (M. 12 Nisan 1843)

***Yakub* Zâde Hacı İsmail Ağa**

Demirci Köyiçi Hazire alanında mevcut mezar baş taşı 29x104x11 cm ölçülerinde, mermerden yapılmış olup çapraz sarılmış sarık başlığa sahip mezar taşı, başlık ve gövde olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Gövde dikdörtgen formludur. Sülüs hatla yazılan kitabe metni sağa yatık düz silmelerle ayrılmış 10 satırdan oluşmaktadır. Mezar taşında herhangi bir süsleme öğesine yer verilmemiştir. (Resim 6)

Kitabe Metni :

Hüve'l-Hallâku'l-Bâki

Ah kim bu âlem içre ben de şâdân olmadım.

Çaresiz derde düştüm def-i imkan bulmadım.

Geçti ömrüm görmedim sıhhat yüzün

Bir misafir gibi geldim bende mehman olmadım

Ya İlâhi sen silersin gayri sendedir medet

Yüzümü dergahına sürmekden alâ bulmadım.

El muhtac Yakub zâde el hac İsmail

Ağa'nın ruhuna fatiha

Sene 1268 Rabiu'l-ahir 15 (M. 7 Şubat 1852)

***Hacı Mehmed* Ağa**

Kocaköy Köyü camii haziresinde mevcut olan mezar baş taşı 28x110x12 cm ölçülerinde olup, mermerden yapılmıştır. Çapraz sarılmış sarık başlık ve gövde olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Kitabe talik hatla yazılmıştır. Şahide yukarıdan aşağıya dikdörtgen formlu olup kitabesi sağa yatık düz silmelerle ayrılmış 9 satırdan oluşmaktadır. Mezar taşında herhangi bir süsleme öğesine yer verilmemiştir. (Resim 7)

Kitabe Metni:

Hüve'l Bâki

Ger günahım Kuh-i Kaf olsa

Ne gamdır yâ Celil

Rahmetin bahrine nisbet

Ennehû şey'un kalîl

Merhûm ve mağfûrleh

… el hac Mehmed Ağa'nın

Ruhuçün fatiha

Sene 1279 (M. 1862-63)

İmam Salih Oğlu Ahmed

Ahmetçe Köy Mezarlığı'nda 27x83x5 cm ölçülerindeki mermerden yapılmış mezar baş taşıdır. Çapraz sarıklı fes başlık ve dikdörtgen formlu gövde olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Talik hatla yazılan kitabe yatay silmelerle ayrılmış 6 satırdan oluşmaktadır. Mezar taşında herhangi bir süsleme öğesine yer verilmemiştir. (Resim 8)

Kitabe Metni:

Hüve'l Bâki

Emr-i Hak'la türlü emrâz kâin eyledi tenime

Bulmadı sıhhat vücudum sebep oldu mevtime

Okuyub bir fatiha ihsan ide ruhuma

İmam Salih oğlu Ahmed ruhuna

Fatiha Sene 1291 (M. 1874 - 75)

***Hacı Ahmed Efendi Zâde Hüseyin Efendi Kerimesi* Ümmü Gülsüm**

Ahmetçe Köy mezarlığında bulunan 30x78x6 cm ölçülerinde taş malzemeden yapılmış mezar baş taşıdır. Aşağıya doğru daralan gövde üçgen formlu tepelikle nihayetlenmiştir. Tepelikle kitabe metnini dairesel kemer formlu silme ayırmaktadır. Tepelik yüzeyinde stilize palmet motifi yer almaktadır. Sülüs hatla yazılan kitabe metni sağa yatık düz silmelerle birbirinden ayrılmış 6 satırdan oluşmaktadır. (Resim 9)

Kitabe Metni:

Hüve'l Bâki

Dilerim bakmaya ya Rabb yüzümün karasına

Merhemi şefkat ura ma'siyetim yarasına

Hacı Ahmed Efendi zâde Hüseyin

Efendi kerimesi Ümmü Gülsüm ruhuna fatiha

Sene 1308 (M. 1890 - 91)

Hacı Mehmet Efendi Zâde Şerif Mustafa Mahdumu Ahmed

Yeşilyurt köy mezarlığında bulunan mezar baş taşı 30x87x6 cm ölçülerinde, taş malzemeden yapılmış olup, bir gövde ve fes başlıktan oluşmaktadır. Talik hatla yazılan kitabe satırları alçak kabartma şeklinde hafif sağa yatık düz silmelerle birbirinden ayrılmış, 11 satırdan oluşmaktadır. Mezar taşında herhangi bir süsleme öğesine yer verilmemiştir. (Resim 10)

Kitabe Metni:

Hüve'l-Bâki Sene 1309 (M. 1891 - 92)

Sabâvetle geçüb leyl ve nehârım

Almadım lezzetin soldu baharım

On üç yaşında kazıldı mezarım

Urûc etti semâya âh ve zârım

Sakın zannetme takdiri bu zârım

Kader böyleymiş nâçâr niyarım

Demiş tarihini fikri yazarım

Yazub kesbî şeref etti mezarım

Hacı Mehmet Efendi zâde Şerif

Mustafa mahdumu Ahmed ruhuna.

…

Ahmet Ağa'nın Oğlu Hacı Mehmet Şah

Arıklı köy mezarlığında bulunan 36x94x7 cm ölçülerinde, mermerden yapılmış mezar baş taşıdır. Çapraz sarılmış sarık başlığa sahip mezar taşı, başlık ve gövde olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Gövde dikdörtgen formludur. Talik hatla yazılan kitabe metni sağa yatık düz silmelerle ayrılmış 6 satırdan oluşmaktadır. Mezar taşında herhangi bir süsleme öğesine yer verilmemiştir. (Resim 11)

Kitabe Metni:

Hu Sene 1318 (M. 1900 - 01)

Beni kıl mağfiret ey rabb-i Yezdân

Bir hakk-ı 'arş-ı a'zam nûr-u Kur'an

Gelib kabrime ziyaret iden ihvân

Ahmet Ağa'nın oğlu hacı

Mehmet Şah'ın ruhuçün el-fâtiha

İmam Hacı Halil Efendi Zevcesi Fatma

Ahmetçe köy mezarlığında bulunan mezar baş taşı 37x79x6 cm ölçülerindedir. Mermer malzemeden yapılmış mezar baş taşı aşağıya doğru daralan gövde bitkisel tepelikle nihayetlenmiştir. Tepelikle kitabe metnini dairesel kemer formlu silme ayırmaktadır. Tepelik yüzeyinde stilize palmet motifi yer almaktadır. Talik hatla yazılan kitabe metni sağa yatık düz silmelerle birbirinden ayrılmış 7 satırdan oluşmaktadır.

Kitabe Metni:

Hû Sene 1320 (M. 1902 - 1903)

Ağlayub zâr eyleme mevtime ey mâder u peder

Bu fenaya emr-i Hakkdır bes gelenler hep gider

Cennetu'l Me'vâ değil mi rûh-ı sıbyânın yeri

Râh-ı Cennetdir mezarım doğru Me'vâya gider

İmam Hacı Halil Efendi zevcesi Fatma

Ruhuna fatiha

Aziz Ağa Zevcesi Şefika Hanım

Yeşilyurt Köy Mezarlığı'nda bulunan 25,5x60x3 cm ölçülerindeki başucu şâhidesi, mermer malzemeden olup, gövde ve yuvarlak kemerli bir tepelikten oluşmaktadır. Kitabe üstten düz bir silme ile ayrılmış, bu silmenin üzeri bitkisel motiflerle doldurulmuştur. Sülüs hatla yazılan kitabe metni düz silmelerle ayrılmış 5 satırdan oluşmaktadır. (Resim 12)

Kitabe Metni:

Ah min el-mevt Sene 1321 (M. 1903 - 04)

Canını vaz eyleyüb eyledi terki fena

Ol habibin hürmetine mağfiret kıl Rabbena

Aziz Ağa zevcesi Şefika Hanım

Ruhuna fatiha

***Koca Ahmed* Ağa Zevcesi Molla Hatice**

Yeşilyurt Köy Mezarlığı'nda 27/26x120x5 cm ölçülerindeki başucu şâhidesi, taş malzemeden yapılmıştır. Dikdörtgen bir gövde ve şems motifli bir tepelikten oluşmaktadır. Kitabe üstten silme ile ayrılmış, şemsin içinde yıldız motifi yer almaktadır. Sülüs hatla yazılan kitabe metni düz silmelerle ayrılmış 9 satırdan oluşmaktadır. (Resim 13)

Kitabe Metni:

Hüve'l-Hallâku'l-Bâki

İdüb terk masivayı bugün azm-ı bekâ itdi

Ecel hamil idüb hem nûş makamın nur-u cinan itdi

Bu dünyanın bekâsı yok bilurken âkıbet-i fâni

Giyüb cennet libâsın fenâyı terk idüb gitdi

Çetmi-i Kebir Karyesinden Koca Ahmed

Ağa zevcesi Hatice Molla

Ruhuna fatiha

Fi 15 Receb Sene 1324 (M. 4 Eylül 1906)

Molla Mustafa Efendi Zevcesi Fatma Hanım

Yeşilyurt Köy Mezarlığında bulunan 34/31x99x7 cm ölçülerinde taş malzemeden yapılmış mezar baş taşı olup, bitkisel bezemeli üçgen kemer bir tepelikten ve gövde oluşmaktadır. Talik hatla yazılan kitabe metni düz silmelerle ayrılmış 7 satırdan oluşmaktadır. (Resim 14)

Kitabe Metni:

Ah min el-mevt Fi 27 Şaban Sene 1328 (M. 3 Eylül 1910)

Aman sana geldim bana lütfunla ihsan kıl

Zayıf derdimle mücrimim ya Rab şefkat kıl

Ki Ğaffarü'z-zünub'sun kusurum afvû aman kıl

Koma zulmetde ya Rab kabrimi pür-nur kıl

Çetmi kebirden Molla Mustafa Efendi

Zevcesi Fatma Hanım ruhuna fatiha

Muhacir Hasan mahdumu Hacı Süleyman

Ahmetçe köy mezarlığında bulunan 25x80x6 cm ölçülerinde mermerden yapılmış mezar baş taşıdır. Yatay sarılmış sarık başlık ve dikdörtgen formlu gövde olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Talik hatla yazılan kitabe yatay düz silmelerle ayrılmış 6 satırdan oluşmaktadır. Mezar taşında herhangi bir süsleme öğesine yer verilmemiştir. (Resim 15)

Kitabe Metni:

Hüve'l Bâki

Enis-i ruhum itdi lahzayı halil

Ey zâir fatiha oku da geç

Mevtim sana olsun bir ibreti delil

Muhacir Hasan mahdumu Hacı Süleyman

Ruhuna fatiha Sene 1370

Sonuç

Araştırmamızı Marmara bölgesinin Çanakkale iline bağlı Ayvacık ilçesinde bulunan mezar taşları oluşturmaktadır. Anadolu'nun en batısında yer alan Ayvacık'ın kıyı bölgelerinde yoğunlaşan kazı ve yüzey araştırmaları; bölgenin ilk çağlardan bu yana çeşitli kavimler tarafından yerleşim yeri olarak tercih edildiğini, Kuzey-Batı Anadolu ve Avrupa arasında önemli bir güzergah yolu sağladığını ortaya koymaktadır. Bölgeye baktığımızda mezar taşı dağılımının denize kıyısı olan köylerde yoğunlaştığını dağ köylerinde mezar taşı sayısının azaldığını söylemek mümkündür.

Ayvacık bölgesinde incelemiş olduğumuz 8 mezar taşı 19. Yüzyıl (Resim 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8); 8 mezar taşı 20 yüzyıla (Resim 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16) aittir. İncelediğimiz mezar taşlarının tarih aralığı H. 1226 (M. 1811) – H. 1370 yılları arasıdır. En erken tarihli mezar taşı Ayvacık merkez mezarlığında (Resim 1) , en geç tarihli mezar taşı Ahmetçe köy mezarlığında da (Resim 16) bulunmaktadır. Bu mezar taşlarının 9'u erkek (Resim 1 ,2, 5, 6, 7, 8, 10, 11, 16) , 7'si kadın (Resim 3, 4, 9, 12, 13, 14, 15) mezarına aittir. Mezar taşlarında mermer ve taş bloklar kullanılmıştır. Mezar taşı formları dikdörtgen ve aşağıya doğru daralan formda gövdeye sahiptir. Kullanılan mezar taşı başlıkları içerisinde en çok sarık (Resim 1, 6, 7, 11, 16) başlık kullanılmıştır. Diğer başlık türleri fes (Resim 5, 8, 10) , destar (Resim 2) , geometrik formlu (Resim 14) , yuvarlak kemer formlu (Resim 12, 13) , üçgen formlu (Resim 3, 4, 9, 15) başlıktır.

Kitabe metinleri alçak kabartma şeklinde düz ya da hafif sağa meyilli silmelerle ayrıla-

rak silme içerisine yazılmıştır. Metinlerdeki satır sayısı değişmektedir.

İncelenen mezar baş taşlarında süsleme öğesi olarak 4 mezar taşında (Resim 9, 12, 13, 15) bitkisel bezeme (palmet, stilize edilmiş yaprak motifleri) ve 1 mezar taşında (Resim 14) geometrik bezeme (şems motifi) kullanılmıştır. Süslemeye sahip olan mezar taşları kadınlara aittir. Diğer mezar taşlarında herhangi bir süsleme öğesine yer verilmemiştir.

Osmanlı'nın ilk dönemlerinden bu yana mezar taşlarında tarih ve kişi bilgileri ile birlikte edebi metinlere de yer verilmiştir. Gruplara ayırdığımız bu edebi ifadeler dönem ve bölge olarak çeşitlilik ve farklılık göstermekte olup çoğaltılabilir. Fakat ana başlıklarda değerlendirecek olursak temel ifadeler şu üç grupta sıralanabilir: Kişinin neden öldüğünü, ölüm sebebini ifade eden mezar taşı kitabeleri, Kişinin Allah'a seslenişini, affedilme isteğini ve cennetine kabul edilmesini ifade eden mezar taşı kitabeleri, Ölen kişinin diğer insanlara öğüt veren ve onlardan dua istemesini ifade eden mezar taşı kitabeleri şeklindedir.

Ölülerin yaşayanlardan yardım isteme arzusu veya yaşayanların ölülerine yardım etme temennisinin arka planındaki temel inanç ve düşüncenin bazı ayet ve hadislere dayandığı söylenebilir. Örneğin «Kendi günahın, mü'min erkeklerin ve mü'mine kadınların günahları için mağfiret dile" ayeti, inanan insanları karşılıklı olarak birbirleri için dua etmeye davet etmektedir. Ayvacık ilçe sınırlarının içinde bulunan 16 adet Osmanlı Dönemi mezar taşına ait kitabe metinlerinden seçmiş olduğumuz muhtelif örneklerde bu ifade biçimlerine rastlanılmıştır.

Kişinin neden öldüğünü, ölüm sebebini ifade eden mezar taşı kitabelerine çalışmamızda Resim 2, 8, 10, 13, 14'e ait mezar taşlarında yer verilmektedir. Kullanılan ifadeler : Bir kuş idim uçdum yuvadan/ Ecel ayırdı beni anadan babadan (Resim 2) , Emr-i Hak'la türlü emrâz kâin eyledi tenime/ Bulmadı sıhhat vücudum sebep oldu mevtime (Resim 8) , Sabâvetle geçüb leyl ve nehârım/ Almadım lezzetin soldu baharım/ On üç yaşında kazıldı mezarım/ Urûc etti semâya âh ve zârım/ Sakın zannetme takdiri bu zârım/ Kader böyleymiş nâçâr niyarım (Resim 10), Canını vaz eyleyüb eyledi terki fena/ Ol habibin hürmetine mağfiret kıl Rabbena (Resim 13), İdüb terk masivayı bugün azm-ı bekâ itdi/ Ecel hamil idüb hem nûş makamın nur-u cinan itdi/ Bu dünyanın bekâsı yok bilurken âkıbet-i fâni/ Giyüb cennet libâsın fenâyı terk idüb gitdi (Resim 14).

Kişinin Allah'a seslenişini, affedilme isteğini ve cennetine kabul edilmesini ifade eden mezar taşı kitabelerine çalışmamızda Resim 4, 6, 7, 9, 15'e ait mezar taşlarında yer verilmektedir. Kullanılan ifadeler: Yâ İlâhi gelmişim divanına rahmet et bana/ Meskenim kıl lütfunla cennetini yâ Rabbena/ Çün ecel geldi erişti tarumar itti beni/ Razıyım el hükmüa lillâhi bu imiş emr-i Hüdâ (Resim 4), Ah kim bu âlem içre ben de şâdân olmadım./ Çaresiz derde düştüm def-i imkan bulmadım/ Geçti ömrüm görmedim sıhhat yüzün/ Bir misafir

gibi geldim bende mehman olmadım/ Ya İlâhi sen silersin gayri sendedir medet/ Yüzümü dergahına sürmekden alâ bulmadım (Resim 6), Ger günahım Kuh-i Kaf olsa/ Ne gamdır yâ Celil/ Rahmetin bahrine nisbet / Ennehû şey'un kalîl (Resim 7), Dilerim bakmaya ya Rabb yüzümün karasına/ Merhemi şefkat ura ma'siyetim yarasına (Resim 9), Aman sana geldim bana lütfunla ihsan kıl/ Zayıf derdimle mücrimim ya Rab şefkat kıl/ Ki Ğaffarü'z-zünub'sun kusurum afvû aman kıl / Koma zulmetde ya Rab kabrimi pür-nur kıl (Resim 15). Ölen kişinin insanlardan istekleri şiirsel bir dille anlatılmıştır. Aslında asıl istek bir Fatiha okunmasıdır. Şiirsel bir dille anlatılan ölen kişinin diğer insanlara öğüt veren ve insanlardan istek ifade eden mezar taşı kitabelerine çalışmamızda Resim 1, 3, 5, 11, 12, 16'ya ait mezar taşlarında yer verilmektedir. Kullanılan ifadeler: Dikkat ile nazar eyle şu mezarım taşına/ Akil isen gafil olma aklını al başına/ Salınub gezerdim her dem bak ne geldi başıma/ Akıbet turab oldum taş dikildi başıma (Resim 1) , Kimseye bâki değildir çünkü dehr-i sübut/ Gel oku ihlasla bir fatiha etme sükût/ Bak hakikat ile bu mevta kabrine ibret al/ Külli nefsin faniyeten Fallah Hayyü'l-Lâ-Yemût (Resim 3) , Kalmış değil bu cihan kimseye de kılsın bâki/ Mehmed kabrine nazar it kalur sanma sana bu fâni/ Bir vakit etme sükût oku ihlasla bir fatiha/ Sen okursan sana da kalanlar bâki (Resim 5) , Beni kıl mağfiret ey rabb-i Yezdân/ Bir hakk-ı 'arş-ı a'zam nûr-u Kur'an/ Gelib kabrime ziyaret iden ihvân (Resim 11) , Ağlayub zâr eyleme mevtime ey mâder u peder/ Bu fenaya emr-i Hakkdır bes gelenler hep gider/ Cennetu'l Me'vâ değil mi rûh-ı sıbyânın yeri/ Râh-ı Cennetdir mezarım doğru Me'vâya gider (Resim 12), Enis-i ruhum itdi lahzayı halil / Ey zâir fatiha oku da geç/ Mevtim sana olsun bir ibreti delil (Resim 16) .

Mezar taşlarının kitabelerinden şiirsel bir dille anlatılan ifadeler yanı sıra kişilerin aile bilgilerine, mesleki ve dini rütbelerine ait bilgiler de tespit edilebilmektedir. Ayvacık mezar taşları bölgenin demografik yapısına, tarihi geçmişine, sosyolojik durumuna ışık tutarken içerdiği edebi ifadelerle de okuyan kişiye nasihatlerde bulunma, Allah'tan af ve afiyet dileme gibi örnek teşkil etmesi açısından manevi olarak ışık tutmakta, yol gösterici olması yönüyle de değer arz etmektedir. Yüzyıllardır süregelen Osmanlı döneminde de devam eden mezar taşı yapım geleneği Ayvacık bölgesinde de form, malzeme, süsleme ve edebi yönüyle devam etmekte çağdaş örnekleriyle benzerliğini ortaya koymaktadır. Bunun yanı sıra İslam'ın yasaklamış olduğu gösterişli mezarların terk edilemeyip kendine has üslup oluşturmuş Osmanlı döneminde sıkça kullanılan mezar taşlarının 20. Yüzyıla doğru sadeleşmesi maddi kültür unsurumuz olan bu mezar taşlarının varlığını korumamız gerektiğini bir kez daha ön plana çıkarmaktadır. Sadeleşen mezar taşı formlarının aksine zengin içeriğe sahip mezar taşı kitabe geleneğinin devam etmesi yönüyle Ayvacık bölgesinde yer alan mezar taşları çağdaş örnekleriyle de benzerlik göstermektedir. Kullanılan bu kitabe geleneğinin manevi kültür unsuru olarak değerlendirilip 20. yüzyıl mezar taşlarında da değerini koruyup yeni definlerde yer verilmesi gerekmektedir. Bölgenin tarihine ve kültürüne ışık

tutan arkeolojik ve sanatsal öğeler olarak değer taşıyan bu mezar taşlarına kıymet verilmeli, bölge tarihi için birer belge niteliği taşıyan bu taşlar muhafaza edilmelidir.

Kaynakça

Aydoğan, A. (1999). *Türkiye'de mezarlık ziyaretlerim ve cumhuriyet devri manzum mezârtaşı kitabeleri (60 İl Mezârlığı, 572 Kitâbe)*. İstanbul: Mezarlıklar Vakfı Yayınları.

Eren, R. (1994). Çanakkale İli›nin *tarih içindeki gelişimi ve folklor incelemeleri*. Çanakkale: İstanbul Ofset Yayınları.

Karamağaralı, B. (1999). Kültür tarihimiz bakımından mezar taşlarının önemi ve ikonografisi, *Geçmişten günümüze mezarlık kültürü ve insan hayatına etkileri sempozyumu*. İstanbul: Mezarlıklar Vakfı Yayınları.

Kocabıçak, E., Kara Pehlivan, N. (2017). Örneklem aracılığıyla ayvacık kıran kolu köyleri geleneksel konut mimarisine bakış. *Megaron*, *12*(3).

Özdemir, A. (2008). Tarih öncesi dönemlerde Ayvacık. *Ayvacık Değerleri Sempozyumu. Çanakkale:* Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları.

Sevim, N. (2007). *Medeniyetimizin sessiz tanıkları.* İstanbul: Abide Yayınları.

T.C. Çanakkale Valiliği, Ayvacık Rehberi, Mas Matbaacılık, İstanbul.

Resim 1: Ayvacık Merkez Mezarlığı

Resim 2: Ayvacık Ümmühan Mahallesi Hazire Alanı

Resim 3: Ahmetçe Köy Mezarlığı

Resim 4: Tuzla Murat Hüdavendiar Camii Haziresi

Resim 5: Tuzla Murat Hüdavendigar Camii Haziresi

Resim 6: Demirci Köyiçi Hazire Alanı

Resim 7: Kocaköy Köyü Camii Haziresi

Resim 8: Ayvacık Ümmühan Mahallesi Hazire Alanı

Resim 9: Ahmetçe Köy Mezarlığı

Resim 10: Yeşilyurt Köy Mezarlığı

Resim 11: Arıklı Köy Mezarlığı

Resim 12: Ahmetçe Köy Mezarlığı

Resim 13: Yeşilyurt Köy Mezarlığı

Resim 14: Yeşilyurt Köy Mezarlığı

Resim 15: Yeşilyurt Köy Mezarlığı

Resim 16: Ahmetçe Köy Mezarlığı

Nâme-i Hümâyûnların Tezyinat Özellikleri ve Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki II. Mahmud'a Gönderilen Bazı Nâmelerin İncelenmesi

Melike Temiz*

Öz: Mektup anlamına gelen nâme, Osmanlı padişahları tarafından Müslüman veya Hristiyan yabancı devletlerin hükümdarlarına gönderildiğinde nâme-i hümâyûn olarak adlandırılmıştır. Cülûs, sulh, ticari konular, elçi gönderilmesi, yardım talebi, tenbih ve tenkit konularını içeren mektuplar devletler arası yazışmalarda önemli bir yer tutar. Siyasi öneminin yanı sıra sanat değeri açısından nâme örnekleri müstesna bir yere sahiptir. Meşhur hattatlar tarafından yazılıp, nakkaşların tezhiplediği nâmeler dikkat çekici güzelliktedir. Osmanlı Devleti, kâğıdın seçiminden, kalemin çeşidine, mürekkebin renginden, hangi devlete nasıl mektup yazılacağını kayıt altına almıştır. Adeta rekabet havasında tasarlanıp, süslenen nâmeler tarihi olduğu kadar sanat açısından ayrı bir önem arz eder. Osmanlı Devleti'nin tezyin etme anlayışına karşılık yabancı devletler de gönderdikleri nâmeleri aynı oranda süslemeye dikkat etmişlerdir. Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Nâme-i Hümâyûn Belgeleri (A.} DVN. NMH.) içerisinde yer alan ve II. Mahmud'a gönderilen nâmelerin (1818-1834) tezyinat özellikleri incelendiğinde, farklı üslup ve akımlarda bir çok desen ve motifin yer aldığı görülmüştür. Bu nâmeler arasında Avrupa'dan gelenlerin barok, rokoko ve ampir üslubunda süslendiği; İran'dan gönderilen nâmelerin ise saz üslubunda tezhiplendiği görülmektedir. Nâmeler karşılaştırıldığında doğu ve batının tezyinat anlayışlarını görmek mümkün olmuştur. Osmanlı Devleti'nin doğu ve batı devletleriyle her an etkileşim halinde olması ve II. Mahmud'un ıslahatçı bir padişah olup, yeniliklere açık olması, Osmanlı sanatına da yansımıştır. İncelenen nâmelerin akislerini Osmanlı sanatında görmek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Nâme, Nâme-i Hümâyûn, Mektup, II. Mahmud, Tezyinat, Tezhip, Üslup.

* Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Geleneksel Türk Sanatları Anasanat Dalı, Yüksek Lisans Programı.
İletişim: meliketemiz93@gmail.com

Giriş

Teknolojinin geliştiği, insanların telgraf, telefon ve internetle tanıştığı zamana kadar mektup haberleşmenin ve iletişimin en önemli aracıydı. Gönderen kişi tarafından aylar belki yıllar sonra sahibine ulaşacak olsa da insanlar mektup yazmaktan vazgeçmemiştir. Kendi içinde kuralları ve ritüelleri olan bu iletişim biçiminin herkes tarafından benimsenmiş olması mektubu sosyal ve siyasi kültürün bir malzemesi haline getirmiştir.

Arapça yazmak anlamındaki ketb kökünden gelen mektubun Farsça karşılığı ise nâmedir. Bu kültürün temelleri M.Ö. 2000 civarında Kayseri yakınlarında bulunan Kültepe ile Mezopotamya'da bulunan Asur şehirleri arasındaki yazışmalara dayanmaktadır. Karşılıklı gönderilen bu mektuplar kilden tabletlerin üzerine çivi yazısıyla yazılmış ve yine kilden zarfların içine konularak mühürlenmiştir. Daha ilk çağlarda mektuba yüklenen bu özel anlam onun siyasi bir kimlik taşımasından ileri gelmektedir. Nitekim Emeviler zamanında devletin resmi yazışmalarını hazırlamakla görevli olan Dîvân-ı İnşâ'nın kurulmuş olması mektup yazımının İslâm kültüründeki önemini gösterir (Durmuş, 2004, s. 15). Emevilerden önce Hz. Muhammed, İran kisrâsına mektup göndermek istediğinde kendisine Acemlerin mühürsüz mektup okumadığı hatırlatılınca "Muhammed Resûlullah" yazılı akik bir mühür edinmiştir. Resûl-i Ekrem ve Hulefâ-yi Râşidîn, resmi yazışmalarda yazının güzelliğine ve üslubuna büyük bir önem vermiş mektup yazmanın kaideleri bu dönemlerde atılmıştır. Hz. Muhammed kağıtların topraklanmasını istemiş bu şekilde mektup yazma işinin kolaylaşacağını belirtmiştir. Topraklamadan kastın yazıdaki fazla mürekkebin toprağa emdirilerek dağılmasını önlemek için uygulanan bir yöntem olduğu düşünülmektedir. İslam kültüründe son derece önemli bir yer tutan mektup yazma geleneği bir sanat kabul edilerek inşâ ilminin alanına dahil edilmiştir (Bozkurt, 2004, s. 13-14).

Bir tür yazışma evrakı olarak mektubun, İslam kültürünün taşıyıcısı rolünde olan Osmanlı Devleti'nde de özel bir yeri vardı. Osmanlı diplomatikasında belgeler devlet arşivi olmaktan ziyade devletin hazinesi olarak görülmüştür. Bu hazinenin nadide örnekleri ise devletlerarası yazışmaları kapsayan nâme-i hümâyûn belgeleridir. Bu mektuplar şüphesiz siyasi tarihi yakından takip edebilmemizi sağlayan evraklardır. Fakat bir başka gözle bakacak olursak aynı mektuplar yazıldığı devrin sanat tarihi açısından da bize bilgi verebilir.

19. yüzyıl Osmanlı Devleti'nin sıkıntı içinde yaşadığı son devirleridir. Geleneksel devlet anlayışı modern dünyanın dinamiklerine ayak uydurmakta güçlük çekerken devleti yönetenler bu duruma yaptıkları yenilikçi reformlar ile cevap bulmaya çalışmıştır. Bu dönem padişahlarından II. Mahmud Avrupaî anlamda çağdaş bir devlet yapısını meydana getirmek için orduda, devletin kurumlarında, eğitimde, ekonomide, kılık-kıyafet gibi bir çok alanda reformlara imza atmıştır. Özellikle siyasi çıkmazların yaşandığı bu dönemde bürokrasinin etkili ve hızlı ilerlemesi gerekiyordu. Bunun üzerine hükümet işleri yeniden düzenlenip,

yeni idarî organlar tahsis edilmiştir. Bağımsız iş görebilecek nâzırlıklar kurulmuştur. Buna bağlı olarak da evrak işlerinin hızlandırılması amaçlanmıştır.

Osmanlı siyaseti ve bürokrasisindeki bu değişimler yazışmalara da yansımıştır. 19. yüzyıl Osmanlı diplomatiğinde ciddi yeniliklerin müşahede edildiği bir dönemdir. Belgelerdeki bu değişiklikler II. Mahmud zamanında başlamış, Tanzimat devrinde ise belgelerde tam bir farklılaşma meydana gelmiştir. II. Mahmud devrinde özellikle yeni nezaretlerin kurulması ile belgelerin yazımı değişmeye başlamıştır. Klasik devirde arz ve arzuhal gibi belgeler kalemlerde gördükleri muamele sonucu tek kâğıt üzerinde işlem görürken II. Mahmud devrinde daireler arasında yapılan yazışmalar için ayrı ayrı kağıtlara yazılması tercih edilmiştir. Fakat ferman ve berat gibi padişahın tuğrasını taşıyan belgelerin yapısında değişiklik görülmemiştir (Kütükoğlu, 1994, s. 371). Hem siyasi hem de sanat kimliği taşıyan bu belgelerde uzun yıllar değişikliğe gidilmemesi bu belgelerin önemini göstermektedir. Ferman ve beratların padişah tuğralı olması ve bazılarının son derece sanatlı olarak süslenmesi belgelerin değerini arttırmıştır. Örneğin; 1675 yılında İngilizlere verilmiş kapitülasyonların genişletilerek uzatılması amacıyla Edirne'ye gelen İngiliz elçi Sir John Finch kapitülasyon metninde IV. Mehmed'in tuğrası bulunmadığı için bu belgeyi ülkesine götürmeyi reddetmiş ve uzun uğraşlar sonucunda metnine tuğra çektirebilmiştir (Yılmaz, 2014, s. 65). Yabancı devletlerin Osmanlı belgelerine karşı göstermiş olduğu bu ilgi ferman ve beratlarla kısıtlı değildir. Nâme-i Hümâyun belgeleri de son derece merakla ve ilgiyle karşılanmıştır.

II. Mahmud'un reformları Osmanlı Devleti'nin Batı'ya karşı olan ilgisini bir kat daha arttırmıştır. Şekil ve biçim yönüyle de Avrupa akımlarının etkisinde kalan Osmanlı coğrafyası, etkileşime açık bir hale gelmiştir. Mektuplar ise bu etkileşimin adeta bir nebze de olsa taşıyıcısı olmuştur. Yazıldığı devletin sanatını yansıtan üslupların motifleriyle süslenen nâmeler Osmanlı sanatını etkilemiştir. Bu dönem Osmanlı kurumlarının değişip, dönüştüğü sıkıntılı bir dönem olsa da bu değişim beraberinde Osmanlı sanatının gelişmesini de sağlamıştır. İran ve Avrupa'dan gelen nâmeler yazıldıkları ülkenin akımlarını ve üslupları ile süslenip Osmanlı coğrafyasında kendisine yer bulmuştur. Osmanlı için belgenin hazine değerinde olduğunu düşünürsek nâmelerdeki tezyinatın da son derece önemli olduğunu görmüş oluruz.

II. Mahmud Dönemi Diplomaside Yaşanan Reformların Yazışmalara Yansıması

19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu geleneksel devlet tipinden modern merkeziyetçi bir devlet tipine geçiş sürecini yaşamaktaydı. Merkeziyetçi devlet; uzmanlaşan ve kalabalıklaşan bir bürokrasiye ve mükemmelleşen bir bürokratik kayıt sistemine sahiptir. Kısacası merkeziyetçilik bir anlamda bürokrasinin gücü demektir.

Osmanlı Devleti'nde merkeziyetçi reformları gerçekleştirenlerin başında II. Mahmud gelmektedir. II. Mahmud orduda ve idarenin çeşitli şubelerinde yaptığı reformlarla modern devlet sisteminin kuruluşunu sağlamıştır. Başkentte ve taşrada idareyi merkeziyetçi bir modele göre yeniden ele almıştır. Devlet bürokrasisini şubelere ayırarak, memurlara maaş verip hazinenin gelir ve giderlerini bir elden yaparak mali kontrolü kurmuştur. Fakat Avrupa örneği bakanlıkların karşılığı olarak kurduğu yeni organlar aslında uzmanlaşmış bir yapıya cevap vermesi mümkün olmayan klasik Osmanlı döneminin ofisleridir. Açıkçası bu dönem merkezi idare örgütünün klasik dönem yapısını koruyan fakat sadece adının değiştirilerek Avrupa modelinin taklit edilmiş halidir (Ortaylı, 1983, s. 89).

II. Mahmud döneminin merkezi hükümet organlarında yaptığı düzenlemeler 19. yüzyıl devlet yönetimi ve kamu hizmeti anlayışını karşılamakta yetersiz kalmıştır. İdari düzenlemelerin gelişmesine nitelikli eleman ve mali sıkıntılar engel olmuştur. Bürokrasinin iş hacmi büyümüştür. 16. yüzyılda Kanuni'nin 46 yıllık hükümdarlık döneminde dîvân-ı hümâyûn kalemlerinde yaklaşık olarak 2300 ferman ve berat kaleme alınıyordu ve dîvânı-ı hümâyûn kalemlerinde sayıları 25'i bulan kâtibin her biri yılda ortalama sadece 140 adet vesika kaleme almaktaydı. Oysa şimdi genişleyen kadro her şeyden önce yoğun iş hacmi nedeniyle daha üretken olup yazışma dilini sadeleştirmek, işlemleri belirli normlara göre yapmak, dosyalama ve kayıt sistemlerini değiştirmek zorundaydı. Bu artan iş hacmi için gerekli memur kadroları eğitimsizlikten ve parasızlıktan doldurulamıyordu. Nitelikli elemana sahip olmak ise eskisi gibi kaleme çırak olan gençleri yetiştirmekle mümkün değildi, yeni okullar gerekiyordu (Ortaylı, 1983, s. 97). Bu okulların başında tercüme odaları gelmektedir. 1821'de Yunan İsyanı'nın çıkması üzerine daha ziyade Rumlardan atanan maslahatgüzarların Bâbıâli'ye yanlış bilgiler gönderildikleri anlaşılınca hepsi azledilmiştir. Bununla birlikte Bâbıâli'de tercüme işlerinde kullanılan tercümanlar da görevden uzaklaştırılmıştır. Bunun üzerine tercüme işlerine bakmak amacıyla Mühendishâne-i Hümâyûn hocalarından Yahya Efendi ile oğlu Bâbıâli'ye getirilmiştir. Böylece tercüman ihtiyacını karşılamak üzere Yahya Efendi'nin verdiği dersler ile tercüme odası kurulmuştur (1821) (Akyıldız, 1993, s. 73-74).

19. yüzyıl devletin içinde bulunduğu siyasi kriz nedeniyle dış ilişkileri arttırmış buna paralel olarak ilişkilerin ve yazışmaların da artmasından dolayı tercüme odalarına yeni düzenlemeler getirilmiştir. Yazışmaların ziyadesiyle çoğalması ve neticesinde evrakın kalemlerde akışını kolaylaştırmak ve arandığında kolayca bulunabilmek için yapılan bir düzenleme ile Bâbıâli Tercüme Odasının bir şubesi olmak üzere Tahrîrât-ı Ecnebiyye Odası kurulmuştur (1856).

Yeni kurulan bu odalar, Bâbıâli'nin ihtiyacı olan yeni bürokrat kadroların yetişmesi için birer okul vazifesini görmüştür. Bu memuriyetlerde göreve başlayıp Avrupa sefaretlerinde kariyerlerini tamamlayan reformcu bürokratlar, aynı zamanda görevlerinin bir gereği olarak

Batı ile çok sıkı bir temas içerisinde bulunmuşlardır (Akyıldız, 1993, s. 90). Ayrıca dışişleri ile ilgili yazışmaları yürüten bürolar modern usullere göre yeniden tanzim edilmiş ve Osmanlı elçilikleri arasındaki yazışmalar da uluslararası diplomasi dili olan Fransızca ile yapılmaya başlanmıştır. Diğer taraftan II. Mahmud, Lale Devri'nde başlayan konsolosluk faaliyetlerini de kurumsallaştırmıştır. Batı'da çeşitli şehirlerde ve Doğu'da Tebriz'de konsolosluklar açılmıştır. II. Mahmud döneminde İstanbul'da; İngiltere, Fransa, Rusya, Hollanda, İspanya, Sardunya, Danimarka, Sicilyateyn, Portekiz, Yunan, ABD ve İran diplomatik temsilcilikleri bulunmaktaydı (Yalçınkaya, 2010, s. 187).

Osmanlı Devleti'nin jeopolitik konumu ve siyasi yapısının güçlü temellere dayanmış olması onu bulunduğu çağda vazgeçilmez bir aktör haline getirmiştir. Osmanlı Devleti, yıkılışına kadar çağdaş devletlerle gerçekleştirdiği bu diplomasi trafiğinde etkin bir rol alırken diplomasi geleneğine de sahip çıkmıştır. Osmanlı Devleti her manada en güçsüz olduğu zamanlarda dahi dirayetli siyaset adamları sayesinde diplomasi ile başarılar elde etmiştir.. Osmanlı Devleti'nin diplomasi geleneğinin belli kaidelere dayanmış olması bürokrasiye de kolaylık sağlamıştır.

Bu diplomasi geleneği Osmanlı öncesi daha Asr-ı Saadet döneminden itibaren özellikle yabancı ülkelerle yapılacak resmi yazışma usulleri ve tekniklerinde dikkat edilmesi gereken kurallara büyük özen göstermiş bu amaçla pek çok sayıda inşâ ve kitâbet eserleri oluşturmuştur ki bunların her biri birer diplomatika eseridir. Yazışma kural ve tekniklerini uygulamadaki bu titizlik bir gelenek olarak diğer İslâm devletlerinde olduğu gibi Osmanlı'ya da intikal etmiş ancak İlhanlı, Fars ve Arap diplomatikasının etkisiyle kendine has bir şekil ve hüviyet almıştır (Gök, 2008, s. 738). Osmanlı diplomatikasında sultânî vesikalar içinde tüm rükün ve şartları eksiksiz taşıyan belgeler arasında *nâme-i hümâyûn* yani padişah mektupları yer almaktadır (Gök, 2008, s. 743).

En Değerli Yazışma Örneği: Nâme-i Hümâyûn

Padişah tarafından Müslüman veya Hristiyan yabancı devletlerin hükümdarlarına ve devlete bağlı Kırım hanları, Mekke şerifleri, Dağıstan ve Gürcistan hakimleri, Erdel kralları, Eflak-Boğdan voyvodaları gibi imtiyazlı yerlerin idarecilerine; Fas hâkimleri ve Özbek hanlarına gönderilen mektupların hepsine nâme-i hümâyûn adı verilmiştir.

Nâme-i hümâyûnlar bir takım özellikleri ile diğer Osmanlı vesikalarından ayrıdır. Gönderilecek mektuplar belli kural ve kaidelerle belirlenmiş olup şekil ve konu bakımından tertip edilmiştir. Nâme-i hümâyûnlarda bulunan davet kısmında; Allah'ın adı zikredilip yardım istenir ardından Hz. Muhammed (sav) bazen de dört halifeden şefaatleri dilenerek nâme yazımına başlanır ve böylece ferman ve beratlardan ayrılmıştır. Padişah tarafından verilen

diğer belgelerde olduğu gibi nâme-i hümâyûnların büyük kısmında tuğra bulunur. Tuğradan sonra ünvan kısmı yer alır ve burada *ben ki* diye başlayan padişah, birkaç nesil ötesine kadar atalarının ismini sayıp sahip olduğu yerleri belirtir. Unvan kısmından sonra nâmenin gönderildiği şahsın elkabı yer alır. Elkaptan sonra dua kısmı yer alır ki Hristiyan hükümdarlara Allah akıbetini hayırlı etsin manasına gelen *avâkıbuhû bi'l-hayr* yazılır. Nâme-i hümâyûnların nakil kısmında nâmelerin yazılış sebeplerini içeren konulara yer verilir. Nâmelerde ne fermanlardaki gibi bir emir ne de beratlardaki gibi bir şey bahşetme söz konusudur.

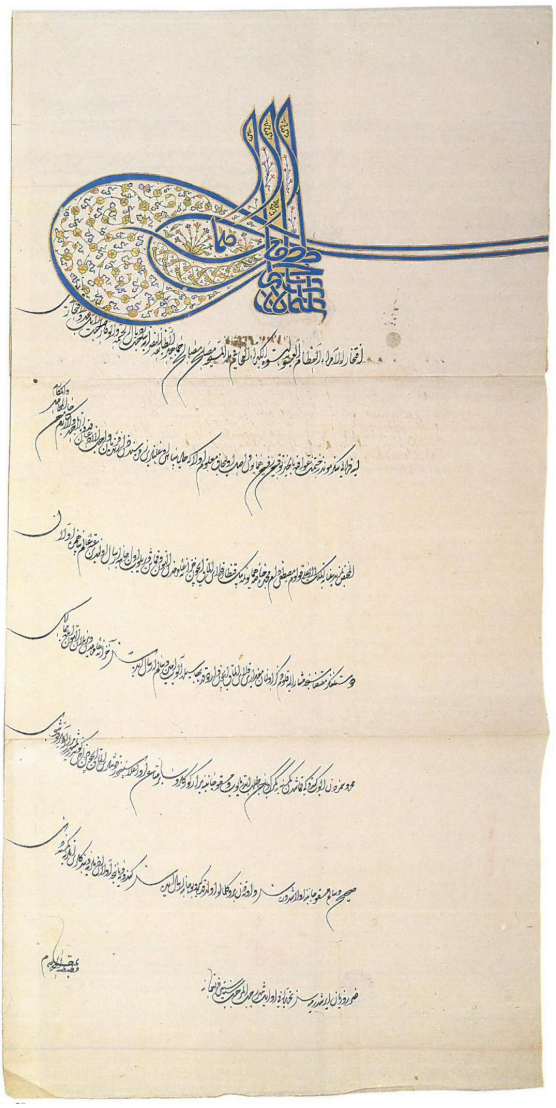
Nâme-i hümâyûnların yazılmasına vesile olan konuların başında, Osmanlı padişahlarının tahta çıktıklarını bütün hükümdarlara bildiren cülusları gelmektedir. Ayrıca bir harp sonrasında sulh yapılınca da tarafların hükümdarları arasında nâmeler yazılırdı. Yeni bir elçinin gönderilmesi de nâme-i hümâyûn yazılmasını gerektiren konular içinde yer alır. Ticaretle ilgili veya dost iki devletin düşmanlarına karşı ortak hareket etmeleri adına yardım talepleri gibi konular üzerine nâme-i hümâyûnlar yazılmıştır. Nâmelerin yazılış amacını içeren nakil kısmından sonra *tenbih* ve *te'kid* kısmı gelmektedir. Burada tenbihten kasıt emir verme manasına gelmemekte bir hatırlatma olarak değerlendirilmelidir. Te'kid kısmı ise bütün nâme-i hümâyûnlarda bulunmaz. İhtiyaç duyulduğu zaman şöyle bilesin/*bilesiz* ile ikaz edilir. Ardından nâmeler ferman ve beratlarda olduğu gibi tarih düşürülerek sona ermektedir (Kütükoğlu, 1994, s. 146-155). 19. yüzyıldan önceki mektupların çoğunda tarih örneğine rastlanmamaktadır. 16. ve 17. yüzyıllarda mektubun altında veya yanına imza pençe şeklinde atılırken 19. yüzyıl sonlarına doğru daha sade ve basit imzalar kullanılmaya başlanmıştır.

Nâme-i hümâyûnlar, Osmanlı merkez bürokrasisi içerisinde bulunan Divan-ı Hümâyûn Kalemi'nde diplomatik bir lisanla hazırlanır, amirlerin tasdikinden geçtikten sonra üzerine tuğrası çekilip ilgili hükümdara gönderilir ve bir sureti deftere kaydedilirdi (Ünal, 2013, s. 3). 1699 (1111) yılından önce yazılan nâme-i hümâyûnlar, Mühimme Defterlerine kaydedilirken bu tarihten sonra Nâme-i Hümâyûn Defterlerine kaydedilmeye başlanmıştır. Osmanlı Devleti'nin diğer devletlerle yazışmalarının yer aldığı bu defterlerde, yabancı devletlerden gelen mektupların orijinal hallerine yer verilmeyerek ilgili yazılar, Osmanlı Türkçesi'ne çevrilerek sadece tercümeleri bu defterlere kaydedilirdi. Bu tür tercüme edilmiş yazıların nâme-i hümâyûn defterine kaydı sırasında mutlaka yazının üst kısmına bunun bir tercüme olduğu "Rusya elçisinin ruhsatnâmesinin tercümesidir" gibi ifadelerle belirtilmiştir. Ancak bu durum sadece gayr-i müslim devletlerle olan yazışmalar için uygulanmıştır. İran veya Arap coğrafyası ile yapılan yazışmalar orijinal halleri muhafaza edilerek kaydedilmiştir (Kuzucu & Çıtırık, 2016, s. 147-149).

Nâme-i hümâyûn defteri, Osmanlı diplomasisi ve dış politikası alanında yapılacak çalışmalar için vazgeçilmez bir arşiv kaynağı niteliğindedir. Osmanlı Devleti'nin doğrudan veya dolaylı ilişki kurduğu tüm devletleri bu ilişkilerin seyrini nâme-i hümâyûn Defterlerindeki

yazışmalardan okumak mümkündür. Osmanlı diplomatikasında önemli bir yere sahip olan nâme-i hümâyûnların yazıldığı kağıtlar, kullanılan kalemler ve mürekkepleri ile tezhipleri de son derecede önemlidir. Osmanlı belgeleri daima çeşitli kalitelerde kağıtlara yazılmış olup, parşömen ve benzerleri hiç kullanılmamıştır. Dolayısıyla birinci derece yazı malzemesi olarak, kâğıdın kâfi miktarda temin edilmesi önemli bir meseledir. Buna karşılık Osmanlıların kâğıt ihtiyaçlarını karşılayabilmek için 15. yüzyıldan itibaren doğudan ve batıdan bol miktarda ve her cinsten kâğıt ithal edildiği bilinmektedir. Batıdan gelen kağıtlar filigranlı oldukları halde, doğudan gelenler filigransızdır. Doğudan kâğıt ithali 16. yüzyıldan itibaren giderek azalmış ve 18. yüzyılda piyasadan kaldırılmıştır. Batıdan gelen kağıtlar ise genellikle 18. yüzyıla kadar İtalya'dan sonraları ise sırayla; Fransa, İngiltere ve Almanya'dan ithal edilmiştir. İthal edilen kağıtlar doğrudan kullanılmayıp âharlanma işleminden sonra işlevsel hale getiriliyordu. Çünkü ithal edilen kağıtlar ilk haliyle kaba, pürüzlü ve mürekkebi emici vasıfta olduklarından hem rahat yazı yazılamıyor hem de yazım esnasındaki hataların giderilmesini zorlaştırıyordu. Yumurta akı veya nişasta ile hazırlanan özel bir sıvı kâğıdın üstüne ince bir tabaka halinde sürülür ve kurumaya bırakılırdı. İyice kuruyan kağıtlar mührelenerek kâğıdın yüzeyi düzleştirilir ve parlaklık kazanması sağlanırdı. Böylece mürekkep kâğıdın dokusuna nüfuz edemediği için yapılan yanlışlıklar ıslak bir pamuk yardımıyla kolayca silinebilirdi. Hata sonucu aynı sayfayı yazma külfetinden kurtulan hattatlar aynı zamanda kâğıt israfının da önüne geçmiş olurdu. Fakat devlet dairelerindeki bazı resmi kayıtlar, silinti ve kazıntılara mahal vermemek adına âharsız kağıtlara da yazılabilmiştir (Aktan, 1995, s. 64-66).

Osmanlı devlet idaresinde kullanılan kağıtlar çeşitli olup yabancı hükümdarlara yazılan nâmeler de büyük boyda oldukları için sarı kâğıt tercih edilmiştir. Belgelerin büyüklüğü, tulâni biçimde olup elliye yirmi santimetre boyutlarındadır. Ancak ahitnâmeler gibi belgeler ve bazı padişah nâmelerinin, dört metreyi bulduğu hatta aştığı görülmüştür. Belgeler genellikle akordeon biçiminde katlanırdı. Bu sayede belge açıldığında hükümdarın unvanı, adres ve çeşitli formülleri ihtiva eden kısmı belgenin üst tarafında kalır ve görünmesini sağlardı. Uzun belgeler umumiyetle sarılırdı ve çeşitli renklerden saten torbalar (kîse) içine konulurdu. Padişahın nâmeleri, buna ilaveten bir saygı nişanesi olarak kağıtlara da sarılırdı (Reychman & Zajaczkowski, 1993, s. 159-160). Keselere koyulan nâmeler kozak veya kozalak denilen altın, gümüş veya kemikten yapılmış, yassı ve yuvarlak bir kutuya raptedilirdi. Bu kutunun üstüne mum dökülerek mühürlenir, böylece nâmenin başkası tarafından açılmasına imkân bırakılmazdı (Aktan, 1995, s. 139).



Resim 1: Kanûni Sultan Süleyman'ın Polonya Kralı Sigismund'a gönderdiği Nâme-i Hümâyûn H.1322 / M.1553 (Soliman Le Magnifique, 1990, s. 50).

Hristiyan hükümdarlara yazılan nâmelerin çoğunun dili Türkçedir. Fakat yabancı dillerle yazılmış olanları da vardır. Avrupalılara gönderilen bazı nâmeler çoğu zaman Gregce, Slavca, Sırpça, Macarca, İtalyanca, Rusça ve Lehçe yazılmışlardır. Araplara ve Farslara gönderilen nâmeleri ise çoğu zaman Arapça ve Farsça bazen de Türkçe yazılmışlardır. Nâmeler yazılırken genellikle siyah mürekkep kullanılmıştır. Ancak kırmızı, yeşil, mavi, beyaz renkte mürekkepler ve altın ile nâmelerin tuğraları süslenmiştir (Aktan, 1995, s. 70-72). Yabancı

devletlere gönderilen nâmeler, daimî surette divanî yazıyla yazılmıştır. Divana mahsus anlamına gelen bu yazı çeşidi, ferman, berat, nâme, ahidnâme ve Dîvân-ı Hümâyûn'da tutulan her kayıt için kullanılırdı. Divanî yazı, 12.-13. yüzyıllarda İran'da doğmuş, ta'lik yazısından ilham alınarak Türk hattatları tarafından 16. yüzyılda icat edilmiştir. Giderek gelişen bu yazı çeşidi en mükemmel şeklini 19. yüzyılda almıştır. Divanî yazı çeşidinin kendine has harf şekilleri bulunmaktadır. Gizliliği korumak ve tahrifatı önlemek maksadıyla harfler ve kelimeler birbirine çok yakın yazılır. Satırların sonları sivri bir uç şeklinde yukarıya doğru yükselir ve her satırın sonunda sözün bittiğini gösteren bir işaret yukarıdan aşağıya doğru çekilir (Resim 1). Diğer yazıların aksine harfler ve kelimeler ayağa kalkmış bir durumda olup sola doğru eğiktir. Bu özellikleriyle bir azamet hissi uyandıran divanî hattı birçok Müslüman devlet tarafından yaygın olarak kullanılmıştır (Alparslan, 1994, s. 445).

Resim SEQ Resim * ARABIC 2: Sultan I. Mahmud'un Nadir Şah'a gönderdiği Nâme-i Hümâyûn H.1159 / M.1746 Topkapı Sarayı Müzesi E. 9469/2 CITATION Onb10 \p 202 \l 1055 (Onbin Yıllık İran Medeniyeti İkibin Yıllık Ortak Miras, 2010, s. 202)

Nâme-i hümâyûnlar gönderilen kişilerin mevki ve derecelerine veya gönderilen devletin Müslüman, gayrimüslim oluşuna göre farklılık göstermektedir. Örneğin 16. yüzyılın son yarısı ile 17. yüzyılın sonlarında Hristiyan hükümdarlara gönderilen nâmelerin tezyinatında tuğralar altınlı olup nâme keseleri de altın ve gümüş telli kumaştan yapılmıştır. Mekke şerifine, Fas hükümdarına ve Kırım hanına gönderilen nâmeler yine altın tuğralı olup nâme keseleri ise yeşil atlas kumaştan tercih edilmiştir. 18. yüzyılın ikinci yarısına kadar Hristiyan devlet adamlarına gönderilen nâme-i hümâyûnların teçhizatı hakkında bilgiler mevcutken nâme defterlerinde 19. yüzyıla ait bir kayda rastlanmamıştır (Aktan, 1995, s. 140-141).

Nâme-i hümâyûnlar kağıdıyla, yazısıyla diğer Osmanlı vesikalarından ayrı bir yere sahipken tezhibiyle de sanat açısından ayrıca önemlidir. Avrupa hükümdarlarına gönderilen nâmelerde tuğralar mutlaka tezhiplenirdi. Son yüzyıllara doğru tuğralardaki tezhipler azalsa da tuğra mutlaka altınla çekilirdi. Ayrıca bir çok nâme-i hümâyûnda siyah yazı üzerine zerefşan denilen altın tozu ile serpme yapılırdı. İran şahlarına gönderilen nâmelerde ise tuğradan ziyade nâme metninin çevresi de tezhiplenirdi (Resim 2). 1712'de Hint hükümdarına gönderilen nâme için 8 deste altın varak kullanılırken 1706'da İran Şahı'na gönderilen nâme için kullanılan altın varak miktarı 320 deste olarak kayıtlara geçmiştir. Bu sebeple İran Şahlarına gönderilecek nâme-i hümâyûnlar daha masraflı olup altın kullanımı oldukça fazladır (Kütükoğlu, 1994, s. 161).

Yabancı Devletlerden Gelen Nâmeler

Milletlerarası protokole göre cülus tebriki, anlaşma tasdiki gibi durumlarda gelen elçiler, Osmanlı topraklarına girdikleri andan itibaren misafir kabul edilirdi. Elçi ve maiyetindeki herkesin ihtiyaçları Osmanlı Devleti tarafından karşılanırdı. Elçi Osmanlı topraklarına girdikten sonra İstanbul'a ulaşana kadar kendisine bir mihmandar tayin edilirdi (Kütükoğlu, 1989, s. 199). Doğudan gelen elçiler Vefa, Yenibahçe ve Şehremini gibi İstanbul tarafındaki semtlere Batı'dan gelen fevkâlâde elçiler de çoğunlukla Galata tarafına yerleştirilmiştir. Elçilerin yerleştirdikleri konaklar, devrin yaşayış biçimine göre ve rütbesine göre uygun olarak döşenirdi.

Elçiler İstanbul'a vardıklarında sadrazam tarafından çeşitli şuruplar ve çiçekler gönderilip hatırları sorulurdu. İki üç gün sonra ise elçi sadrazam tarafından Paşakapısı'nda kabul edilirdi. Kabul edilen elçinin memleketine ve rütbesine göre Enderun Hazinesi'nden mücevherli silahlar ve takımlar hediye edilirdi. Bu arada elçi sadrazama getirdiği mektupları takdim ederdi. Reisülküttap tarafından alınan mektup hükümdar tarafından gönderilmiş ise yastığın üzerine vekilinin ise hâlin üzerine konurdu. Mektubunu takdim eden elçiye ikram yapılır ve samur kürk giydirilirdi. Elçinin sadrazam ziyaretinden sonra elçi beraberinde getirdiği hediyeleri adamları tarafından Paşakapısı'na gönderirdi (Kütükoğlu, 1989, s. 218).

Elçiler padişahla buluşmadan önce Müslüman elçi ise sabah namazında Ayasofya Camii'ne getirilip sadrazamın III. Ahmet Çeşmesi önüne gelmesini bekler ve selam verdikten sonra saraya giriş yaparlardı. Elçi Hristiyan ise Bahçekapısı'ndan saraya gelişte Alay Köşkü önünde durdurulup sadrazamın alayı izletilir sonrasında saraya giriş yaparlardı. Elçiler Divan-ı Hümâyûn'u izlemek üzere Kubbealtı'nda gösterilen yerlere oturtulurdu ki bu yerler Müslüman ve Hristiyan elçilere göre değişiklik gösterirdi. Elçiye hatır sorma faslından sonra normal dîvân yapılır ve kapıkullarına ulufe dağıtımı izletilirdi. Yemek yendikten sonra kapıcıbaşılar elçinin ve maiyetinden ileri gelen birkaç kişinin kollarına girip padişahın huzuruna çıkarılırdı. Yabancı hükümdarlar mektupla birlikte büyük değer taşıyan hediyelerini de gönderirlerdi.

Elçinin muhakkak bir mektubu hâmilen gelmiş olması gerekirdi. Aksi halde daha başlangıçta resmi merasime ihtiyaç duyulmayıp geri gönderilirdi. Tasdiknâme getiren elçiler de eğer padişaha hitaben yazılmış bir mektupla gelmemişlerse, huzura kabul edilmezler temasları sadrazam seviyesinde kalırdı. Elçinin Müslüman veya Hristiyan oluşuna göre padişaha sunulan mektubun veriliş tarzı farklılık göstermektedir. Müslüman elçinin getirdiği mektup, Mîralem Ağa tarafından Hristiyan elçinin mektubu ise dîvân tercümanı tarafından teslim alınırdı. Saf halinde dizilmiş vezirlerin en altta duranına verilir, elden ele geçerek sadrazama kadar gelir o da mektubu tahttaki minderin üzerine koyardı. Bundan sonra padişah elçiye hitaben birkaç söz söyler ve kabul resmi son bulurdu. Fevkalâde elçiler dönüşlerinde götürecekleri mektubu alana kadar İstanbul'da kalmaya devam ederlerdi (Kütükoğlu, 1989, s. 221).

Osmanlı Devleti III. Selim zamanında İngiltere'ye ilk olarak Yusuf Agâh Efendi'yi göndererek Avrupa'da ikamet elçiliklerinin kurulmasını sağlamıştır. Bu olay neticesinde Osmanlı topraklarında yabancı devlet elçilerine gösterilen itibar ve yapılan masrafın diğer memleketlerde ikamet elçileri için yapılmadığı görülmüştür. Zaten Osmanlı Devleti'nin elçilere yapmış olduğu masraflar hem devletin hazinesine yük oluyor hem de artık elçilerin geçtiği yerlerin halkına ağır geliyordu. Elçiler kendileri için yapılan tüm bu merasim ve masrafları en tabii hakları gibi görmeye başlayınca Osmanlı Devleti bu konudaki tutumunu değiştirmiştir. 1794 yazından itibaren ikamet elçileri için yapılan tüm masraflardan vazgeçilip bunun yerine Avrupa'da yeni kurulan daimî elçiliklerin masrafları karşılanmıştır (Kütükoğlu, 1989, s. 231).

Yabancı elçilere gösterilen bu özen Osmanlı Devlet protokolünün bir yansımasıdır. Elçilerin nâme takdimi son derece titiz ve ritüelleri ile gerçekleştirilirken bu nâmenin sadece bir kâğıt parçası olarak düşünülmediğindendir. Burada nâme yabancı bir devletin hükümdarını bizzat temsil eden bir nesnedir. Böyle bir nesnenin de alelade bir kâğıt olması da düşünülemez. Araştırmamıza konu olan ve II. Mahmud'a gönderilmiş olan nâmeler dönemlerinin tezyinat anlayışları ile süslenmiştir. Her ne kadar Osmanlı'nın son dönemlerine doğru diplomaside yaşanan reformlar ile yazışmalar sadeleşmiş olsa da mektupların özenle süslenmesinden geri kalınmamıştır. Hem Osmanlı Devleti hem de yabancı devletler gönderdikleri nâmelerin tezyinatına dikkat etmişlerdir.

II. Mahmud'a Gönderilen Nâmelerin İncelenmesi

Başbakanlık Osmanlı Arşivi Nâme-i Hümâyûn Belgeleri (A.} DVN. NMH.) içerisinde yer alan ve 1818 ile 1834 yılları arasında II. Mahmud'a gönderilen bazı nâmelerin tezyinatı incelendiğinde diplomatikada görülen sadeleşmenin nâme tezyinatını etkilemediği görülmüştür. 19. yüzyıl olmasına rağmen halen Osmanlı Devleti'ne gönderilen mektuplar özenle süslenmeye devam etmiştir.

A.} DVN. NMH. 00044-00011 Nolu Nâme

Sultan II. Mahmud tarafından elçi olarak İran'a gönderilen Basra Defterdarı Hasan Çelebi'nin İran'a ulaştığına ve karşılığında Muhammed Yusuf'un ve Hacı Muhammed Şerif'in bir Kur'an-ı Kerim ile gönderildiğine ve iki ülkenin dostane münasebetlerinin geliştirilmesine dair H. 1234 tarihinde İran Şahı'nın gönderdiği nâmedir (Resim 3). 12 satırdan oluşan nâmenin ilk iki satırı altınla yazılmış olup kalanları siyah mürekkeple yazılmıştır. Yazı kısmı çerçeve içine alınmış ve altınla boyanmıştır. Nâmenin besmele ile başlayan kısmı ara su yolu ile yazıdan ayrılmıştır. Bu kısım rumi motiflerinden oluşan bir kompozisyonla tezyin edilip altın ile boyanmıştır. Nâme kağıdının boş kalan üst kısmına ters kalpten mülhem bir madalyon eklenmiş olup buradan çıkan helezon rumiler, stilize çiçekler ve yapraklarla doldurulmuştur. Bu kompozisyon da yine bolca altın kullanılarak boyanmıştır.

A.)Resim SEQ Resim * ARABIC 3: A.} DVN. NMH. 00044-00011 nolu nâme 53x111 cm..

İran sınırında yaşanan olayları görüşmek ve dostluk, kardeşlik talebini iletmek üzere Mirza Cafer ile H. 1238 tarihinde gönderilen nâmedir (Resim 4). 18 satırdan oluşan nâme siyah mürekkeple yazılmıştır. Beyne's-sütûr tekniği ile satır araları dendanlar halinde çizilip sıvama altın ile doldurulmuş, kırmızı mürekkep ile çerçeve içine alınmıştır. Yazı kısmı aynı şekilde altın ve mavi boya ile çerçeve içine alınmış olup tezhipli alan için ayrılmıştır. Name başı tezhibi ¼ çalışılan kompozisyonun tekrar etmiş halidir. Hatai ve saz yapraklarından oluşan kompozisyonun tamamı altınla boyanmıştır. Nâmenin boş kalan sağ bordür kısmı da yine aynı kompozisyonla tamamlanmış olup altınla boyanmıştır.

Resim SEQ Resim * ARABIC 4: A.} DVN. NMH. 00044-00010 Nolu Nâme 58x111 cm.

A.} DVN. NMH. 00044-00006 Nolu Nâme

İran Şahı Fetih Ali Şah tarafından H. 1238 tarihinde Sultan II. Mahmud Han'a dostluk ve ittifak talebi için gönderilen nâmedir (Resim 5). 11 satırdan oluşan nâmenin dua kısımları altınla kalan yazılar siyah mürekkeple yazılmıştır. Altın boyalı çerçeve ile yazı kısmı nâmeden ayrılmıştır. Name başı tezhibi ¼ çalışılan kompozisyonun tekrar edilmiş halidir. Tasarımda merkeze alınan hatai motifinden çıkan dallar, yapraklar ve goncagüller ile tamamlanmıştır. Dengeli şekilde yerleştirilen desenler sayesinde boşluk hissini yakalamak mümkün olmuştur. Nâmenin sağ bordür kısmı ulama şeklinde bir kompozisyon oluşturularak bahsedilen aynı desenler ile tasarlanmıştır. Sol bordür kısmına doğru cetvel kısmı daralmış olup burada da tasarımın içerisinde yer alan gonca güllerden oluşan bir tasarım tercih edilmiştir. Nâmenin tüm tezhibinde altın tercih edilmiştir.

Resim SEQ Resim * ARABIC 5: A.} DVN. NMH. 00044-00006 Nolu Nâme 71x102 cm.

A.} DVN. NMH. 00044-00012 Nolu Nâme

II. Mahmud'un İran'a gönderdiği elçilerden Anadolu Kazaskeri Mehmed Esad Efendi ve arkadaşlarının İran'a ulaştıklarına ve çalışmalarının iki ülke arasındaki dostluk ve samimiyeti pekiştireceğine dair H. 1252 tarihinde İran Şahı'nın gönderdiği nâmedir (Resim 6). 21 satırdan oluşan nâmenin yazı kısmı nâme kağıdından farklı olduğu sonradan yapıştırıldığı düşünülmektedir. Yazı kırmızı mürekkeple çerçeve içine alınıp ayrılmış olup ardından altın ile yapılan noktalardan oluşan ara suyu ve yine altınla boyalı geniş bir çerçeveyle nâme bölümlere ayrılmıştır. Nâme başı tezhibinde ½ oranında hatai merkezli bir tasarım ile oluşturulan kompozisyon tercih edilmiştir. Aynı kompozisyon sağ bordür kısmında da devam etmiş (Çizim 1) sola doğru daralan çerçevede zencerek tasarımı esas alınarak goncalar ve yapraklarla tasarım tamamlanmıştır. Nâme tezhibinin tamamında altın kullanılmıştır.

Resim SEQ Resim * ARABIC 6: A.} DVN. NMH. 00044-00012 Nolu Nâme 69,5x 111 cm.

Çizim 1: A.} DVN. NMH. 00044-00012 Nolu Nâmenin Sağ Bordür Tezhibi

A.} DVN. NMH. 00044-00027 Nolu Nâme

İngiltere Kralı IV. William'ın H. 1247 tarihinde gönderdiği nâmedir. 19 satırdan oluşan nâme siyah mürekkeple yazılmıştır (Resim 7). Nâmenin bordür süslemesi için dört bir tarafı altın çerçeve ile yazıdan ayrılmıştır. Bordürün üst orta kısmına İngiltere Krallığı'nı temsil eden tac betimlemesi yerleştirilmiştir. S kıvrımı esas alınarak akantus[1] yapraklarıyla oluşturulan tasarım birbirini tekrar ederek yine akantus yaprağının farklı bir biçimde oluşturulan yaprağına bağlanmıştır (Çizim 2). Mavi, bordo, turuncu ve yeşil ile renklendirilen desenlerin gölgeleri ise kendi tonlarının koyu renkleri ile sağlanmıştır.

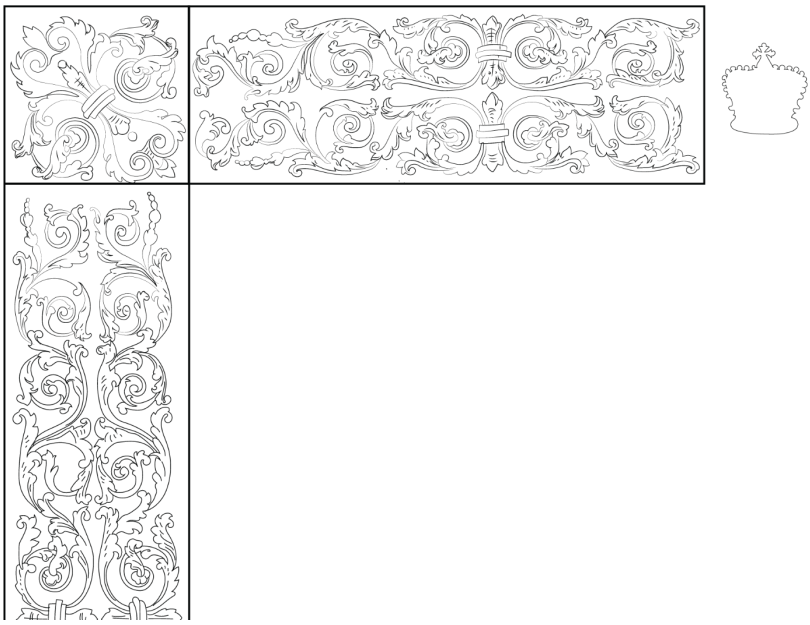
Resim 7: A.} DVN. NMH. 00044-00027 Nolu Nâme 59x70 cm.

1 Ampir üslubun önemli motiflerindendir. Kenger yaprağı olarak da bilinmektedir. Mimari tasarımda korent ve kompozit nizamdaki sütun başlıklarında stilize olarak kullanılır.

A.} DVN. NMH. 00044-00028 Nolu Nâme

İngiltere Kralı IV. William'ın H. 1247 tarihinde gönderdiği nâmedir. 18 satırdan oluşan nâme siyah mürekkeple yazılmıştır (Resim 8). Nâmenin yazı kısmı altın çerçeve ile ayrılmış olup süsleme için bordür alanı oluşturulmuştur. İngiltere krallığını simgeleyen tac betimlemesi nâmenin orta üst kısmına yerleştirilmiştir. Akantus yaprakları S kıvrımına yerleştirilerek tasarım oluşturulmuştur. Simetrik olarak yerleştirilen dört adet S kıvrımları ortada akantus yaprağına bağlanmıştır. Köşelerde ise yine akantus yapraklarından oluşan kalp ve helezon şeklinde bir tasarım görülmektedir (Çizim 2). Desenler mavi, bordo, turuncu ve yeşil renkler ile boyanmış olup gölgelendirmeleri kendi renklerinin koyu tonlarıyla veya beyaz renkle ile yapılmıştır.

Resim 8: A.} DVN. NMH. 00044-00028 Nolu Nâme 70x56 cm.



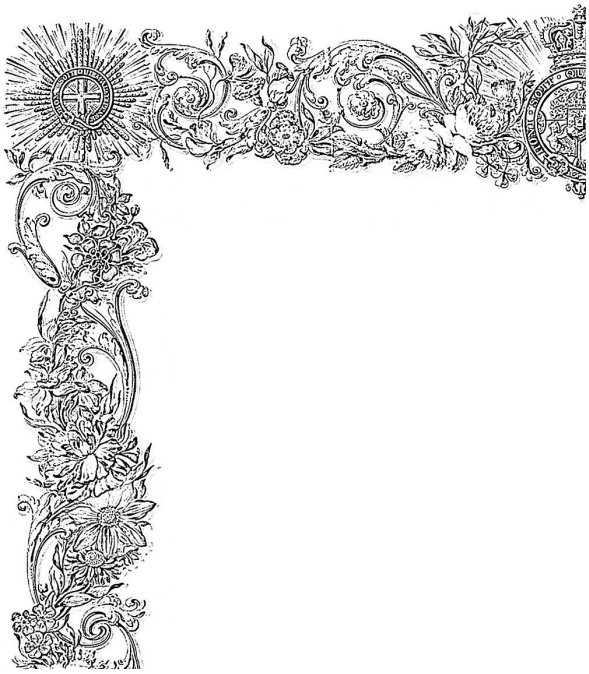
Çizim 2: A.} DVN. NMH. 00044-00028 Nolu Nâmenin Bordür Deseni

A.} DVN. NMH. 00044-00025 Nolu Nâme

İngiltere Kralı IV. William'ın H. 1247 tarihinde gönderdiği nâmedir. 25 satırdan oluşan nâme siyah mürekkeple yazılmıştır (Resim 9). Nâme natüralist çiçeklerle ve akantus yapraklarından oluşan bir tasarımla süslenmiştir. Nâme kâğıdı dıştan altın boya ile boyanarak çerçeve içine alınmışken iç kısımda çerçeve yoktur. Nâmenin orta üst bölümünde yazılı İngiliz kraliyet armasının tasviri yer almaktadır. Sağ üst köşede *Tria Juncta In Uno* yazılı bir nişan, sağ alt köşede *Quis Separabit MDCCLXXXIII* yazılı başka bir nişanın betimlemesi yer almaktadır. Sol üst köşede yine *Honi Soit Qui Mal Y Pense* yazılı bir nişanın tasviri yer alırken sol alt köşede *Nemo Me Impune Lacessit* yazılı başka bir nişanın tasviri yer almaktadır. Nâmenin ortasında yer alan armanın sağında ve solunda aynı çiçeklerin farklı renklendirmeleri bulunmaktadır. Sırasıyla beyaz ve mor renkli deve dikeni, beyaz ve pembe renkli güller, sarı-mavi ve sarı-mor gündüzsefası, pembe-mor ve mor-mavi erguvan çiçeği nâmenin üst kısmını süslemektedir. Sağ tarafta sarı ve turuncu gölgeli latin çiçeği, sarı ve bordo renkli papatyalar, beyaz ve mavi gölgeli ebegümeci çiçeği, bordo karanfiller ve yeşil tohumlu kırmızı şakayık çiçeği yer almaktadır.

Resim 9: A.} DVN. NMH. 00044-00025 Nolu Nâme 56x67 cm.

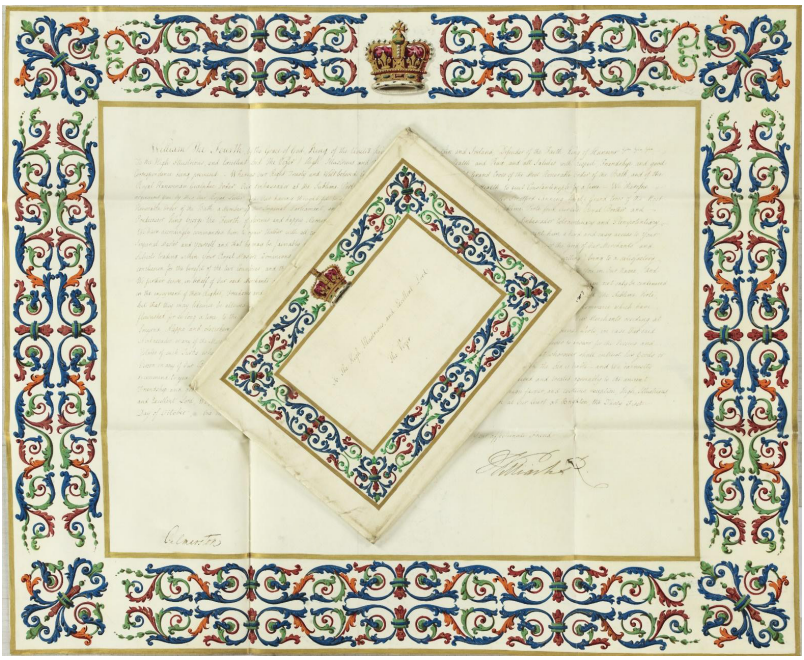
Nâmenin sol tarafında bordo-sarı renkli hercai menekşe, aralarda mavi renkli yavşan otu çiçeği, sarı fulyalar, beyaz üzeri bordo renkli karanfil, mor papatyalar, mavi menekşe ve pembe renkli şakayık çiçeği yer almaktadır. Nâmenin alt kısmında ise yasemin, pembe papatyalar, mavi süsen çiçeği, sarı-turuncu gölgeli latin çiçeği ortada beyaz-mavi yapraklarından çıkan pembe bir şakayık devamında sarı papatyalar, mavi süsen çiçeği, koyu pembe-sarı menekşeler ve yasemin çiçeği ile biten bir tasarım yer almaktadır. Sayılan tüm çiçekler S şeklinde tasarlanan akantus yapraklarına sarılmıştır (Çizim 3). Çeşidi fazla olmakla beraber, aynı çiçeklerin farklı renklerde boyanmasıyla nâme tezyinatı son derece zengin hale getirilmiştir.



Çizim 3: A.} DVN. NMH. 00044-00025 Nolu Nâmenin tezyinat tasarımı

A.} DVN. NMH. 00044-00026 Nolu Nâme

İngiltere Kralı IV. William'ın H. 1247 tarihinde gönderdiği nâmedir. 24 satırdan oluşan nâme siyah mürekkeple yazılmıştır (Resim 10). Nâmenin tezyinatı A.} DVN. NMH. 00044-00028 nolu nâmenin tezyinatıyla benzerlik göstermektedir (Resim 8). Bu nâmede de İngiltere Krallığı'nı simgeleyen tac betimlemesi nâmenin orta üst kısmına yerleştirilmiştir. Akantus yaprakları S kıvrımına yerleştirilerek tasarım oluşturulmuştur. Simetrik olarak yerleştirilen dört adet S kıvrımları ortada akantus yaprağına bağlanmıştır. Köşelerde ise yine akantus yapraklarından oluşan kalp ve helezon şeklinde bir tasarım görülmektedir. Nâmeler akordeon şekilde katlanıp kendi zarfının içerisine yerleştirilmiştir. Nâme tezyinatının ufak bir örneğini zarfının üzerinde görmek mümkündür. Zarfın arka yüzünde İngiltere Krallığı'nı simgeleyen tacın sağında ve solunda S kıvrımlı akantus yapraklarından oluşan tasarım mevcuttur. Bordür, içten ve dıştan altın çerçeveye alınmıştır. Zarfın ön kısmında zarfın kapatılmasını sağlayan ve yapışkanlı olduğu düşünülen kare bir kâğıda ¼ kompozisyondan oluşan akantus yapraklarından mülhem bir tasarım yapılmıştır. Zarfın üzerinde kullanılan renkler nâme içerisinde kullanılan renklerle aynıdır (Resim 11).

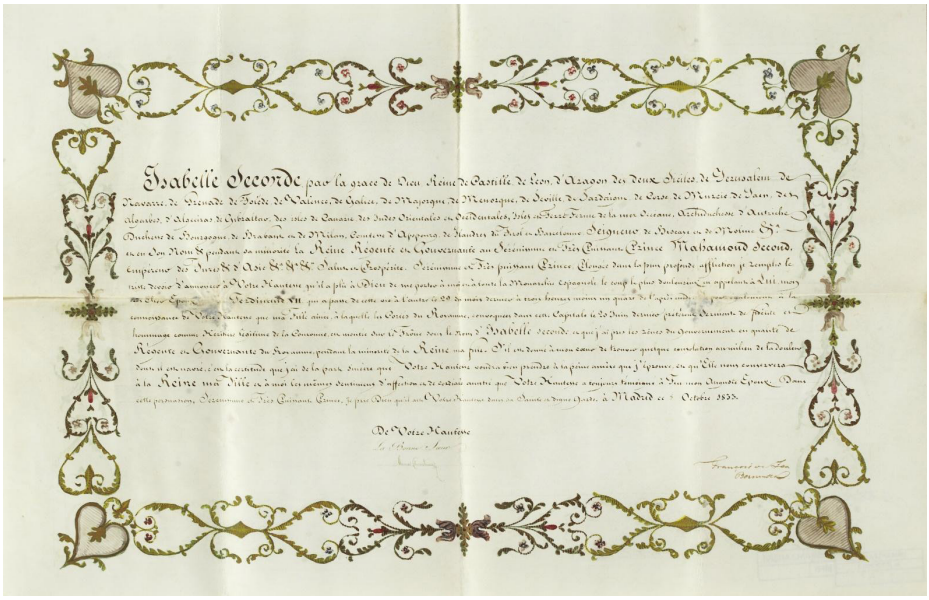


Resim 10: A.} DVN. NMH. 00044-00026 Nolu Nâme ve Zarfı 58x70 cm.

Resim 11: A.} DVN. NMH. 00044-00026 Nolu Nâmenin Zarfının Ön Yüzü

A.} DVN. NMH. 00044-00029 Nolu Nâme

İspanya Kraliçesi II. Isabelle'nin Sultan II. Mahmud'a H. 1249 tarihinde gönderdiği nâmedir. 14 satırdan oluşan nâme siyah mürekkeple kaligrafiyle yazılmıştır (Resim 12). Nâme kağıdının etrafını çevreleyen tezyinat sade olmakla beraber işçiliği iyi değildir. S kıvrımlarıyla oluşturulmaya çalışılan kalplerin içlerine yaprak çıkıntıları eklenmeye çalışılmıştır. Bu tasarım altın ile boyanmış olup, kahverengi çizgiler ile detaylandırılmıştır. Kıvrımların bitiş noktalarına beyaz üzerine mavi ve pembe gölgeli papatyalar yerleştirilmiştir. Kalplerden oluşan tasarımlar ortada akantus yaprağına bağlanmıştır. Köşelere ise daha iri bir kalp yerleştirilmiş olup kalbin içi sulandırma tekniği ile boyanmıştır. Kahverengi boya ile bu alan yatay çizgilerle detaylandırılmıştır. Tezyinat ¼ kompozisyon ile tasarlanmıştır.

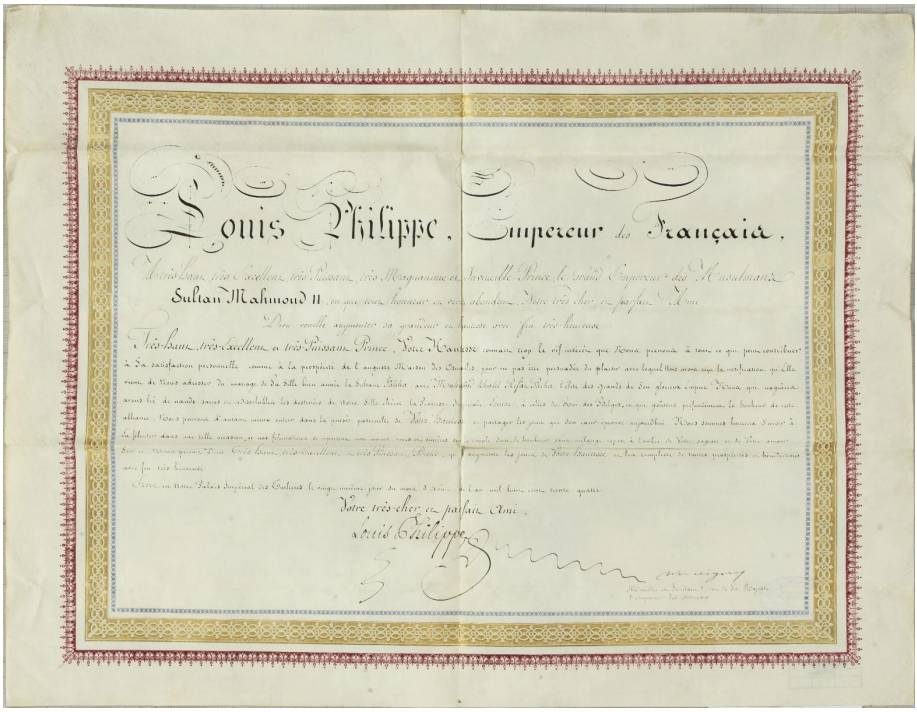


Resim 12: A.} DVN. NMH. 00044-00029 Nolu Nâme 31,5x49 cm.

A.} DVN. NMH. 00044-00030 Nolu Nâme

Fransa Kralı Louis Phillippe'nin II. Mahmud'un kızı Saliha Sultan ile Halil Rıfat Paşa'nın izdivacını tebriki için H. 1250 tarihinde gönderdiği nâmedir (Resim 13). 13 satırdan oluşan nâme siyah mürekkeple kaligrafiyle yazılmıştır. Yazı üç farklı çerçeve alınmıştır. Zencerek olarak tabir edebileceğimiz bu çerçevelerden ilki sekiz köşeden oluşan yıldız biçiminde mavi renkli ve birbirini tekrar eden bir tasarıma sahiptir. Mavi renkli bu zencereğin genişliği diğerlerinden daha ince ve sadedir. Ortada bulunan zencerekte ise daireleri ufak dairelerle birleşip, içinden düğümlü çapraz karelerin geçmesiyle oluşan bir tasarım yapılmıştır. Burada zemin birbirine oldukça sık dikey çizgilerle doldurulmuş ve altın ile çalışılmıştır. Dikey

çizgiler aşağıdan ve yukarıdan yatay bir çizgi ile sınırlandırılmıştır. Yatay çizgi de yine altınla çekilmiştir. Altın zencerek ise diğer iki zencereğin en kalınıdır. En üstte borda renk ile çalışılan zencerekte ise dikey üçgenler helezon biçiminde kıvrılan başka bir üçgen ile iç içe geçerek oluşturulan bir tasarıma sahiptir. Bu zencerek ise altın zencerekten daha dar olup nâmenin en dışında kalmaktadır.



Resim 13: A.} DVN. NMH. 00044-00030 Nolu Nâme 44,5x 57,5 cm.

II. Mahmud Dönemi Sanat Ortamı

Osmanlı İmparatorluğu, Viyana Bozgunu (1683) ardından Budin'in (1686), Eğri'nin (1687) ve Belgrad'ın (1688) kaybedilmesinden sonra Karlofça Antlaşması'nı imzalamış ve bütün bunlar çözülmenin işaretleri olarak kabul edilmiştir. Bundan sonra Osmanlı aydınlarının ve yöneticilerinin gözleri Batı dünyasına yönelmeye başlamıştır. Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin Paris'e gönderilmesi (1720) ile başlayan bu süreç II. Mahmud dönemine kadar devam etmiştir (Turani, 1979, s. 565). Batı'ya yönelişte yeniliklerin önünde duran tutucu düşünceler itibarını kaybetmiştir. II. Mahmud, Yeniçeri Ocağı'nı kaldırmış, isyankâr âyanları bastırmış ve merkezi idarenin temellerini atmıştır. Ziraat, ticaret, sanayi ve nafia meclisleri ile sınırlı ve belli kanunlar çıkarılırken Meclis-i Vâlây-ı Ahkâm-ı Adliye ile sivil ve mülki kanunlar hazır-

lanmaya başlanmıştır. Yeni kurumlar ve bürokrasideki düzenlemeler ile devlet idaresi adeta yeniden tesis edilmiştir. Yeni düzen beraberinde yeni bir kadroyu istediği için bunlara cevap verecek Mektebi Tıbbiye (1827), Mızıka-i Hümayun (1833) ve Mektebi Harbiye (1834) gibi yeni okullar açılmıştır. Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu bu koşullar Batı'ya yönelme ihtiyacını hissettirmiştir. Bu nedenle Osmanlı sanatı da batılı sanat değerlerine bağımlı hale gelmiştir (Turani, 1979, s. 572).

II. Mahmud, tahta geçmeden evvel diğer Osmanlı şehzadeleri gibi kafes hayatı yaşamamıştı. Fakat geleneklere uygun olarak eski usullere göre terbiye edilmiştir. Amcası III. Selim'in döneminden (1789-1807) Osmanlı İmparatorluğu'nun içinde bulunduğu kötü durumu imparatorluğu yıkılmadan kurtarmak için yapılması gereken ıslahatın yapısını ve karakterini öğrenmiştir. Böylece II. Mahmud'ta köklü bir düzen yapma duygu ve düşüncesi gelişmiştir. II. Mahmud düzenine gelinceye kadar Osmanlı İmparatorluğu Batı dünyasının tesirlerine kapılarını dereceli bir şekilde açmıştır. Fakat devlet adamları, ulema sınıfı ve asker ocakları bu gelişmelere şiddetle düşmanlık ediyorlardı. Bu sebeple II. Mahmud'un reformları ve yeni düzen çalışmaları büyük zorluklarla karşılaşmıştır. Batılı düşünceyi bağdaştırmak güçlüğü yüzünden II. Mahmud reformları özden çok, şekle önem veren reformlar olarak yetersiz kalmıştır (Karal, 2011, s. 142-143).

Osmanlı tarihinde yapıcı ve yenilikçi padişahlardan biri olan II. Mahmud'un yetişme biçimi, annesinin kimliği, yaptığı yeniliklerin türü, eğitim-öğretim ve sanat alanlarındaki görüşleri önemlidir. II. Mahmud döneminde kültür ve sanat alanlarında batıya yönelme daha da hızlanmıştır. Saray çevrelerinde ve üst tabakalarda yabancı dil özellikle Fransızca öğrenme isteği, batı giysilerine ve batı müziğine karşı duyulan ilgi dikkat çeker. Resim alanındaki gelişmeler de ilgi çekicidir. Bu dönemde İstanbul'a gelmiş olan Preault, Bartlett, Allom gibi birçok Avrupalı ressamın gravürlerinin kitap halinde yayımlanması o zamanın Türkiye'sini belgelemeleri bakımından son derece önemlidir. İstanbul'a gelip uzun süre resim yapan bu sanatçıların toplumda resim sanatına karşı ilgiyi arttırmış, evlerde ve resmi dairelerde duvarlara gravür asma alışkanlığı belirmiştir. Duvara resim asma alışkanlığının başlamasında ise II. Mahmud'un payı büyüktür. Kendi resmini yaptırıp törenle Bâbıâli'ye astırdığı gibi devlet dairelerine de konmasını emretmiştir (Renda, 1977, s. 23-25).

Bu dönem mimarisi ile bezemesinin yalnızca yabancı sanatçıların eseri olduğu düşünülmemelidir. Yabancıların çalışmaları çoğunlukla saraylar, sultan, sadrazam ve zengin köşkleri ile sınırlı kalırken yerli sanatçılar birçok cami, türbe, çeşme gibi yapılarda Avrupa motiflerinin Türk zevki içinde özümsenmesine vesile olmuşlardır. Gerçi Avrupa'nın Osmanlı İmparatorluğu üzerindeki etkileri arttıkça mimari biçimlerin ve bezeme motiflerinin kopya edilmesi de artmış, bu işi daha büyük yetkinlikle yapan Hristiyan kalfa ve mimarların rolü artmıştır (Kuban, 1982, s. 118). 18. yüzyıl genel olarak Türk sanat ortamının Avrupa sanatı motiflerini

yorumladığı bir yüzyıldır. Barok ve rokoko gibi Avrupa kökenli akımların bir geleneksel espri içinden geçerek yorumlanması ancak Türkiye gibi Avrupa geleneğinden tümden farklı bir geleneğe sahip bir ülkede ortaya çıkabilirdi. Yerli sanatçılara yeni bir soluk getiren bu üslup, onlara yaratma cesareti ve isteği vermiş olmalıdır. Üsluplar genellikle başka iklimlerden gelen rüzgarların taşıdığı tohumlardan doğarlar. Rönesans ve Barok çağı İtalyasından sonra Paris özellikle 18. yüzyılda Avrupa'nın kültür ve sanat merkezi haline gelmişti. Osmanlı toplumu buna kayıtsız kalamamış ve mimarisine yansıtmıştır. Zaten 18. ile 19. yüzyıllarda toplumun politik, ekonomik ve kültürel değişimlerini günü gününe denebilecek bir sadakatte yansıtan mimari gibi başka bir faaliyet alanı da yoktur (Kuban, 1982, s. 122).

Sanatta Benimsenen Akımlar ve Üslup Özellikleri

Osmanlı sanatı son dönemlerini iki önemli akımın etkisinde geçirmiştir. Bunlar Rokoko-Barok (1730-1820) akımları ve Ampir-Neo Klasik (1820-1880) akımlarıdır. 18. yüzyılın ikinci yarısından sonra siyasi ve ekonomik açıdan zayıflayan Osmanlı İmparatorluğu'nda, tezyin sanatı da gerilemeye başlar. Osmanlı son dönem sanatkârları 16. yüzyılın güçlü tezyinatı içerisinde ezilerek ileriye gidememişlerdir. Küçük farklarla bazı yenilikler ortaya konmaya çalışılmıştır. Klasik Osmanlı bezemeleri, yeni Avrupa anlayışıyla boyanma başlanmıştır. Renklerde tonlama yapılırken motiflerin biçimleri de zamanla değişmeye başlamıştır. Böylece 17. yüzyıl başlarından itibaren batı kültürüne yönlendirilen Osmanlı süsleme üslubu hızlı şekilde değişikliğe gitmiş 1750lerden sonra 18. yüzyıl rokoko ve barok üsluplu kalem işleri, klasik desenlerimize egemen olmuştur (Baysal, 2017, s. 82).

Osmanlı bezeme anlayışının son otuz yıl içinde tamamen değişmesinde iki Batılı üslubunun etkisini ayırmak gerekir. Türk sanatkarların Fransız örneklerinden yola çıkarak işlediği motiflerde Rokoko etkisi görülürken, mimari yapıların silme ve cephelerinde ya da anıtsal girişlerin duvar payandaları ve sütunlarında Barok etkisi görülmektedir. Barok her şeyden önce bir mekân sanatıdır. İfadesini ve anlamını üç boyutlu yaratışlarda arayan sanat olduğu kabul edilirse, 18. yüzyıl Osmanlı sanatı için Rokoko dönemidir. Daha çok mimari alanda görülen bu etkide değişim öncelikle mimari bezemelerde başlamış ve 19. yüzyıla kadar genel çizgisini korumuştur (Kuban, 1982, s. 117). Osmanlı sanatının en görkemli ve mükemmel eserlerinin yapıldığı Klasik dönemin hemen arkasından gelen ve Batı'nın etkisinde çok farklı görünümde eserler yapılmaya başlanan bu dönem her ne kadar Avrupa taklitçiliği olarak görülse de dönemin sanatçıları Batı'dan gelen etkileri kendi zevk ve görüşlerini katarak yeni bir sanat akımını "Türk barok ve rokokosunu" meydana getirmişlerdir.

II. Mahmud'un Müslüman olmayanlara da nakkaşlık hakkını vermesi ve onları saray nakkaşlığına getirmesi, zamanla Batı sanatı etkilerini arttırmış bu da bazı eserlerde barok ve rokoko etkilerini çok belirgin hale getirmiştir (Okumuş, 2016, s. 20). Osmanlı sanatında

barok dönem Lale Devri'ni izleyen ve II. Mahmud dönemine kadar uzanan bir üslup dönemidir. Barok üslubu, rokoko bezeme üslubundan ayırmak zordur. Çünkü her iki üslubun kullandığı motifler birbirine benzerdir.

Barok sözcüğü Portekizce Baroccco'dan gelir. Anlamı muntazam olmayan incilerdir. Barok üslupta bütün formlar şişirilmiş çıkıntılar haline gelmekte ve yüzeyler girintili ve çıkıntılı biçimde düzenlenmektedir. Bu üslup önce mimaride sonra heykelde görülmesine rağmen barok eğilimi önce Michelangelo'nun şişkin formlu heykellerinde gözlemlenmiştir. Barokta heykel ile mimari yapı birbirine tamamen kaynaşmış olarak görülür (Turani, 1993, s. 20).

Barok üslup, klasiğin sağlam, açık ve kesin hatlı formlarının gevşemesi ve biçimlerinin bir kompozisyon içinde erimesi ve birbirleriyle kaynaşmasıdır. Klasiğin sakin ve duruk figürü, barokta hareketlenmekte ve sükûn gürültüye dönüşmektedir. Klasik eser bazı prensiplere ve kaidelere bağlıdır. Barok ise bu kaide ve prensipleri reddeder. O kişisel, acayip biçimlere, bir defalık olana, insanı şaşırtan şeylere ve etkilere önem verir (Turani, 1979, s. 390). Barok genellikle hareketi arar. Bu iklimin sanatçısı gözü hareket halinde bulundurmak için eserine kırık, zikzak, girintili çıkıntılı bir biçim vermek isterken klasik Rönesans sanatçısı bir güven duygusu uyandırmak için kırılışlardan, bükülüşlerden kaçınır, dikey ve yatay çizgileri belirtir, eserine bakan kişiyi yormamak için simetrik durumlara dikkat eder. Klasik sanatçı sadeliği, anlaşılır ararken Barok sanatçı için gerekli olan geçici anların yakalanmasıdır. Barok tasvirde, çizginin yerini renk geçişleri, açıklığın yerini belirsizliğin alması her şeyin gölge içinde boğulması bundandır (Yetkin, 1977, s. 12). Barok mimaride ve süslemesinde; sütun, paye, korniş, alınlık gibi duvar yüzeyinden dışa taşan öğeler orta bölümü yanlara göre daha üstün kılacak şekilde cepheye yerleştirilmiştir. Barok üsluptaki süslemeler akla gelebilen her kıyıyı ve köşeyi tamamen doldurur. Özellikle iki yüzeyin birleştiği noktalar ve köşeler yapının yüzeyi kesintisiz devam ediyormuş izlenimi uyandırsın diye bu tip süslerle gizlenmiştir (Conti, s. 18).

Osmanlı barok çağında, klasik motifler yerine akant yaprakları, deniz tarağı, istiridye ve benzeri yabancı motiflerin yanında bereket boynuzu, kenger yaprakları, girland, fiyonk, C ve S kıvrımları gibi motifler de kullanılmıştır. Natürmortlar da yine bu dönem tezyinatının vazgeçilmezlerindendir. 18. yüzyıl başlarından itibaren bu motiflere, çiçek dolu vazolar, meyve çanakları, devrilmiş şekilde tasvir edilen sepetler, karpuzlar, av sahneleri ve yırtıcı hayvanlar konu olmuştur. Bu dönem tezyinatında tasvir edilen çiçekler; lale, gül, sümbül, karanfil, menekşe, kasımpatı, papatya, nergis ve mine gibi günlük yaşantıda çevremizde görülen çiçek türleridir. Süslemelerde yoğun bir şekilde altın yaldızın C ve S formlarının istiridye kabuğu motiflerinin şişkin ve kabarık biçimlerinin yer aldığı bu dönemde sanatçılar eserlerine kırık, zikzak, girintili çıkıntılı bir biçim vererek bir hareket sağlamışlardır. Hareketli figürlerin yanında ışık-gölge oyunları da kullanılmıştır (Baysal, 2017, s. 83).

18. yüzyılın sonlarında barok sanatına bir tepki olarak rokoko üslubu doğmuştur. Barok üslubunun fantastik şekilde gelişmiş halidir. Rokoko hafif ve ince bir görünüşe sahip yuvarlaklaştırılmış çizgiler ve özentili biçimlerle oluşturulan bir süsleme anlayışıdır. (Baysal, 2017, s. 84). Kelime anlamı, yapay kaya olan rocaille'den alır. Rocaille mağaraları, bahçeleri, deniz kabuğunun deseni ve şeklinden yola çıkılarak oluşturulan bir süsleme sanatı idi. Önceleri stilin belirleyicisi olarak kullanılırken sonraları bundan esinlenen rokoko ortaya çıkmıştır. Stilin başlangıç noktası kabuğun dalgalı formu, S ve C biçimindeki kıvrımı gibi bir dizi kıvrımlara bürünerek kırılan arklardan meydana gelir. Rokoko sanatçılarının bunlardan çıkardıkları varyasyonlar sayısızdır. Bin bir çeşit tema sonsuz bir oyun içinde birbirleriyle bütünleşir ve çoğalır. Temalarda kullanılan renk genellikle beyaz olmakla beraber daha geç dönemlerde daha soğuk bir tona bürünmüştür. Daha sonra beyazın yerini açık uçuk mavi, uçuk sarı, uçuk pembe gibi başka renkler de almaya başlamıştır. Bunların yanına çok az da olsa altın ve gümüş sınırlar da katılabilir (Conti, s. 14).

Rokoko üslubu Fransa'da XV. Louis döneminde gelişmeye başlamış olduğundan XV. Louis üslubu olarak da bilinmektedir. Osmanlı Devleti'nin Fransa'ya ilk kez bir sürekli elçi gönderdiği ve özellikle Pasarofça Antlaşması'ndan sonra Avrupa'dan bir şeyler almak gerektiğinin düşünüldüğü dönemde Türkiye'ye girişi, Fransa'dan gelen hediyeler ve çağrılan teknisyenlerle başlamıştır. Barok üslup genel olarak mimariyi, rokoko ise bezemeyi tanımlamak için kullanılır. Rokoko üslubun halkın günlük yaşamına karışmasını I. Mahmud dönemine (1730-1754) rastlamaktadır (Kuban, 1994, s. 339). Rokoko ve barok Osmanlı sanat kültürünün bir tür nesnelleşmesi ve toplum yaşamındaki dış dünyaya açılmaya karar veren eğilimlerin dışa vurması demektir. Bu Türk-İslâm toplum yapısında ilk ve en büyük Batılılaşma akımıdır (Kuban, 1994, s. 65).

Rokoko üslubunun başlıca bezeme unsurları; kemer biçimleri ve onları oluşturan eğrisel öğeler, stilize akant yaprakları, kartuşlar, deniztarakları, şeritler, kıvrımlı biçimlerdir. Şeritlerle ya da silmelerle oluşturulan ve bazen düz çubuklarla birleşen S ve C eğrilerinden oluşan kemer biçimleridir. Kartuşlar ise genellikle eğri yüzlü eliptik bir madalyonla onu çerçeveleyen ve yine S ve C biçimlerine sokulmuş yapraklardan oluşan kartuş, kemer alınlarını, çeşme aynalarını ve yüzeyleri süsleyen bir bezeme öğesidir. Rokokoya 18. yüzyıl İstanbul'unun Lale Devri'nden sonraki bezeme üslubu olarak bakmak gerekir. Bu üslup barok etkilerle birlikte III. Selim ve II. Mahmud dönemlerinde de etkisini sürdürmüşse de o dönemde ampir üslubu olarak başka bir görünüme bürünmüştür (Kuban, 1994, s. 340).

Fransa'da Napolyon döneminde ortaya çıkan neoklasik üslup, ampir üslup olarak bilinmektedir. Ampir üslup Fransa'da 1800-1830 arası yıllarında etkin olmuş Osmanlı İmparatorluğu'nda 20. yüzyılın başlarına kadar izlerini sürmüştür. Ampir üslubunda Antik

Yunan ve Roma biçimleri yalınlaştırılmıştır. Bezeme kendinden önceki barok ve rokoko üsluplarına göre daha sınırlı kullanılmış, öğeler birbirinden ayrı, tek tek işlenmiştir ve simgesel öğelerdir (Ödekan, 1993, s. 247).

19. yüzyılın ilk yarısında bütün Avrupa'ya yayılan ampir üslubu 18. yüzyıl başlarında önce bezemelerde kendini göstermiş daha sonra mimaride hâkim olmuştur. 19. yüzyıl başlarında başlayan bu akımın II. Mahmud döneminde geliştiği söylenebilir. Türk Ampiri 1808'den 1874'e kadar devam etmiştir. Ancak bu Avrupa ampirinde bulunan üsluplaşmış hayvan ve insan suretlerinin bulunmadığı farklı bir üsluptur. Canlı figürler yerine çiçek ve yapraklar konularak tamamen bir Türk üslubu ortaya çıkmıştır. Bu devrede hem renkler hem de motifler değişmiştir. Çiçek demetleri, çiçek sepetleri, kurdeleler ve aşırı yüzeyden fırlayan kenger yapraklarından oluşur. Uygulamalarda siyah ve gri renkler ağırlık kazanır (Baysal, 2017, s. 86).

Ampir üslubu II. Mahmud zamanında bazı yabancı mimarlar ve Avrupa'dan gelen resim ve eşyalarla İstanbul'a gelmiştir. Bu dönemde Türkler birçok sanat eşyalarını ve bazı mimari eserleri bu üslupta yapmışlardır (Arseven, 1975, s. 62). Bezeme öğelerinde askerlikle ilgili biçimler, özellikle Fransız devrimcilerinin yakalarına taktıkları rozet, kargı, top, meşale gibi öğelerdir. Bunların yanı sıra gülbezek, aylama askı, defne dalı, baklava gibi biçimler de bezeme programında yer alır. Osmanlı mimarlığında kılıç, bayrak demetleri, müzik aletleri, vazo içinde çiçek, uçları sivriltilmiş akantus yaprakları, tüy, perde gibi öğeler vardır. Akantus yaprakları yaprakla tüy arası bir motife dönüşür. Kimi yerde de tepeliklerde yelpaze gibi açılırlar ve ortadaki motifin yükselmesiyle üçgen alınlık biçimini alırlar. Bezeme hayvan ve insan yerine bitkisel kökenlidir. S ve C ler de yaprak biçiminde şekillenir (Ödekan, 1993, s. 248).

Karşılaştırma ve Sonuç

Osmanlı Devleti değişen dünya şartlarına cevap bulabilmek adına gözlerini çevirdiği Batı dünyasının etkisinde kalmış ve beraberinde yeni ve değişik diyebileceğimiz birçok etkinlik Osmanlı siyasetinde ve sosyal hayatında kendine yer bulmuştur. Bu alanlar çeşitli olduğu gibi sanat alanını incelediğimiz çalışmada Osmanlı sanatının 19. yüzyılda yabancısı olduğu akımları kendi potasında eritip kabul ettiğini görmekteyiz. Bu sanat akımları Avrupa'da olduğu gibi Osmanlı Devleti'nin de iç dinamiklerinin değişmesi sonucu ortaya çıkmış veya kendini kabul ettirmiştir. Özellikle II. Mahmud dönemi Osmanlı sosyal ve siyasi hayatının birçok yeniliğe şahit olduğu bir dönemdir. II. Mahmud, Osmanlı bürokrasisini şubelere ayırmış, memurlara düzenli maaş bağlamıştır. Memur kadrosunu geliştirmek adına yeni okullar kurmuş, eğitim için yurtdışına göndermiştir. Bütün bu gelişmeler yazışmalarına da yansımıştır. Osmanlı belgeleri sadeleştirilip pratik hale getirilirken, tüm rükün ve şartları eksiksiz taşıyan

nâme-i hümâyun belgelerinde bir değişiklik olmamıştır. Yabancı bir devletin hükümdarına gönderilen sıradan bir mektup olmaktan uzak bir anlayışa sahip olan bu padişah mektupları dönemlerinin sanat akımlarını tezyinlerinde taşımaktadır. Hem Osmanlı Devleti'nin göndermiş olduğu nâme-i hümâyûnlar hem de yabancı devletlerin Osmanlı Devleti'ne gönderdiği nâmeler devirlerinin sanat akımlarının etkisinde süslenmiştir. II. Mahmud dönemi yenileşmenin ve bu sanat akımlarının etkilerinin gözlemlenebildiği bir dönemdir.

Doğu'dan gelen nameler saz üslubunda tezhiplenmiştir. Osmanlı Devleti bu üslubun en güzel örneklerini 16. yüzyılda vermişti. Saz üslubu Osmanlı sanatının yaygın bir bezeme üslubudur. Bu üslubu Kanuni döneminde eserler vermiş olan ressam Şah Kulu başlatmıştır. Bu üslup 18. yüzyılda Ali Üsküdâri gibi bazı lâke ustalarının eserlerinde yeniden yorumlanmış ve 19. yüzyıl içlerine değin, özellikle kıvrık yaprak motifleriyle sürekliliğini ve yaygınlığını devam ettirmiştir (Mahir, 1988, s. 33). Saz üslubu zemini boyanmamış kağıtlar üzerine siyah mürekkep ve fırça ile yapılan resimleri ifade eder. İri, kıvrık ve sivri uçlu dilimleri olan üsluba çekilmiş yaprak ve çiçek motifleri, hayal mahsulü çeşitli orman hayvanları ve periler bu üslubun konularını meydana getirir (Derman & Duran, 2010, s. 283). Saz üslubunun en çarpıcı özelliği ise aharlı kâğıt üzerine sadece altın ve is mürekkebi kullanılarak işlenen hareketli desenlerden meydana gelmesidir. Zengin yaprak ve hatayi motifleri hareket ve derinlik sağlayan kalın çekilmiş çizgilerle beraber büyük bir ustalıkla gözle seçilemeyecek kadar ince çekilmiş hatlar da görülür (Derman & Duran, 2010, s. 284). İran'dan II. Mahmud'a gönderilen nâmelerde bu üslubun özelliklerini görmek mümkündür (Resim 4, Çizim 1).

Lale Devri'nde başlayan üslupsal değişim eğilimi, 18. yüzyıl ortalarında rokoko ve barokun ve ardından II. Mahmud döneminde ampirin Osmanlı'ya gelmesiyle devam etmiştir. Osmanlı'nın Batı'nın tarz ve tekniklerinden bilerek ve isteyerek yararlanma girişiminde bulunması özellikle mimarlık alanında Batı üsluplarının Osmanlı'ya kolaylıkla girmesine yol açmıştır. II. Mahmud döneminin ampir üslubunu aksettiren İstanbul'daki en belirgin eser, mimar Balyanlar tarafından yapılan Divanyolu caddesinin kenarındaki II. Mahmud'un türbesidir. Sütun başlıklarında volütler arasında deniz kabuğu ve palmet dizgisi yer alır. Saçak kornişinde çapraz kılıçlı bir zafer simgesi ve aralarında gülbezek yaprak örgesi vardır (Resim 14).

Resim 14: II. Mahmud Türbesi Ampir üslubundaki mimari süslemeleri

Ampir üslubu II. Mahmud dönemi mimari yapılarında kurdele ve akantus yaprakları olarak görmek mümkündür. Özellikle akantus yapraklarıyla yapılan formlar kimi yerde tepeliklerde yelpaze gibi açılır ve ortadaki motifin yükselmesiyle üçgen alınlık formunu almıştır (Resim 15, 16). Avrupa'dan gönderilen nâmelerde (Resim 7, 8, 9, 10) gördüğümüz akantus yapraklarını, C ve S kıvrımlı tasarımları çoğu kez Osmanlı mimarisinde ve kitap sanatlarındaki tezyinat örneklerinde görmek mümkündür (Resim 15, 16, 17).

Resim 15: Topkapı Sarayı Kubbealtı tamir kitabesi

Resim 16: II. Mahmud'un Topkapı Sarayı Bâbü's-selâm üzerinde yer alan tuğrası

Resim 17: Dîvân, Pertev Paşa (SK, Y.B., nr. 2340) unvan sayfası tezhibi

Kaynakça

Aktan, A. (1995). *Osmanlı paleografyası ve siyasi yazışmalar*. İstanbul: Osmanlılar İlim ve İrfan Vakfı.

Akyıldız, A. (1993). *Tanzimat dönemi Osmanlı merkez teşkilatında reform (1836-1856).* İstanbul: Eren Yayıncılık.

Alparslan, A. (1994). Divanî. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt IX., s. 445-446).

Arseven, C. E. (1975). Ampir üslubu. *Sanat Ansiklopedisi* içinde (Cilt I). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Baysal, A. F. (2017). *Türk tezyinat sanatında kalem işleri.* Konya: Palet Yayınları.

Bozkurt, N. (2004). Mektup. *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 29) içinde.

Conti, F. (tarih yok). *Barok sanatını tanıyalım*. (S. Turunç, Çev.) İstanbul: İnkılap ve Aka Kitapevleri.

Conti, F. (tarih yok). *Rokoko sanatını tanıyalım.* (E. Soley, Çev.) İstanbul: İnkılap Kitabevi.

Derman, F. Ç., & Duran, G. (2010). Şahkulu. *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 38) içinde

Durmuş, İ. (2004). Mektup. *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 29). içinde

Gök, N. (2008). Osmanlı beratları kapsamında diplomatika ilmi ve ilmi inşâ. *Selçuk* Üniversitesi *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*(20), 731-746.

Karal, E. Z. (2011). *Osmanlı tarihi* (Cilt V). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Kuban, D. (1982). Osmanlı mimarisinde barok ve rokoko. *Türk ve İslam Sanatı Üzerine Denemeler.* içinde Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Kuban, D. (1994). Rokoko. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (Cilt VI). içinde İstanbul: Tarih Vakfı.

Kuzucu, S., & Çıtırık, H. (2016). Osmanlı tarih yazımında önemli bir kaynak: Nâme-i Hümâyûn defterleri ve 4 Numaralı Nâme-i Hümâyûn Defterinin Belge Özetleri. *OTAM*, 145-166.

Kütükoğlu, M. S. (1989). XVIII. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Fevkalâde elçilerin ağırlanması. *Türk Kültürü Araştırmaları Prof. Dr. İsmail Ercüment Kuran'a Armağan.* içinde Ankara.

Kütükoğlu, M. S. (1994). *Osmanlı belgelerinin dili (Diplomatik).* İstanbul: Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı.

Mahir, B. (1988, Şubat). Kanuni döneminde yaratılmış yaygın bezeme üslubu saz yolu. *Türkiyemiz* (54), s. 28-37.

Okumuş, A. (2016). *Türk süsleme sanatlarında barok ve rokoko.* İstanbul: İlke Basın Yayım.

Onbin *yıllık iran medeniyeti ikibin* yıllık ortak miras. (2010). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Ortaylı, İ. (1983). İmparatorluğun *en uzun yüzyılı.* İstanbul: Hil Yayınları.

Ödekan, A. (1993). Ampir üslubu. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (Cilt I). içinde İstanbul: Tarih Vakfı.

Renda, G. (1977). Osmanlı İmparatorluğunda Batıya yöneliş ve Batıyla ilişkiler. *Batılılaşma Döneminde Türk Resim Sanatı (1700-1850).* içinde Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Reychman, J., & Zajaczkowski, A. (1993). *Osmanlı-Türk diplomatikası el kitabı.* (M. F. Atay, Çev.) İstanbul: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı.

Soliman *Le Magnifique.* (1990). Paris: Ministere des Affaires Etrangeres.

Turani, A. (1979). *Dünya sanat tarihi.* Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Turani, A. (1979). Osmanlı İmparatorluğu›nda Batı›ya dönüş. A. Turani içinde, *Dünya Sanat Tarihi.* Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Turani, A. (1993). *Sanat terimleri sözlüğü.* İstanbul: Remzi Kitabevi.

Ünal, U. (Dü.). (2013). *Kırım Hanlarına nâme-i hümayun (2 Numaralı Name Defteri).* İstanbul: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü.

Yalçınkaya, M. A. (2010). II. Mahmud Dönemi Osmanlı diplomasisi. (C. Yılmaz Ed.), *II. Mahmud Yeniden Yapılanma Sürecinde İstanbul* içinde. İstanbul: Seçil Ofsit.

Yetkin, S. K. (1977). *Barok sanat.* İstanbul: Cem Yayınevi.

Yılmaz, G. Ö. (2014). *Elçiye zeval olmaz.* İstanbul: Remzi Kitabevi.

Erken Dönem Orta Asya Mihrapları ve Bezemeleri

Muhlisahon Rustamova*

Öz: Orta Asya İslâm ile VIII. yüzyılın sonunda tanışmıştır. Arap halifeler Orta Asya'ya ilk gittikleri dönemlerde bölgede var olan tapınakları câmiye dönüştürmüş ve Ulucâmiler inşa etmişlerdir. Ancak erken dönem Ulucâmileri günümüze kadar ulaşmamıştır. Bununla birlikte IX. yüzyıldan itibaren Sâmânî ve Karahanlı devrinde Orta Asya'nın merkez şehirlerinde birçok câmi inşa edilmeye devam ettiği ve câmilerin zengin süslemeli mihrapları olduğuna dair yazılı kaynaklar mevcuttur. Erken dönem câmileri genel olarak bölgede çok bulunan topraktan yapılma kerpiç malzemeden inşa edilmiştir. Bu sebepten dolayı insan kaynaklı ve doğal afetlerden dolayı erken dönem kerpiç malzemeden yapılan câmiler günümüze ulaşmamıştır. Bununla birlikte câmi unsuru olan ve kerpiç, alçı, ahşap ve tuğla malzemelerinden yapılan mihraplardan bir kısmı yerel halk tarafından bir şekilde korunmuş, günümüze kadar ulaştırılmıştır. Bu mihrab ve mihrab fragmanları XIX. yüzyıldan itibaren yapılan arkeolojik ve bölge araştırmaları sonucunda farklı yerleşim yerlerinde tespit edilmiş ve bulundukları yerlerden alınarak müzelerde koruma altına alınmıştır. Mihraplar incelendiğinde sade üsluptan başlayıp olgunlaşma evresini tamamlayan gelişim süresi gözlemlenmiştir. Örneğin kerpiç malzemeden yapılan sade nişin iç kısmı farklı renkler ile boyanmışken, daha sonra yapılan bir başka mihrabın nişinin üst kısmına alınlık yapılmış ve alçı oyma tekniği ile bitkisel ve geometrik süslemeler uygulanmıştır. Bir başka mihrab kendisinden öncekilere nazaran daha büyük ölçülerde yapılmış ve niş, sütunçeler, alınlık ve birkaç silmeden oluşan bordürlü yapılmıştır. Mihraplarda niş ile alınlığın arasında ve kenarlardaki silmelerin içine kûfi karakterli yazılar eklenmiştir. Kûfî yazılar bitkisel rumi yaprakları ile birlikte uygulanmıştır. Mihrapların üzerinde yazılan kitabelerde ayetler ve hadisten bölümler tespit edilmiştir. Mihrapların uzun ömürlü olması için X. yüzyıldan itibaren ahşap ve tuğla malzeme ile yapılmaya başlandığı gözlemlenmiştir. Erken dönem mihraplar İslâm Sanatının gelişim sürecini anlamamız bakımından önemli bir yere sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Orta Asya, Mihrab, Karahanlı, Cami, Özbekistan, Ahşap, Alçı Oyma Sanatı..

* Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları, Doktora Programı.
İletişim: muhliska@gmail.com

Giriş

Orta Asya coğrafyası doğuda Çin, Kuzey'de Rusya, Güneyde İran, Batıda Hazar Denizi ile meydana gelen sınırların içinde bulunan geniş bir bölge olup, asırlar boyunca birçok farklı hükümdarlıklara ev sahipliği yapmıştır. Bununla birlikte Büyük İpek Yolu'nun Orta Asya'dan geçmesi bölgeyi ekonomik, dini, askeri ve medeni açıdan önemli kılmıştır. Bu sebeplerin sonucunda Orta Asya'da farklı inançlara mensup topluluklar oluşumuna zemin hazırlanmıştır. Bu toplulukların inşa ettikleri büyük kentlerin merkezine tapınaklar yapılmıştır. Tapınakların günümüze ulaşan kalıntılarının mimarisi araştırıldığında, yapının merkezinde girintili ve süslemeli nişler tespit edilmiştir. Bu nişlerin bir sunak yeri, tanrıya yönelme yeri, tapınağın merkezini belirleme yeri gibi fonksiyonları vardı. VIII. yüzyıldan itibaren Orta Asya İslâm dini ile tanışmasıyla birlikte bölgede inançsal değişim ve dönüşüm söz konusu olmuştur. Orta Asya'da inşa edilen erken dönem cami ve mescitlerin kıble yönünde olan duvarının merkea zine girintili nişli mihrab elemanı yapıldığına dair kalıntılar tespit edilmiştir. Mihrab, zamanla cami ve mescitlerde vazgeçilmez yapı elemanı olmuş ve sürekli geliştirilmiş, XI. yüzyıldan itibaren tam teşekküllü klasik mihrab şeklini almıştır.

Mihrabın Yapıdaki Yeri

Mihrab, cami, mescid, namazgâh, türbe, kervansaray, medrese, köşk gibi yapılarda kıble olarak tanımlanan Mekke yönünü gösteren bölme, oyuk, niş ve girinti anlamına gelen mimari elemandır (Esat, 1965, s. 1347).

Mihrab Arapçadaki *harb* kelimesinden türemiş olup savaş, çatışma anlamına gelir. Mihrab kelimesi mecazi anlamda Müslümanların fânî dünyanın isteklerine karşı nefsi ile olan mücadelenin yapıldığı muharebe yeridir (Doğanay, 2017, s. 76). Mihrab Kur'ân-ı Kerîm'de Ali İmran 3 / 37, 39; Meryem 19 / 11; Sad 38 / 21 ve Sebe 34 / 13 surelerinde geçmektedir. Bunun dışında mihrab konusu hadis ve Arap şiirlerinde de bahsedilmiştir (Yurdakul, 2006, s. 8). Mihrab için farklı ülkelerde *kıble-nümâ* (Doğanay, 2017, s. 76) ile *Nakş–ı Nigâr* da denilmektedir (Nozilov, 2005, s. 67).

Dinî ve sivil mimaride niş ve mihrabın kökeni hakkındaki bilgiler tartışmalıdır. Ku'ân-ı Kerîm'de Kudüs'te bulunan surların birinde Davud Mihrabı denen bir yapı hakında ayet mevcuttur. Yapı tamamen taş malzemeden inşa edilmiştir. Mihrab olduğu düşünülen girinti surun yaklaşık 4 metre yüksekliğinde, 2.5 metre genişliğinde inşa edilmiştir. Bu açıklığın tepesinde mihrab adında bir yapı bulunmaktadır. Bu yapı hakkında Kur'ân-ı Kerîm'de "Düşmanların Mihraba tırmandığı haberi sana ulaştı mı?" (Sad, 38/21). şeklinde ayet mevcuttur.

Bununla birlikte Orta Asya'da İslâm öncesi var olan inançlara sahip olan halkların mabetlerinin merkezlerinde de sunak ve tapınak maksadıyla yapılan girintili nişler kullanılmış-

tır. Bölgede yapılan arkeolojik çalışmalarda Orta Asya'da İslam öncesi yapılan tapınakların merkezinde girintili niş kalıntıları bulunmuştur. Bu nişler kutsal mekân ve sunak olarak kullanıldığı düşünülmektedir.

Örneğin Zerdüşt olan Batı Göktürklerin Toprak-Kale (M. S. I-IV. yy) ve Pencikent (M. S. V-VI. yy) adındaki tapınaklarında, Karluk Türklerinin ateş tapınaklarında (M. S. VII. yy) yapılan arkeolojik kazılarda sivri ve yuvarlak şeklinde girintili niş kalıntıları tespit edilmiştir (Belyayeva, 2011, s. 30-47). Nişler toprak ve ahşap malzemeden inşa edilmiştir. Bununla birlikte nişlerin iç kısımlarına ve yan tarafları renkli kök boyalar ile insan ve bitkisel süslemeler tasvir edilmiştir.

Görüldüğü gibi mihrab mimarisi Zerdüşt, Budist tapınaklarının yanı sıra, Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman ibadethanelerinde de kullanılmaya devam eden bir yapı elemanıdır. Ancak burada belirtilmesi gereken önemli husus tapınak ve ibadethanelerdeki niş, apsis ve mihrab ibadet etmek için yönelen yer olmakla birlikte, şekil ve işlev olarak birbirinden farklı olmuştur (Doğanay, 2017, s. 77).

Erken dönem İslâm mimarisinde cami ve mescitlerde mihrab yapımına sıcak bakılmıyordu. Cami ve mescitlerin kıble yönünü belirlemek amacıyla sadece kırmızı çizgi veya taş kullanılıyordu. VIII. yüzyıldan itibaren İslâm'ın farklı coğrafyalara yayılmasından dolayı, çeşitli kültürler ile etkileşim içinde olmuş ve bu dini mimaride kendini yansıtmıştır. Bu gelişimlerden biri mihrab olmuştur. Mihrabın İslâm mimarisinde sembolik anlam kazanmıştır ve uhrevî dünyaya açılan bir geçidi, Allah'a yönelen bir kapıyı temsil eden mimari unsur haline gelmiştir.

Erken Dönem Orta Asya Camileri

Orta Asya'ya VIII. yüzyıldan itibaren gelmeye başlayan Emevi Halifeleri fethettikleri topraklarda (Brentjes, 1995, s. 1005) bulunan tapınakları camiye dönüştürmüş ve aynı zamanda Mescid-i Nebevi planında birçok Ulucâmiler inşa etmişlerdir. Dolayısıyla Orta Asya'da farklı tipolojide birçok cami yapılmıştır. Emeviler'den sonra bölgeye hükmeden Abbasiler, Sâmânî ve Karahanlıların da Orta Asya'ya birçok cami inşa ettiklerine dair kaynaklar ve kalıntılar günümüze ulaşmıştır.

Örneğin Mukaddesi Serahs'ta bir Ulucâmi ve Merv'de bazı kısımları beyaz mermer malzemeden yapılan iki Ulucâmi olduğunu söylemiştir (Mukaddasi, 1994, s. 273). Günümüzde Merv'de bir Ulucâminin kalıntıları bulunmuştur. (Şekil. 1) Narşahi Buhara'ya bağlı olan Kermine adındaki köyde, yine Buhara ile Semerkant arasında dağlık olan bölgede yerleşen Nur adındaki köyde, Tavasiye adındaki köyde (Narşahi, 2013, s. 18-19), İskicet şehrinde (Narşahi, 2013, s. 22), Sarğ adındaki köyde, Zendene köyünde, Efşene köyünde

(Narşahi, 2013, s. 24), Beykent şehrinde Ulucâmiler olduğunu bahsetmiştir (Narşahi, 2013, s. 30). Bununla birlikte Farab şehrinde tamamen tuğladan inşa edilen ve ahşap malzeme kullanılmayan bir cami olduğunu söylemiştir (Narşahi, 2013, s. 32). Ulucâmi kalıntıları Semerkant, Taraz ve Özkent gibi şehirlerde de bulunmuştur. (Şekil. 2-3), (Fotoğraf. 1) Erken dönem camilerinin planına bakıldığında kıble yönündeki duvarda girintili nişli mihrab izi görülmüştür. Dolayısıyla Orta Asya'da inşa edilen erken dönem camilerde mihrab elemanı ilk dönemlerden itibaren kullanılmaya başlamıştır.

Narşahi'nın eserinden anlaşıldığına göre erken dönem camileri genel olarak ahşap ve kerpiç malzemeden inşa edilmiş olup, tuğla malzemeden inşa edilen camiler ender olduğu için tuğla camiye dikkat çekmiştir. Demek ki erken dönemdeki birçok cami kerpiç malzemeden yapılmış ve dayanıksız malzemeden oluştuğundan dolayı erken dönem camilerin çoğu günümüze ulaşmamıştır. Erken dönem camilerin bulunduğu mekanlarda gerçekleştirilen arkeolojik kazılarda fragmanlar halinde mihrab örnekleri bulunmuştur. Bu bulgular erken dönem mihrab mimarisinin gelişim sürecinin anlamak bakımından önemli bir yere sahiptir. Elde edilen mihraplar, Orta Asya'da mihrab mimarisinin asırlar içinde gelişimini yansıtmaktadır. Örneğin sade nişli hücreden, birçok farklı elamanları oluşturan dikdörtgen mihraba kadar şekillenme süreci izlenmektedir. IX. yüzyıldan itibaren dikdörtgen bir çerçeve ile sınırlandırılan mihrapta niş, sütunçe, kavsara, kemer, köselikler, tepelik, kenar bordürleri, alınlık ve kaide gibi elamanlar yapılmıştır (Bakırer, 2000, s. 28). Erken dönem mihraplar toprak, alçı ve ahşap gibi malzemelerden yapılmıştır.

Erken dönem ahşap mihrabı hakkında Narşahi, Buhara'da Nasr b. İbrahim Tamgaç Buğra Karahan'ın şehre yaptırdığı cami için Semerkant'lı ustalara oyma tekniğinde nakşedilmiş bir mihrab, maksure ve minber sipariş ettirdiğinden bahsetmiştir. Bununla birlikte yine Buhara'da bulunan Namazgah Camii'nin güzel mihrabı olduğundan bahsetmiştir (Narşahi, 2013, s. 78, 80).

Günümüze Ulaşan Mihraplar

Afrasiyâb Müzesi'ndeki Mihrab VIII. yy.

Afrasiyâb günümüzdeki Semerkant şehrinin eski adıdır. Semerkant'ın en tepelik kısmında bulunan vaha asırlar boyu şehrin merkezi olarak kabul edilmiş ve kutsal mekân olarak sayılmıştır. Bu inanç İslâm dininin bölgeye hâkim olmasından sonra da devam etmiş ve eski kalıntıların olduğu yerlere mescit, cami ve köşk inşa edilmiştir. Erken devir İslâm mimarisini araştıran V.V. Bartold 1904 yıllarında Afrasiyâp'ta arkeolojik kazılar gerçekleştirdiği sırada üst kısmı günümüze ulaşmayan bir mihrab kalıntısı bulmuştur (Grigoryev, 1940, s. 24). Bartold mihraba Afrasiyâb adını vermiştir.

Mihrab incelendiğinde dikdörtgen çerçeveli ve dikdörtgen nişli olduğu tespit edilmiştir. Mihrab kerpiç malzemeden yapılmış, üzeri ince sıvı ile kaplanmıştır. Günümüze ulaşan mihrabın ölçüleri 60 x 40 cm'dir. Mihrabın iki yanında topraktan yapılmış, düzgün olmayan sade sütunçeler mevcuttur. Mihrabı süslemede sadece kök boyalar kullanılmıştır. Mihrabın nişinin beyaz renk ile boyandığı, beyaz fon üzerine bordo, kahverengi ve siyah renkler ile süsleme yapıldığına dair izler mevcuttur. Mihrab Orta Asya'da erken dönem ibadethanelerin inşa tekniği, süsleme özellikleri ve gelişimini yansıtması bakımından önemli bir yapı elemanıdır. (Fotoğraf. 2)

Peykent Mihrabı IX. yy.

Buhara şehrine yakın olan Peykent (Beykent) adındaki kasabada gerçekleştirilen arkeolojik çalışmalarda bir caminin mihrab fragmanı bulunmuştur. Mihraba Peykent şehrinin adı verilmiştir. Eser günümüzde Peykent Tarih Müzesi'nde sergilenmektedir. İbn Havkal eserinde Peykent şehrin merkezinde bulunan Ulucâminin mihrabını hayranlıkla övmüş ve bunun gibi zengin süslemeli mihrabın Mâverâünnehir'de benzeri olmadığını iddia etmiştir (Havkal, 2011, s. 49).

Günümüze ulaşan mihrab parçası dikdörtgen çerçeveli, üç dilimli nişli ve dikdörtgen alınlıktan oluşan bir yapı elemanıdır. Mihrab kerpiçten yapılmış olup, üzeri yoğun alçı ile kaplanmıştır. Alçı üzerinde uygulanan süslemeler eğri kesim ile baskı tekniğinde yapılmıştır. Mihrab kemerinin iki köşesinde birbirine geçen bağın arasına kalp şeklindeki süsleme uygulanmıştır. Üç dilimli nişin üzerinde enine dikdörtgen şeklide yapılan çerçevenin içine kûfî karakterli yazı mevcuttur. Harflerin baş kısımlarına rumi tepeliklerinden oluşan bitkisel süslemeler eklenmiştir. Yazıda "*el–mülkü lillâh, el- 'azemetü lillâh*" kelimeleri okunabilmiştir. Kitabenin üzerindeki dikdörtgen çerçevede sekiz köşeli geometrik şeklin merkezinde rozet mevcuttur. Kabartma şeklinde yapılan rozetin yüzeyine baskı tekniği ile küçük boyutlu birkaç altıgen şekiller uygulanmıştır. Rozetin etrafı kare, baklava, daire gibi geometrik şekiller ile rumi motiflerden oluşan süslemeler ile kaplanmıştır. Mihrabın köşeliklerine baklava ile rumi tepeliğinin art arda oluştuğu atlama tekniğinde süsleme yapılmış ve ince bordür ile tamamlanmıştır. Peykent mihrabı erken dönem mihraplarının en zarif örneği olmakla birlikte, mihrabın şekillenmeye başlaması ve yazı karakterinin eklenmesi bakımından önemlidir. (Fotoğraf. 3)

Afrasiyâb Köşkü'ndeki Mihrab X. yy.

Afrasiyâb bölgesinde Karahanlı Köşkü olduğu düşünülen yapı kalıntısındaki bir odada, arkeolojik kazılar sırasında mihrab olduğu düşünülen, yoğun bitkisel süslemeli, 40 x 70 cm. ölçülerinde dikdörtgen bir niş bulunmuştur. Mihrab dikdörtgen çerçeveli, sivri kemerli teknikte yapılmış olup, köşelerine kumsaati şeklinde kaidesi olan sütunçeler yapılmıştır (Nozi-

lov, 2005, s. 90). Mihrapta içten dışa doğru beş adet alçı oymalı bordür yapılmıştır. Mihrabın nişinin merkezinde uzun zarif saç örgüsünü andıran kıvrak dal ve onun etrafı ile üzerinde içe ve dışa dönük şekilde kıvrak rumi bitkisel motiflerden oluşan süslemeler büyütme tekd niğinde çoğaltılarak yapılmıştır. Mihrabın bordürleri kafes, daire, baklava, kare gibi geos metrik süslemeler ile kaplanmış, süslemeler baskı tekniğinde yapılmıştır. (Şekil. 4) Afrasiyâb Köşkü'nün kalıntılarında bulunan bu parça sivil mimaride uygulanan erken dönem mihrab örneğidir. (Veyerman, Lavrov, 1969, s. 60).

Şir Kebir Mihrabı IX-X. yy.

Şir Kebir Mihrabı Türkmenistan'ın Dehistan şehrine bağlı Misrian kentindedir. Misrian şehrinde VIII – IX. yüzyıllara ait olan Şir Kebir adında kare planlı bir türbe kalıntısı günümüze ulaşmıştır (Karrıyev, 1999, s. 10). Türbenin kıble yönünde bulunan duvarında bir mihrab mevcuttur. Şir Kebir Mihrabının büyük kısmı sağlam bir şekilde günümüze ulaşmıştır. (Fotoğraf. 4)

Mihrab dikdörtgen çerçeve, çifte sivri kemerli niş, alınlık ve dendanlı kavsaradan oluşmaktadır. Mihrabın içinde bulunan küçük niş üç dilimli niş tekniğinde, ikinci niş sivri kemer tekniğinde yapılmıştır. Nişin iki yanında sütunçeler mevcuttur. Sütunçelerin dışında yine iki adet sütun mevcuttur. Nişe yakın olan sütunçelerin başlığı yoktur, dıştaki sütunların vazo biçiminde başlıkları vardır ve kavsarayı taşımaktadır. Sivri kemerli nişin alınlığında kûfî karakterli yazı kuşağı vardır, bununla birlikte nişin üzerinde bir sıra kûfî karakterli yazı kuşağı yapılmıştır. Yazı kuşağının üzerinde çiçek ve yapraklardan meydana gelen yoğun alçı süsleme mevcuttur. Mihrabın kavsarası dendanlı şekilde yapılmıştır. (Fotoğraf. 5)

Mihrapta eğri kesim alçı ile baskı tekniği uygulanmıştır. Eserin nişindeki süslemelerin çoğu dökülmüştür. Bununla birlikte özellikle iç kısımdaki üç dilimli nişin etrafındaki süslemelerden yola çıkarak nişin iç kısmının bitkisel süslemeler ile kaplandığı anlaşılmaktadır. Sivri nişin iki yanında yuvarlak daireler içinde rumi tepeliklerini andıran stilize edilmiş bitkisel süslemeler yineleme ve atlama tekniğinde yapılmıştır. Vazo başlıklı sütunların gövdesi çarkıfelek şeklindeki geometrik şekiller ile kaplanmıştır. Mihrab nişinin kemer alınlığı ile kemerin üzerindeki kuşakta uçları rumi motifleri ile biten kûfî yazı karakterleri vardır. Yazı kulağının üzerindeki süslemeler daire içinde uygulanan yaprak ve çiçeklerden oluşmaktadır.

Bu süslemelerden yola çıkan Pugaçenkova mihrab yapımında mahalli üsluptan da yararlanıldığını belitrmiştir. Bu süsleme üslupları ters S, üçgen şekiller, büyük yapraklar ve kıvrak dallardır (Pugaçenkova, 1986, s. 28).

Mihrabta kullanılan alçı ve baskı süslemelerinin yanı sıra kök boya ile renklendirme de yapılmıştır. Alçı oyma ile yapılan süslemeler ve yazılar lacivert, kırmızı ve fıstık yeşili gibi renkler ile boyanmıştır (Veyerman, Lavrov, 1969, s. 213). Mihranın üzerinde bulunan bitkisel süslemeli kûfî kitabesinin okunabilen kısmında besmele kelimesi tespit edilmiştir.

Aşt Mihrabı X-XI. yy.

Aşt Mihrabı günümüzdeki Tacikistan'ın kuzey yönünde bulunan Aşt adındaki taşrada arkeaolojik araştırmalar sırasında bulunmuştur. Taşradaki cami günümüze ulaşmadığı için mihrab bölgenin adını almıştır. Mihrab kerpiç malzemeden yapılmış olup yüzeyi yoğun alçı ile kaplanmıştır. Alçı eğri kesim ile baskı tekniğinde süslenmiştir. Mihrab dikdörtgen çerçeve, dendanlı niş, sivri kemerli kavsara şeklinde yapılmış olup eni 70 cm. derinliği 30 cm. ölçülerindedir (Hmelnitskiy, 1986, s. 29). Mihrapta yoğun bitkisel süslemeler hakimdir. Mihrabın nişi günümüze ulaşmamış ancak, nişin dendanlı olduğuna dair izler mevcuttur. Dendanların iki yanında yoğun şekilde daire içinde uygulanan birbirine bağlantılı zarif rumi süslemeleri mevcuttur. Nişin kenarında köşelik yapılmış olup, yaprak motifleri ile süslenmiştir. Nişin üzerinde sivri kemerli derin kavsara yapılmıştır. Kavsaranın alt merkezinde çapı 22 cm. olan büyük daire şekli, dairenin etrafında on üç adet iri yuvarlak yapraktan oluşan süsleme uygulanmıştır. Dairenin içine baskı tekniği ile çarkıfelek ile çiçeklerden oluşan geometrik ve bitkisel süslemeler uygulanmıştır. Dairenin etrafındaki yaprakların iç kısımları sırasıyla yaprak ve ajur tekniğinde süslenmiştir. Kavsaranın köşelerine bir sıra ajur tekniğinde yapılan geometrik şekilli kuşak ile bir sıra beş adet rumi yapraklardan oluşan bitkisel kuşak yapılmıştır. Süslemeler ulama, katlama ve kaydırma tekniğinde yapılmıştır. Kavsaranın alınlığının sağ tarafında bulunan kûfî yazı günümüze ulaşmıştır. Kûfî yazı rumilerden oluşan bitkisel süslemeler ile birlikte uygulanmıştır. Araştırmacı Hmelnitskiy yazıda Mü'minûn Suresinin 1. ve 2. Ayetlerinin yazılmış olduğunu tespit etmiştir (Hmelnitskiy, 1986, s. 111).

قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَۙ اَلَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَۙ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

1.Müminler kesinlikle kurtuluşa ermiştir. 2. Ki onlar, namazlarında derin bir saygı hali yaşarlar (Mü'minûn, 74/ 1-2).

Aşt mihrabı incelendiğinde şekil olarak klasik mihrabın bir öncüsü olabilir. Mihrapta çerçeve, niş, köşelikler, kavsara ve kitabe gibi unsurlar mevcuttur. Bu unsurlar bir mihrabın ana elamanlarıdır. Dolayasıyla Aşt mihrabı erken dönem klasik mihrabın örneği olması bakımından önemlidir. (Fotoğraf. 6)

'Iydgâh Mihrabı X-XI. yy.

Orta Asya'da en erken dönemli ahşap mihrab günümüzdeki Tacikistan'ın Zerefşan Vadisi'nü de araştırmacı Andreyev tarafınfan 1925 senesinde keşfedilmiş (Filimonov, 1962, s. 267) ve bulunduğu yerden alınıp Duşanbe şehrinde bulunan Bihzat Müzesi'ne taşınmış ve 'Iydgâh adı verilmiştir (Dodhudoyeva, Mukimov, Hughes, 2013, s. 288).

Mihrab kayın ve huş ağacından yapılmış olup ahşabın üzerinde oyma ve kakma tekniği uygulanmıştır. Mihrab dikdörtgen çerçeveli, dikdörtgen nişli, dendanlı ve sivri kemerli

planlıdır. Hmelnitskiy mihrabın ölçülerini almış ve her bölümün altın orana denk şekilde tasarlandığını dile getirmiştir (Hmelnitskiy, 1986, s. 116). Mihrabın ölçüleri 327 x 180 cm'dir. Mihrab nişinin eni 63 cm, derinliği 25 cm, nişinin üzerindeki panonun her yönü 71 cm ölçülerindedir (Pugaçenkova, 1986, s. 23). Nişin iki tarafında sütunçeler mevcuttur, nişin kenarlarında rumi motifli dendanlar yapılmıştır.

Mihrabın nişi, nişinin etrafı, sütunçeler rumi, rumi tepeliği ve yapraklar ile kaplanmıştır. Nişin kenarlarında çarkıfelek şeklinde yapılan farklı geometrik şekiller mevcuttur. Mihraptaki süslemeler yineleme, atlama, ulama, katlama, kaydırma ve serpme (Kılıçkan, 2004, s. 15) üslubunda yapılmıştır. Nişin üzerindeki kare panonun içinde altı kollu sivri ve yuvarlak iki yıldız iç içe yapılmıştır. Yıldızların kenarlarına sivri rumi yapraklar eklenmiştir. Altı kollu geometrik şeklin merkezinde rozet izi vardır, ancak orijinal rozet günümüze ulaşmamıştır. Onun yerine 2007 – 2008 yılları arasında mihrab üzerinde yapılan restorasyon sırasında cam malzemeden rozet biçiminde bir nesne yerleştirilmiştir. Mihrabın çerçevesinde bulunan silmelerden birine kûfî karakterleri ile kitabe yazılmıştır. Kûfî harflerinin aralarına rumi süslemeler eklenmiştir. Kitabenin bazı yerleri yıpranmışa da okunabilen yerlerinde anlaşıldığı üzere bir rekât kılınan namazın büyük sevabını anlatan hadis yazıldığı tespit edilmiştir. Kitabenin Arapçası şöyledir:

"بسم للة الرحمن ارحيم قال النبى علىه السلام ...صلات...للة.... فلو صارت بحار السموات و الأرض كلها مدادا و الأشجار أقلاما و الثقلان مع الملائكة كتابا ؛لم يقدروا...

Tercümesi: "Bismillâhirrahmânirrâhîm, Allah'ın Peygamberi (s.a.s) dedi ki… Gökyüzü, yeryüzü, denizler mürekkep olsa, ağaçlar kalem olsa, ins-cin ve melekler bir araya gelip bir rekat namazın sevabını yazamazlar.…." şeklindedir Yazıdan anlaşıldığı üzere mihraptaki kitabeye hadis yazılmıştır. Metin araştırıldığında Nişapurlu es-Serrâc'a (Ahatlı, s. 570) (ö. 313/925) ait olup mevzû hadis olduğu tespit edilmiştir (Es-Serrâc, 363). Mihraba mevzu hadisin son satrı yazılmıştır.[1]

1 قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): أتانى جبريل مع سبعين ألف ملك ؛بعد صلاة الظهر ؛فقال: يا محمد إن ربم يقرأك السلام و أهدى أليم هديتين؛لم يهدهما إلى نبى قبلك .قلت: ما الهديتان؟ قال: ابوتر ثلاث ركعات و الصلاة الخمس فى جماعة ؛قلت: يا جبريل و ما لأمتى فى الجماعة؟

قال:يا محمد إذا كانا اثنين؛كتب الله لكل واحد بكل ركعة مائة و خمسين صلاة.

: و إذا كانوا ثلاثة ؛ كتب الله لكل منهم بكل ركعه ستمائة صلاة.

و اذا كانوا اربعة ؛ كتب الله لكل واحد ركعة ألفا و مائتى صلاة

واذا كانوا خمسة ؛كتب الله لكل واحد بكل ركعة ألفين و أربعمائة صلاة.

و إذا كانوا ستة ؛ كتب الله لكل واحد منهم بكل ركعة أربعة آلاف و ثمانمائة صلاة .

و اذا كانوا سبعة ؛كتب الله لكل واحد منهم بكل ركعة تسعة آلاف و ستمائة صلاة

و اذا كانوا ثمانية ؛ كتب الله تعالى لكل واحد منهم تسعة عشر ألفا و مائتى صلاة

Mihrabı Sâmânîlere ait (Dodkhudoyeva, Mukimov, Hughes, 2013, s. 286) olduğu ileri sürenler olmakla birlikte süslemeleri ve yazı karakteri Karahanlı dönemi üslup özellikleri izlerini taşır. Örneğin mihrabın ahşap oyma tekniği ile işlenen geometrik, bitkisel ve yazı süslemeleri Karahanlı üslubunu yansıtmaktadır. Mihrabın üzerindeki çarkıfelek süslemeleri, rumi motifler, çokgen şekiller ve kûfî karakterli kitabeler Özkent Güney Türbesi ile Şeyh Fazıl Türbesindeki süslemeler ile benzerlik arz etmektedir (Rustamova, 2019, s. 413, 424). (Fotoğraf. 7)

Hmelnitskiy, 'Iydgâh mihrabının süsleme ve teknik açıdan ustalıkla yapıldığını ve mihrabın dağlık bölgede bulunan köylü ustalar tarafından yapılmasının imkansız olduğunu, dolayısıyla mihrabın Semerkant'taki camilerden birine ait olabileceğini söylemiştir (Mukimov, 2013, 123). Masson, Filimonov ve Voronina gibi araştırmacılar da İskodor köyünde ahşap zanaati tarihi ile ilgili bir iz bulamamışlardır. Masson da mihrabın Semerkant'taki camilerden birinde olduğunu ve Moğollardan kaçan insanlar tarafınndan dağlık yere taşındığını öne sürmüştür (Filimonov, 1962, s. 275). Filimonov Şah-ı Zinde'de bulunan Karahanlı döneminde yapılan Kusam Camii'nin mihrab ölçüleri ile karşılaştırmış ve 'Iydgâh mihrabının ölçüleri ile aynı olduğunu tespit etmiş ve Kusam Camii'nin mihrabı olabiileceğini öne sürmüştür (Filimonov, 1962, s. 277). Buna ek olarak Narşahi'nin eserindeki Tamgaç Buğra Karahan'ın Buhara'da yaptırdığı Ulucâmi için Semerkantlı ahşap ustalarında oyma tekniğinde mihrab sıparış ettiği (Narşahi, 2013, s. 78, 80) gözde bulundurulursa, Semerkant'ta ahşap oymalı mihrap yapan ustaların olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Hmelnitskiy ve Filimonov'un iddia ettiği gibi 'Iydgâh mihrabının Semerkant'ta yapıldığının doğruluk payı olabilir.

'Iydgâh mihrabı Türk İslam mimarisinde klasik mihrabın şekillenmiş halini yansıtmaktadır. Mihrabın bölümleri, detayları, süslemeleri, kitabeleri ve simetrik olması altın orana uygun şekilde tasarlanmıştır. Mihrab ahşab oyma sanatının müstesna örneğidir. Bununla birlikte mihrabta uygulanan eğri kesim ahşap oyma tekniğinin yanı sıra kakma tekniği de kullanılmıştır. Kakma tekniği ile mihrabın köşelerine geometrik süslemeler uygulanmıştır. Bu teknik ile soğuk ve sıcaktan etkilenen ahşap malzeme zaman içinde çatlayabilmekte ve süslemeler bozulmaktadır. Kakma tekniği bunu önlemek için bir ustalar tarafından geliştirilen bir teknik olabilir. Bu tekniğin ahşabın çatlamasını tamamen önleyen kündekârî tekniğinin doğmasına zemin hazırlanmış ve geliştirimiştir.

و اذا كانوا تسعة ؛ كتب الله تعالى لكل واحد منهم بكل ركعة ستة و ثلاثين ألفا و اربعمائة صلاة
و اذا كانوا عشرة ؛ كتب الله تعالى لكل ركعة سبعين ألفا و ألفين و ثمانمائة صلاة.
: فإن زادوا على العشرة ؛ فلو صارت بحار السموات و الأرض كلها مدادا و الأشجار أقلاما و الثقلان مع الملائكة كتابا ؛لم يقدروا أن يكتبوا ثواب ركعة واحدة.
(السراج؛ص.٣٦٣)

Değerlendirme

Malzeme ve Teknik

Kerpiç

İlk dönem mihrapları biçimsel olarak küçük ve asimetrik boyutta kerpiç malzeme ile yapılmıştır. Mihrabın nişi sade girintiden oluşmakta idi. Nişin etrafında kabartma tekniği ile alçı ile sütunçeler yapılmıştır. Kerpiç mihrabın yüzeyin ince çamur ile sıvanmış ve kök boyalar ile süslemeler uygulanmıştır.

Alçı

Erken dönem mihraplarından göze çarpanı alçı malzeme ile yapılanlardır. Alçı ile yapılan mihraplar eğri kesim, ajur ve kabartma tekniklerinde yapılmıştır. Mihrabın yüzeyine uygulanan alçı üzerine geometrik, bitkisel süslemeler ve yazı karakterleri yukarıda adı geçen teknikler ile yapılmıştır.

Ahşap

Orta Asya'da erken dönemde yapılmış tek ahşap mihrab günümüze ulaşmıştır. Bunun sebebi bi ahşap mihrapların başlangıçta az yapılması ya da çeşitli sebeplerden dolayı günümüze ulaşmamasından dolayı olabilir. Ahşap mihrab eğri kesim ve yalancı kündekari tekniğinde yapılmış olup, zengin geometrik, bitkisel süslemeler ve yazı karakterleri ile süslenmiştir.

Süsleme

Bitkisel

Erken devir mihraplarında en sık bitkisel süsleme uygulanmıştır. Süslemeler doğadan esinlenerek alınan rumi, rumi tepeliği, çiçek, kıvrak dallar, örme gibi kompozisyonlardan oluşmaktadır. Bu kompozisyonlar mihrabın nişine, köşeliklerine, silmelerine, alınlığa yoğun şekilde uygulanmıştır. Kıvrak üslupta yapılan bitkisel olmayan süslemelerden bağ ve kalp şeklindeki süslemeler de dikkate değerdir.

Geometrik

Erken devir mihraplarında ajur, kare, daire, altıgen, sekizgen, baklava şeklindeki geometrik süslemeler uygulanmıştır. Bunula birlikte çarkıfelek süslemesinin birçok farklı şekilleri sevilerek uygulanmıştır. Örneğin dikey, ters, düz, yatay şeklinde uygulanan çarkıfelek süslemeleri dikkate değerdir. Bununla birlikte sivri ve yuvarlak köşeli altıgen süslemeler de ustalıkla uygulanmıştır. Geometrik süslemeler mihrabın nişi, alınlığı, sütunçeleri, köşelikleri, alınlığı gibi birçok bölümünde uygulanmıştır.

Yazı

Erken dönem mihraplarının kitabeleri kûfî karakterli yazılar ile kaplanmıştır. Yazı genellikle bitkisel örgü üzerine uygulanmıştır. Bazen geometrik süslemeler ile de uygulanmıştır. Kûfî yazılar iki çeşitte yapılmıştır. Kenarları köşeli ve yuvarlak biten kûfî yazılar mevcuttur. Yazılar genel olarak mihrab alınlığı ile silmelerde uygulanmıştır. Kitabelerde ayet ve hadisten metinler mevcuttur.

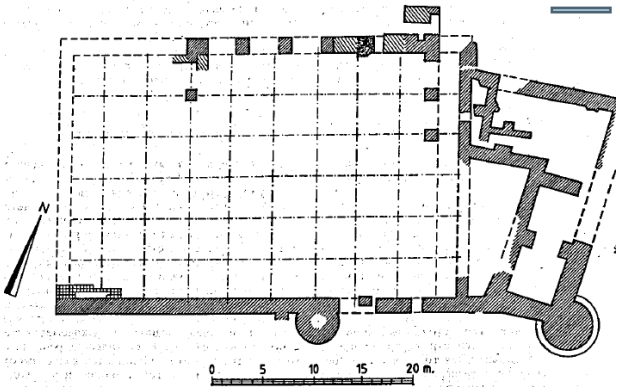
Sonuç

Orta Asya'da İslâm öncesinde bulunan tapınakların merkezlerinde girintili niş izlerine rastlanmıştır. Bu girintiler insanların ibadet etmek için yöneldikleri makam, sunak olarak kabul edilmektedir. Bölge VIII. yüzyıldan itibaren İslâm dini ile tanışmıştır. İlk dönem tapınakları cami ve mescide dönüştürülerek kullanılmıştır. Bundan dolayı tapınakların içinde bulunan bazı yapı elemanları ekarte edilirken, bazı yapı elemanları İslâm dinine uygun bir şekilde dönüştürülerek kullanılmaya devam edilmiştir. Bu yapı elemanlarından mihrab şekilsel ve sembolik olarak değişime uğramış ve İslâm mimarisine eklenmiştir. Mihrab zamanla cami ve mescitlerin en önemli yapı elemanı olmuştur. Hatta türbe, kervansaray ve köşklerde de kullanılmaya başlamıştır.

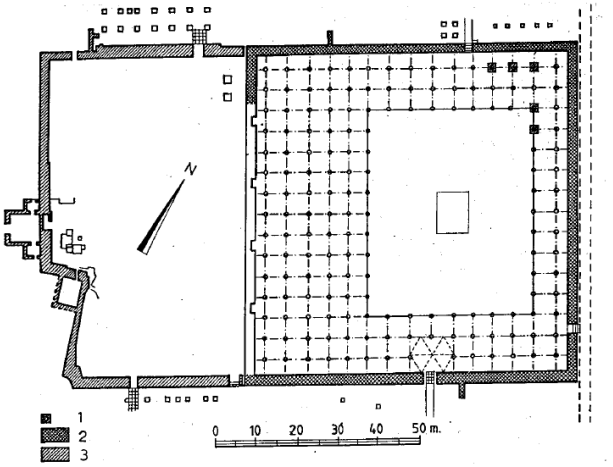
İlk dönem mihrapları kerpiç malzemeden yapılmış olup, sade görünümlü ve küçük boyutlu yapılmıştır. Genel olarak mihrabın iç ve dış kısmı kök boyalardan elde edilen renkler ile boyanmıştır. Dikdörtgen olan mihrabın yanlarında küçük sütunçelerden oluşan kabartmalar ile hareketlendirilmiştir. IX – X. yüzyıldan itibaren yapılan mihraplar daha büyük ölçülerde yapılmıştır. Bununla birlikte nişin üzerine kare pano, kavsara veya kemer gibi yeni elemanlar eklenmiştir. Bu elemanlar mihrabın daha abidevi görünmesini sağlamıştır. Bununla birlikte nişin etrafında bulunan sütunçelerden sonra birkaç sıra köşelikler eklenmiş ve mihrab enine genişletilmiştir. Mihrabı süslemek için boyanın yanında alçı oyma tekniği ile geometrik, bitkisel süslemeler ve yazı karakterleri eklenmiştir. Bu süsleme ve yazı silsileleri mihrabın ihtişamlı ve güzel görünmesini sağlamıştır. Bununla birlikte alçı süsleme ile yazı karakterlerinin yüzeyleri farklı renkler ile boyanmaya devam edilmiştir. XI. yüzyıldan itibaren mihrab yapımında ahşap malzeme kullanıldığı görülmüştür. Ahşap malzeme ile yapılan mihrab İslâm mimarisinde klasik mihrabı temsil eden erken örnektir. Ahşap mihrab taşınabilir olması bakımından da önemli yere sahiptir. Zira genellikle kerpiçten yapılan ve çabuk yıpranan cami ve mescitlerin harap olması durumunda yeni yapılan cami ve mescitlere taşınabilen mihraplar kullanışlı olmuştur. Dolayısıyla XI. yüzyıldan itibaren Orta Asya'dan Anadolu'ya kadar ahşap mihrab rağbet görülmüştür. Ahşap mihraplarda uygulanan ahşap oyma tekniği ile yapılan bitkisel süslemeler, kûfî yazı karakterli kitabeler zarafeti ile dikkat çekicidir. Bununla birlikte mihrab üzerinde uygulanan kakma tekniği mihrabın sıcak ve soğuktan etkilenmemesi, uzun ömürlü olması için ustaların bir arayış içinde olduğunu göstermektedir. Bu arayışların sonucunda kündekârî tekniğinin geliştirilmesine

zemin hazırlanmıştır. Günümüze ulaşan mihraplar genel olarak parçalar halinde bulunmuştur. Örneğin sadece niş kısmı veya kavsara kısmı, alınlık kısmı olan mihrab parçaları vardır. Bununla birlikte günümüze sağlam bir şekilde ulaşan mihrab örnekleri de mevcuttur.

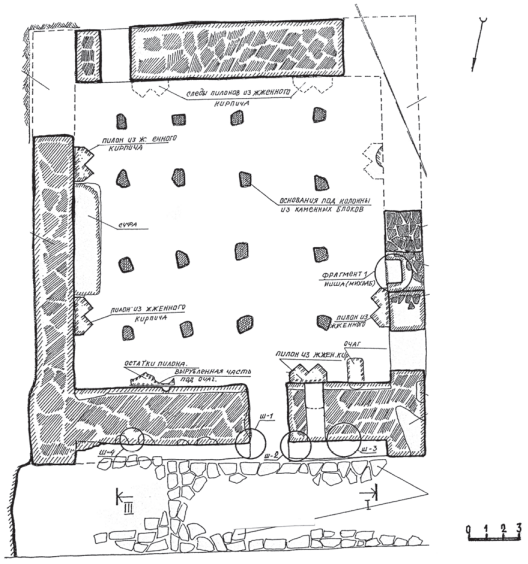
Orta Asya'da yapılan erken dönem mihrapları, Türk İslâm mimarisinde mihrab elemanının şekillenmesini, Anadolu'daki erken dönem mihraplar ile malzeme ve teknik açıdan benzerlikleri ve farklılıklarını ve mihrabın asırlar içinde kesintisiz gelişimini anlamaya olanak sağlamaktadır. Erken dönem Orta Asya mihrapları Türk Kültür tarihinde önemli bir yere sahiptir.



Şekil 1: Merv Ulucâmii Planı. Hmelnitskiy.



Şekil 2: Semerkant Ulucâmii Planı. Hmelnitskiy.

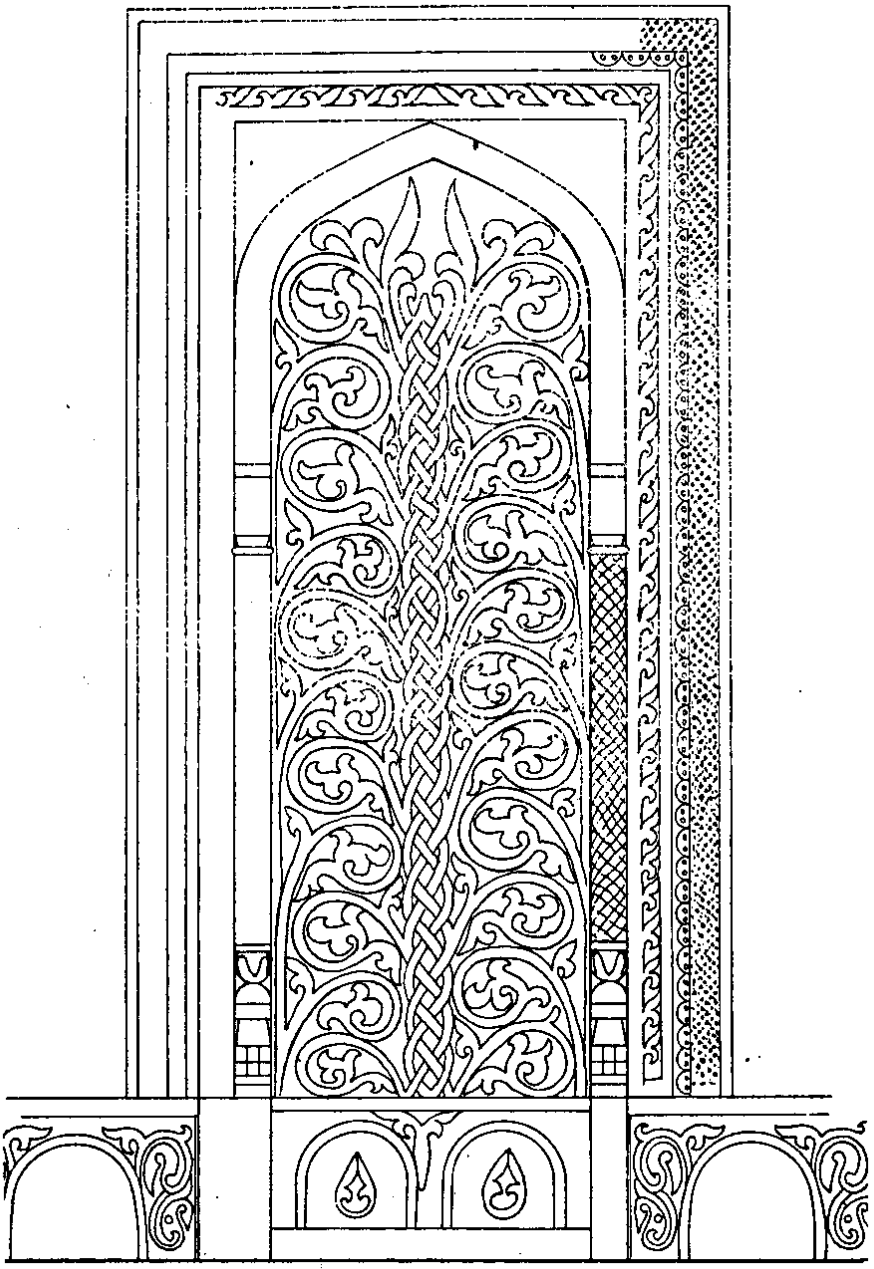


Şekil 3: Taraz Ulucâmii Planı. Baypakov.

Fotoğraf 1: Özkent Ulucâmii Kalıntısı.

Fotoğraf 2: Afrasiyâb Müzesindeki Erken Dönem Mihrab Kalıntısı.

Fotoğraf 3: Peykent Mihrabı. (Aleksey Arapov)

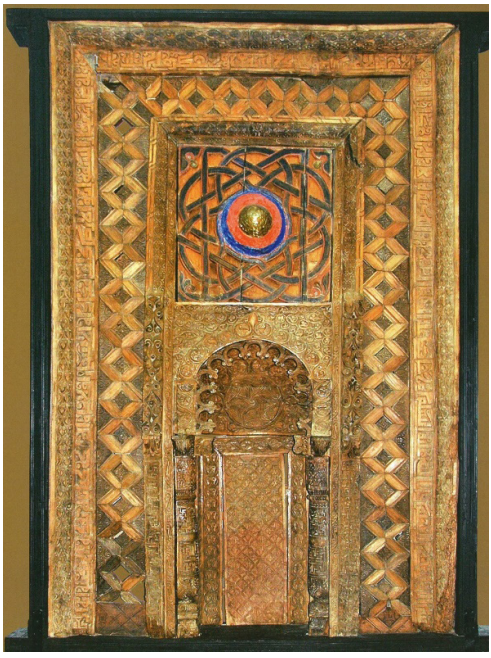


Şekil 4: Afrasiyâb Köşkündeki Mihrab. (Aleksey Arapov)

Fotoğraf 4: Şir Kebir Mihrabı. (B. Tuyakbayeva)

Fotoğraf 5: Şir Kebir Mihrabının Kemeri. (http://www.selcuklumirasi.com/architecture-detail/mezar-i-sir-kebir Sitesinden edinilmiştir.

Fotoğraf 6: Aşt Mihrabı. (Hamrohon Zarifi)



Fotoğraf 7: 'Iydgâh Mihrabı. (Hamrohon Zarifi)

KaynakÇa

Ahatlı, E. (2009). Es – Serrâc Muhammed, b. İshak. *TDV İslam Ansiklopedisi*,36.

al-Muqaddasī, M. I. A. (1994). *The best divisions for knowledge of the regions: a translation of ahsan al-taqasim fi ma'rifat al-aqalim*. ISBS.

Bakırer, Ö. (2000). *On üç ve on dördüncü yüzyıllarda Anadolu mihrabları*, Ankara: TTK Yayınları.

Belyayeva, T. (2011). Dom Ognya v Gorode Kayalıke. *Materialı Toharistanskoy Ekspeditsii*, 8.

Brentjes, B. (1995). Asırlar boyu Orta Asya'da İslâm sanatı, (R. Duran, Çev.), *Erdem*, (C. 7). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

Dodhudoyeva, L., Mukimov, R., Hughes, K. (2013). Tajik Art: A century of new traditions, (Yuka. K., İvan. S. Ed), *The shaping of Persian art: Collection and interpretation of the art of Islâmic İran and Central Asia* içinde. Cambridge: Scholars.

Doğanay, A. (2017). *Mimarî ve tezyinî unsurlarıyla câmi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Esat, C. (1965). Mihrab. *Sanat Ansiklopedisi*, 3.

Filimonov, V. M. (1962), Drevneye reznoye derevo iz kompleksa kusama ibn abbasa v ansamble şah-ı zinda, *Özbekiston memorlarining sanatı* içinde, Taşkent: Uz Fan Yayınları.

Grigoryev, G. (1940). Poselenye drevnego sogda, *kratkoye soobşeniya o dokladah i polevıh issledovaniyah instituta istorii materialnoy kulturı*, Moskova: AN Yayınları.

Havkal, İ. (2011). *Yernih suratı kitabı*, (Ş. Kamolıddın, Çev.). Taşkent: Özbekistan Milli Ansiklopedisi.

Hmelnitskiy, B. (1992). *Mejdu Arabami i Tyurkami*. Berlin, Riga: Continent Yayınları.

Karrıyev, B. (1999). *Seysmiçnost kopetdagskogo regiona*. Ashhabad: Akademiya Nauk Yayınları.

Kılıçkan, H. (2004). *Türk bezeme sanatı ve örnekleri* (3. Baskı). İstanbul: İnkılâp Yayınevi.

Mukimov, R. (2013). Tajikistan, (Ş. Mustafayev, Ed.), *Hudojestvennaya Kultura Tsentralnoy Azii i Azerbaydjana IX-XV Vekov*, *4*. Taşkent: Mitsai Yayınları.

Narşahi, (2013). *Târîh-i Buhârâ* (E. Göksü, Çev.). Ankara: TTK Yayınları.

Nozilov, D. (2005). *Markaziy Osiyo Memorçiligida İnteryer.* Taşkent: Fan Yayınları.

Pugaçenkova, G. (1986). *Şedevrı Sredney Azii*. Taşkent: G. Gulom Yayınları.

Rustamova, M. (2019). Karahanlı devri mimarisi ve bezemeleri. (Yayımlanmamış doktora tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Veyerman, B., Lavrov, (1969). *Arhitektura sredney azii VI-XIX. vekov*. Moskova: İskusstvo Yayınları.

Yurdakul, E. (2006). *Kayseri mihrabları*. Kayseri: Kültür Yayınları.

الرسم، ص. ٣٦٣

http://www.selcuklumirasi.com/architecture-detail/mezar-i-sir-kebir adresinden edinilmiştir.

Tell Halaf Seramik Kültüründe Estetik

Ülkü Türkoğlu*

Öz: Tell Halaf, Ceylanpınar'ın tam karşısında, Türk sınırına yakın kuzeydoğu Suriye'nin Al Hasakah da yer alan arkeolojik bir alandır. Halaf Kültürü adını, günümüzde Türkiye – Suriye sınırının hemen güneyinde bulunan ve Erken Kalkolitik Çağ'a tarihlendirilen Tell Halaf yerleşiminden almaktadır. Halaf Kültürü, Kuzey Mezopotamya'nın Çanak Çömlekli Neolitik Çağ'ında, kesintisiz olarak gelişen tarihöncesi kültürdür. Yerleşim, MÖ 6.000 civarı ile MÖ 5.400 arasında Halaf Dönemi olarak adlandırılan dönem boyunca gelişmiştir. Halaf Kültürü'nü yine aynı bölgede Ubeyd Kültürü izlemiştir. Halaf Kültürü'nün Samarra ve Hassuna kültürlerinin sonucu olmadığı ama onlardan etkilendiği görüşü öne çıkmaktadır. M.Ö. 6. bin yıllara ait olan alan, geometrik ve hayvan desenleriyle dekore edilmiş çanak çömleklerle nitelendirilen Halaf kültürü, Neolitik kültürden kazılan ilk alanlardan biridir. Halaf Kültürü'nün, kültürel ürünleri içerinde çanak çömlek özellikli öneme sahiptir. Pişmiş toprak kaplarda görülen perdah, yiv, oluk, tarak, kabartma ve boya bezeme gibi teknik özelliklerin estetik kaygı içerdiğini göstermektedir. Halaf tipi boyalı çanak çömlek öncesinde, esas olarak yöresel farklılıklar gösteren seramik kaplar üretilmekteydi. Ancak Halaf seramiği, yayıldığı bölgelerde etkili özellik gösterir. Çevre bölgelerle etkileşim sayesinde yayılarak taklit edilen Halaf çanak çömleğinin, yerel estetik beğenilere göre farklılaşmış olması mümkün olduğu görülmüştür. Halaf seramik kültürünün estetik etkiler taşıması onu dönemin zarafet kültürünü, özgünlüğü ve kendi estetik yapısını diğer kültürlerden ayırması anlamında önemlidir. Günümüz Türkiye'sinde Halaf kültür buluntuları, Doğu Anadolu Bölgesi, Güneydoğu Anadolu Bölgesi ve Doğu Akdeniz genelinde karşımıza çıkmaktadır. Halaf yerleşimlerinde özellikle Arpaciyah, Karkamış, Domuztepe ve Girikihaciyan da örnekler verilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Halaf Kültürü, Çanak-Çömlek Sanatı, Boya Bezemeli Seramik Gurubu, Seramik Kültürünün Estetik Yansımaları, Seramik Estetiğinin Kültürel Aktarımı.

* Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arkeoloji, Yüksek Lisans Programı.
İletişim: ulkuturkoglu@hotmail.com

Giriş

Toplumların varlıklarını devam ettirmek için seçkinlerin hem özgün hem de evrensel sonuçlara hizmet eden sosyal ve kültürel bir gelenek geliştirmek zorunda oldukları yönündedir.

Bu anlamda Halaf seramiklerinin boya bezemelerini oluşturan dekoratif içeriğinde estetik yansımaların belirgin ve açık bir karaktere sahip olduğunu işaret etmektedir. Kültürel anlamdaki estetik algının sosyal bellek alanında yerleşmesi toplum için önemli olan temaları, motifleri ve olayları dramatize etme kapasitesidir. Burada üzerinde durmak istediğimiz içerik, günlük kullanım da yeri büyük olan çanak çömlek grupları üzerinde estetik duygunun yansıma sonuçlarıdır. Estetik deneyimlerle, bir toplumun yaşadığı kavramları duygusal ve psikolojik güçle içine aldığı tekniklerin, bilgi biçimlerinin ve maddi nesnelerin nitelikleri değerlendirilmektedir. Kültürel yaşamın sadece belirli yönlerinin karmaşıklaşmaya tabi olduğunu değil, aynı zamanda günlük faaliyetlerin de sembolik öneme sahip olduğunu ve rutinleşmeye maruz kaldıklarını anlamak gereklidir. Bunlar çoğunlukla uzun vadeli kültürel geçişlerin gerçekleştiği insanın değişim süreçlerini izleyen sosyal değişimleri içerisinde ele alınmıştır. Geleneksel süreklilik yaşayan toplumların estetik değer seviyesine odaklanarak, tarihsel soyutlamaların gerçekleştirilmesi olarak değil, değişen etki ve değer kalıpları olarak anlamak mümkün olabilir.

Estetik bakış açısı bir toplumun içinde yaşadığı kavramları duyumsal ve psikolojik güçle birçok bilgi biçimleri ve maddi nesneleri tanımlar. Burada tarih öncesi Yakın Doğu'da çömlek üretiminin gelişimine odaklanarak ve estetik kültürünün gelişimiyle ilgili tartışmaların ardından, daha basit yaşam tarzlarından karmaşık topluma geçişin estetik duygunun günlük uygulamaların nasıl içerdiğini yorumlamamızı sağlayabilir.

Yerleşik tarımcı topluluklarının kurulması ile Uruk döneminde (MÖ 4.000) şehirlerin ve yazı sistemlerinin ortaya çıkması arasında kabaca ortasında bir pozisyonda yer alan, Mezopotamya'daki Neolitik toplulukları (Hassuna, Samarra, Halaf kültürleri), yukarıda belirtilen temaları araştırmak için uygun bir çerçeve sunmaktadır (Wengrow, 2001: s.171).

Mezopotamya'da Geç Neolitik döneme kadar olan genel eğilim, çömlek üretimindeki ilerlemenin azalmasına neden olmakla birlikte, bu sürecin hızı ve sosyal bağlamı bölgede belirgin şekilde farklılık göstermesidir. Mezopotamya'da, MÖ 4. binyılda, Güney Mezopotams ya'dan Güneydoğu Anadolu bölgesine uzanan erken kent merkezlerinde seramik topluluğunun yarısından fazlasını oluşturan çanak çömleklerin seri üretime geçişiyle sonuçlanmıştır.

Seramik kapların biçimleri, insanların çoğunluğu için günlük tüketim eylemlerinin sıradan, geçici ve rutin olduğunu göstermektedir. Hem üretim hem de tüketim açısından potansiyel olarak ilgili olan estetik düşünce, kültürel yaşamın bir yönünü vurgularken, belirgin düzen, uyum, kompozisyon, çizgisel çeşitlilik ve zıtlıklardan doğan uyum tanımlanmasına

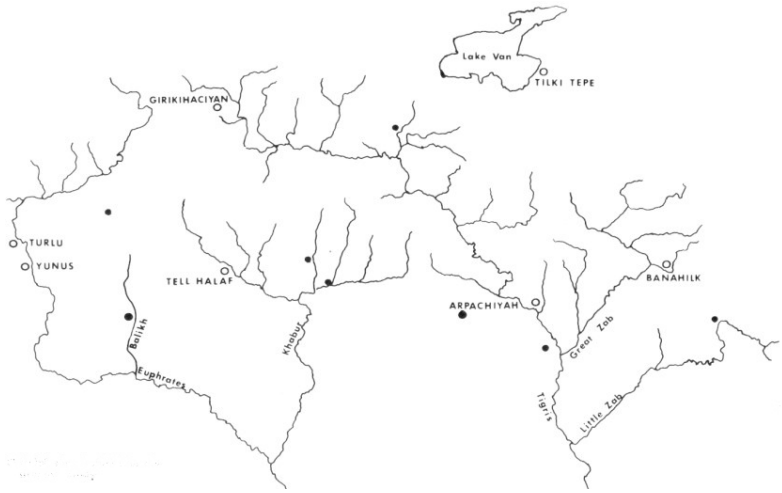
dayanır. Bu tüketim nesneleri üretmekten önce gelen karmaşık duyusal uygulamalarla ilişkili olarak anlaşılmalıdır.

Çanak çömlek üzerine yapılan boya bezemeler, Mezopotamya'nın Geç Neolitik yerleşimleri arasında bulunan buluntu gruplarının bir kategorisini oluşturmaktadır. Neolitik Çağ sonuna doğru kaplar üzerine ya da içerisine boya ile uygulanan dekoratif bezemelerin iyi oturtulmaları ve ince işçiliklerinden dolayı kaplar birer sanat eserine dönüşmüştür. Bu kaplar Kuzey Mezopotamya'da dönemin estetik anlayışının ulaştığı düzeyi de göstermektedir (Ökse, 2019: s.46-51). Geniş dağılımı ve ayırt edici görsel özellikleri uzun zamandır arkeolojik araştırmaların birincil aracı haline getirmiştir. Bu yakın Doğu'daki daha sonraki tarih öncesi zamansal çerçeve, algılanan üslup evrimi ile yakından bağlantılıdır. En özenle dekore edilmiş kap biçimleri geleneksel olarak Halaf seramikleri çok daha kuzey ve batı yönlerinde geniş bir dağılım elde etmiştir.

Halaf döneminde üretilen dekoratif bezemeli bu seramik grupları, verimli tarım yerleşimleri altında üretilerek Neolitik ev mimarisi, insan, hayvan figürleri ve daha çok geometrik biçimlerin üretimi ve dekorasyonu dâhil olmak üzere birçok yönünü göstermektedir. Kültürel temsil vurgusundaki kapların yüzeyindeki boyama, Bereketli Hilal'in büyük bir bölümünde Erken Neolitikten Geç Neolitik'e geçişin bir özelliğidir

Arkeolojik Konteks (Bağlam)

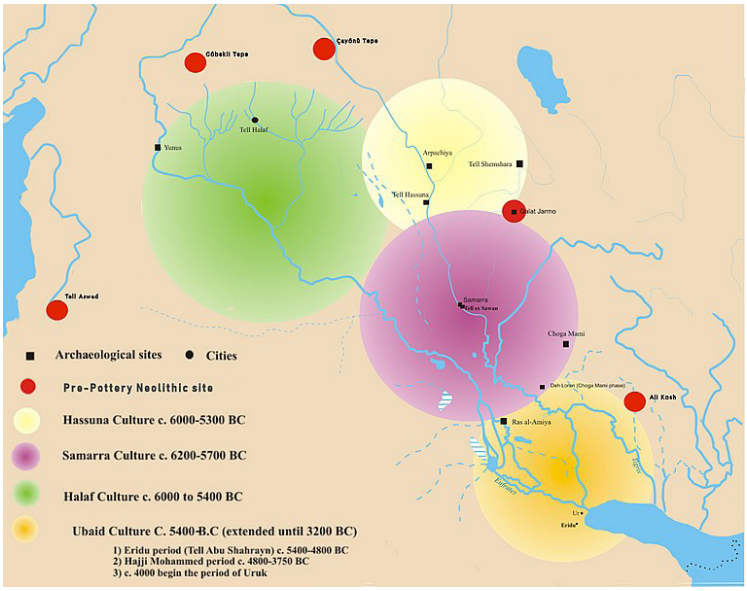
Tell Halaf yerleşimi, MÖ 6.000 civarı ile MÖ 5.400 yıllarında adını, Türkiye – Suriye sınırının güneyinde yer alan Erken Kalkolitik Çağ'a tarihlenen Tell Halaf yerleşiminden almaktadır. Halaf Kültürü'nün Samarra ve Hassuna kültürlerinden etkilendiği görüşü yoğunluktadır. Halaf kavramını kültürel ve kronolojik bir bütünlüğünü yansıtan Arpachiyah, Chagar Bazar ve adını taşıyan Tell Halaf'ın çanak çömlek örneklerine sahiptir. Halaf dönemi kapları, Samarra kültürünü takip eden ve Kuzey Ubaid'den önceki Mezopotamya Prehistoryası için bir çerçeveyi yansıtır. Bu çağlar arasındaki geçişlerin nasıl yorumlandığına dair bazı değişiklikler olmasına rağmen, geniş çapta kabul edilen görüş Hassuna ve Samarra Kültürlerinin bir yansıması ve devamı olduğudur. Halaf dönemi, geniş bir coğrafi alana yayılmış ortak bir maddi kültürel geleneğe sahip olması açısından dikkat çekicidir (Spataro ve Fletcher, 2010: s.91). Halaf seramikleri üzerinde boya bezemenin bilinçli kültürel eğilim veya sosyal kimliği hakkında sembolik mesajlar iletmek için mükemmel bir araç olan bireysel algının ötesinde olabilir, bu artan bölgesel işbirliği ve belki de, sosyal bütünleşme, geniş değişim ağların oluşmasıyla ilişkilidir. Halaf kültürü bir yandan "Genellikle, giderek daha karmaşık bir sosyal etkileşim ve örgütlenme yükselişi ile kesin şeklini almış olduğu kabul edilir. Bu kültür, diğer yandan erken devlet oluşumu üzerine köy ekonomileri arasında orta seviye olarak önemli sayılır" (Akkermans, 2020: s.43).



Görsel 1: Halaf Konum Haritası (Leblanc ve Watson, 1973: s.118).

Halaf Seramiklerinin Dağılımı

Halaf seramik kültürünün Anadolu topraklarında yayılımı 6. ve 5. yüzyılın sonlarındaki kültürel gelişmenin ana akımının tamamen dışında olmadığı anlaşılıyor. Bölgede, Anadolu›nun da bu yaygın geleneğin bir parçasını oluşturduğunu gösteren çok sayıda Halaf yerleşimi bulunmaktadır. "Halaf Kültürü'nün ayırt edici özelliği olan Halaf boyalı çanak çömlekleri içeren yerler, Bereketli Hilal'in kuzey kısmına yayılmıştır. Şu anda bilindiği kadarıyla, bu yerler Güneybatı Asya'da yaygın bir kültürel görünüşün oluşumunu temsil etmektedir. Nispeten kısa süre içerisinde, MÖ 5. binyılın başlarında, bu seramik tarzı son derece geniş bir alanda yaygınlaştı ve üslubun değiştirilmiş biçimleri ve etkileri, Halaf bölgesinin özellikle batısında yer alan yerleşimlerle ilişkili alanlarda ortaya çıkıyor". (Leblanc ve Watson, 1973: s.117). Halaf yerleşimleri Anadolu topraklarında da uzun süredir var olduğu bilinmektedir. Anadolu'da yer alan yerleşimlerde Halaf figürinleri, Tell Kurdu, Fıstıklı Höyük, Girikihaciyan, Çavi Tarlası ve Domuztepe'de ele geçmiştir. Ancak Halaf'ın geç evrelerine ait olarak arkeologlar tarafından belirlenmiş olan Tell Kurdu ve Girikihaciyan gibi bazı yerleşimlerde erken Halaf tipolojik özellikleri görülür. Birçok arkeolojik kazıyla ortaya çıkarılan ve yüzey araştırmalarıyla dağılımı saptanan bu döneme ilişkin merkezler arasında Yarım Tepe, Arpaciyah, Tell Halaf, Tell Brak, Chagar Bazar, Grikihaciyan, Adıyaman-Samsat, Kahramanmaraş-Domuztepe ve Şanlıurfa-Kazane sayılabilir. Dönemin yoğun olarak kullanılan çanak çömleği, kültürel ilişkilerin sonucu Torosların kuzeyinde, Elazığ, Malatya ve Van bölgesinde de kullanılmıştır (Köroğlu, 2016: s.45).

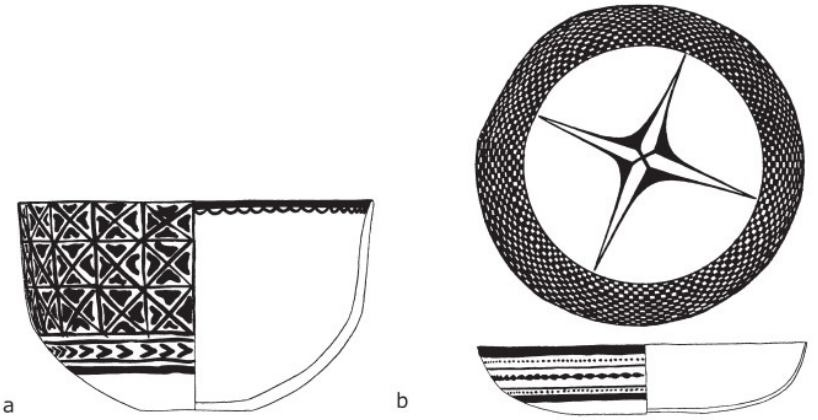


Görsel 2: Halaf Seramiklerinin Dağılım Haritası (https/www.wikizero.comen File Mesopotamian Prehistorical Cultures)

Arpachiyah

Kuzey Irak'ta Musul'un eteklerinde yer alan yaklaşık 125 m çapında ve 5.5 m yüksekliğinde 6 höyüktür. 1933 yılında Max Mallowan ve 1976'da Ismail Hijara tarafından kazı çalışmaları gerçekleştirilmiştir. Yerleşimde toplanan çanak çömlekler, son derece özenli ve ince demtaylı olarak yapılmış boya bezemeli kâseleri dikkat çekmektedir. 1930lu yıllarda Mallowan tarafından çalışma gerçekleştirilen bu höyük, en iyi bilinen Halaf yerleşimlerinden biridir. Mezopotamya ovasında Musul'un kuzeydoğusunda yer almaktadır ve çapı 125 metre olan bir alanı kaplamaktadır (Leblanc ve Watson, 1973: s.118). Arpachiyah'daki çanak çömlek gumrubunun işçilik kalitesi, bilinen diğer Halaf bölgelerinde ele geçen örneklerin benzerlerinin yanı sıra daha nitelikli işçiliğe sahip seramik grupları da ele geçmiştir. Görünür bir atölye alanında bu yüksek işçiliği sergileyen buluntu grubunun ortaya çıkması nedeniyle, en iyi Halaf malzemesinin bu bölgedeki modern köylerden daha büyük olmayan ve muhtemelen birkaç yüz kişiden daha fazla olmayan bir bölgede üretilebileceği varsayılmalıdır. Halaf ince nitelikli ve boya bezemeli seramikleri katkı, nitelik ve bezemeleri incelenerek gruplandırılmıştır. Seramik hamuru içerisine eklenen katkı maddelerinin oranları seyrek ve ince olduğu gözlemlenirken, seramik grupları neredeyse cam haline getirilecek derecede yüksek ısıda pişirilmiştir. Çoğu seramik birbirine benzer özellikler gösterir ve ortak bir estetik benzerlik bulunmaktadır. Hamur grupları içerisinde, kuvars, mika, piroksen, feldispat, serpantin,

taşçık ve kireç katkı malzemesi pişmiş toprak kapların kırılmasını ve çatlamasını önlemek amaçlı kullanılmıştır (Anılanmert ve Rona, 1997: s.1634).



Görsel 3: Tell Arpaciyah Geometrik Motifli Kâse (Mallowen ve Cruickshank, 1935: Fig.60-61).

Chagar Bazar

Chagar Bazar, Tell Halaf'ın yaklaşık 100 km doğusunda Kuzey-Doğu Suriye'de yer almaktadır. Chagar Bazar, 1934-1937 yılları arasında Mallowan tarafından kazılmıştır. ChagarBazar›dan boyalı halaf çömlek parçaları analiz edilmiştir (Spataro ve Fletcher, 2010: s.92). Chagar Bazar üretimlerinin bileşiminde çok fazla varyasyon vardır. Sitenin kuzeybatı yamaçlarında 450 m^2'lik bir çalışma alanı açılmış olup, yaklaşık 600 ile 700 yıllık bir zaman aralığını açığa çıkartmıştır. Arkeolojik kalıntılar, kronolojik diziye göreceli bir yaklaşım için kriterler oluşturmak için en önemli unsurlardan birini oluşturur. Aynı zamanda, bu kalıntılar bu toplumun ekonomik, sosyal ve kültürel yorumunu anlamamıza yardımcı olmaktadır. Çanak çömlek fırınları Chagar Bazar'da bulunmamasına rağmen, yerleşimde ele geçen çanak çömlek gruplarından burada seramik üretiminin gerçekleştirildiğini göstermektedir. Burada bulunan seramikler mutfak kapları olarak kullanılan bir işleve sahiptir. Yeni teknolojilerin, özellikle de iyi kontrol edilen fırınlama işlemiyle birlikte çok ince bir kille üretilen kaplardan varılabilecek sonuç, çanak çömlek üretiminde o zaman var olmayan bu kalitede üretime geçişin gerçek bir yeniliği temsil etmekte olduğudur. Seramik kaplara bakıldığında el yapımı, basit yoğun katkılı çanak çömleklerin yanı sıra düz, perdahlı veya motiflerle süslenmiş kırmızı astarlı mallar görülmektedir. Bezeme grupları içerisinde geometrik motifler yaygın olarak kullanılmıştır.

Domuztepe

Arkeometrik istatistiksel analizlerle Domuztepe'de tanımlanan üretim türünün karşılaştırmaa lı bir örneğini oluşturmak ve Domuztepe›de karşılaşılan çanak çömlek çeşitleri (monokrom, polikrom, ince hamurlu) Boya bezemeli Halaf ve Ubaid, boya bezeme bulunmayan Halaf ve Ubaid (siyah, kahverengi ve parlak kırmızı, perdahlı, boya bezemeli) ince ve yoğun katkı malzemesi bulunan seramikler olarak ayrılmaktadır (Spataro ve Fletcher, 2010: s.98). Boyanmamış Ubaid seramik grubu yeşilimsi üretim ve donuk, kahverengi hamurlu olduğu tespit edilmiştir. Bu grup, seramik topluluğunun geri kalan kısmında dönem olarak farklılık göstermemektedir, aynı dönem içerisinde çeşitliliği gözler önüne sermektedir. Buradaki boya bezemeli Halaf seramik grupları, çoğunlukla serpantin görünümüne ve rengine sahip taşçık içeren, ince hamur kullanılarak üretilmiştir. Aynı hamur içeriği hem Halaf hem de Ubaid boya bezemeli çanak çömlek üretiminde kullanıldığı görülmektedir. Domuztepe'de bulunan ince nitelikli kapların tümü yerel olarak yapılmış olabilir, çünkü ince katkılar, yerel jeolojiye atfedilen kaba mal üretimlerinde bulunan yoğun katkılı seramiklere benzer or‡tamlar kullanılarak elde edilebilir. Domuztepe seramikleri yerel hammaddelerle üretilmekte ve aynı bölgedeki sahalardan geniş çapta çağdaş seramiklerin mevcut çalışmaları yerel değişim ağlarının varlığına işaret etmektedir. Boyalı Halaf çanak çömlekleri neredeyse her zaman Le Mière ve Picon tarafından daha önce yaşanılan dönemlerde kullanılan kil kullanılarak yapıldığı saptanmıştır. Kaplarda kullanılan açık renkli hamur belki de boya bezemeli seramikler daha belirgin olarak ortaya koyup, estetik güzelliği yansıtması açısından tercih edilerek üretilmiştir (Spataro ve Fletcher, 2010: s.112). Bu nedenle Domuztepe'deki Halaf etkilerinin belirli sosyal sınıf, kültürel aktarım, geleneklerin devamı veya ritüel amaçlı kullanılmış olmalıdır. Domuztepe'de ikamet eden toplumun çok çeşitli amaç ve ihtiyaçlara hizmet etmek için çanak çömlek gruplarında karmaşık bir bezeme türü geleneği ortaya koyup, üretimi gerçekleştirdiği söylenebilir.

Girikihaciyan

Diyarbakır ilinin altmış kilometre kuzeyindeki Bereketli Hilal'in kuzey kısmında yer alan Girikihaciyan, Halaf yerleşiminin kuzey kenarına yakın bir konuma sahiptir. Yapılan çalışmalarda höyük boyutunun 250x150 m. daha büyük bir alanı kaplamakta olduğu tespit edilmiştir (Leblanc ve Watson, 1973: s.119). Ele geçen çanak çömlek gruplarının, Arpachiyah veya Tell Halaf yerleşimleri ile karşılaştırıldığında daha düşük bir işçilikle üretildiğini görülmektedir. Buradaki kapların ve üzerine uygulanan motiflerin diğer Halaf bölgelerinden farklı üretimlerinin bulunması ve yerleşimin kendine has yerel üretim çanak çömlek ürettiğinin göstergesidir. Girikihaciyan yerleşiminde ele geçen Halaf boyalı çanak çömlek grubu üzerinde görülen bezeme türleri geometrik ve bitkisel olmak üzere iki gruba ayırmak mümkündür.

Geometrik motifler içerisinde tercih edilen bezemeler şerit, zigzag, dalga, daire ve nokta motiflerinden oluşmaktadır. Diğer bir bezeme üslubu olarak bu dekoratif unsurların birlikte kullanılarak bir kompozisyon oluşturduğu çanak çömlek grupları da mevcuttur (Erdalkıran, 2010: s.176). Yerleşimde ele geçen kapların ve üzerinde görülen boya bezemelerin diğer Halaf yerleşimlerinde görülen örneklerle benzer özellikler yansıttığı görülmektedir.

Tilki Tepe

Tilki Tepe, Halaf bölgesinin kuzeydoğu kenarında yer almaktadır. Türkiye'nin doğusunda yer alan Van Gölü kenarında yer alan Halaf malzemesinin dışında bir oluşumunu temsil ettiği düşünülmektedir. Tilki Tepe'nin çanak çömlekleri tamamen tipik Halaf motiflerine sahiptir ve bu yerleşimde ele alınan kapların diğer Halaf bölgelerinde ele geçen seramik dekorasyonlarına benzemektedir (Leblanc ve Watson, 1973: s.119). Yerleşimde ele geçen Halaf tipi çanak çömlek grupları Van Gölü Havzasında bilinen en erken boyalı kapları temsil etmektedir (Çilingiroğlu, 1988: s.4).

Karkamış (Yunus)

Karkamış, Gaziantep ilinin güneydoğusunda, Fırat'ın Nehrinin Türkiye-Suriye sınırında yer almaktadır (TAY veri tabanı). Woolley tarafından 19. yüzyılın başlarında kazılmıştır ve malzemenin daha sonraki meslekler tarafından üst üste gelmemiş gibi görünmesi dışında, Çömleksiz eserler veya yatakların niteliği hakkında çok az bilgi mevcuttur. Arkeologlar tarafından çanak çömlekler fırınlar ile ilişkili bulunmuştur (Leblanc ve Watson, 1973: s.119).

Yerleşimde ele geçen Halaf tipi çanak çömlek grubunun tabakası mevcut değildir karışık olarak bulunmuştur (Perkins, 1957: s.16). Bu sitelerden elde edilen malzemeler, gözlemleyebildiğimiz parça miktarları ve mevcut numunenin muhtemelen sahalarda meydana gelen çömleklerin gerçek aralığını temsil ettiği açısından özetlenebilir.

Tell Sabi Abyad

Tell Sabi Abyad kazılar Suriye'nin kuzeyindeki Balih vadisinde Halaf toplumunun kronolojisini, yerleşim düzenlerini ve ekolojisini açıklığa kavuşturmayı amaçlayan bölgesel odaklı bir araştırma projesinin bir parçası olmuştur (Akkermans, 2000: s.44). Halaf dönemi köy ekonomileri ve erken devlet oluşumu arasında bir ara aşama olarak büyük önem taşımaktadır. En eski oluşum kalıntılar Tell Sabi Abyad'ın kuzey tarafında bulunurken, güney kısmı daha sonraki bir aşamada yerleşim görmüştür.

Tell Sabi Abyad'daki Halaf katmanlarından binlerce parça ve birkaç tam kap elde geçirilmiştir. Çanak çömlek uyumlu bir topluluk oluşturur ve geleneksel terimlerle erken Halaf

dönemine atfedilebilir. MÖ 6. binyılın ortasında bir tarih önerilmektedir. Çanak çömleklerin büyük çoğunluğu özenle boyanmıştır. Mat boyama da çok sayıda olmasına rağmen parlak boyama yaygındır. Seramiklerin sosyokültürel ve sembolik rollerinde de, soyut, geometrik motiflerle süslenmiş seramiklerin hızlı artışı ve ani düşüşü ile önemli değişiklikler vardır. Bezemeli seramiklerin dekoratif stilleri, geniş coğrafi mesafelerde benzer hale gelmiş ve sosyal ağları önemli ölçüde artırmıştır (Johannes, Akkermans vd, 2011: s.231).

Neolitik Yakın Doğu'da Estetik Unsurlar

Neolitik boyalı seramiklerinin varlığı, endüstriyel sanat öncesi biçimde ortak olan bir özelliği nasıl gösterdiğini yansıtması açısından önemlidir. Bununla birlikte, estetik değerlerinin kabulü estetik tanımların sosyal rolünün sadece bir yönüdür. Aslında, Neolitik çanak çömlek üzerine uygulanan geometrik tasarımların yayılmasının pratikte ve entelektüel olarak arkeolojik anlamda, seramiklerinin sepetçilik prototiplerinden türetilmiş tasarımları iddiaların doğrulanması için, estetik etkilerin replikasyonunu, sadece alımları açısından değil, aynı zamanda üretimlerinde ima edilen aktif teknik süreçler ve bilgi birikimleri aracılığıyla da analiz etmek gerektiğidir. Yakın Doğu'nun Neolitik döneminde sepetçilik ve çömlek üretimi arasında estetik ilişkinin varlığı bunun en somut örneklerle yansıtmaktadır.

Neolitik sepetçilikte günümüze ulaşabilen tasarım örnekleri bulunmamakla birlikte, sepet üretimi ile ilgili etnografik çalışmalar, tasarımların temel yapısının, gerekli tekniklerden fonksiyonel bir kabın üretimine kadar temel bir şekilde nasıl türetildiğini sıklıkla vurgulamıştır. Bu yapılanma etkilerine atfedilen değerler spesifik olmasına rağmen belirli toplumlara, kültürel biçim ile inşaat sürecinde bulunan kültürel olmayan madde arasındaki bağımsız geleneklerle ya da aktarılan kültürel geleneklerle üretilen dekoratif tasarımlara genel bir benzerlik kazandırır.

Bu nedenle dekoratif tasarımlar, dokuma için kullanılan sicimlerin veya örgünün ekmsenleri boyunca oluşturulan doğrusal ve simetrik hatların boya bezemeler üzerine yansıma şekli yine doğrusal, simetrik, birbirini takip eden, ışın demeti, dama motifi, zikzaklar, üçgenler ve ağ motifi gibi bezemelerin yoğun olarak kullanıldığı görülmektedir.

El dokuması sepetçilik zanaatının, Neolitik çömlekçilere, mekânsal ilişkiler ve seramik biçimlerinde karmaşık geometrik tasarımları yeniden üretmek için gereken özellikleri ve yapım bilgisi ile donatılmış olabileceği sonucuna varılabilir.

Boyalı çömlek tasarımlarının sadeleştirilmesi Mezopotamya'da MÖ 5. binyılda (Geç Ubaid/Kalkolitik Dönem), Neolitik dönemin bitiminden sonra başlamış ve MÖ 4. binyılda kentleşmenin başlamasıyla zirveye ulaşmıştır.

Çanak çömlek bezemelerinde ve biçimlerinde değişen tekniksel ve dekoratif bilgilerin yüz yıllar boyunca tekrarlanması, aslında yapımı tükenmiş ve ortadan kalkmış kültürlerin

kazı çalışmaları yoluyla tekrardan incelenerek toplumlar için geri kazanılması için bir kilit görevi üstlenmektedir. Çünkü pişmiş toprak ile meydana getirilen çanak çömlek kaplar, insanlığın bildiği en yaygın, dövülebilir, değiştirilebilir, kırılabilir ve yine de vazgeçilmez kaynaklardan biridir (Robson, 2000: s.3).

Çanak çömlek stilindeki değişiklikler toplum, teknoloji ve sanatsal düşüncenin sofistike gelişmelerini göstermekte fakat aynı zamanda bir toplumun tüm seviyelerinde baskın estetikte simetri, rotasyon ve yansıma gibi geometrik unsurların önemli tanıklarıdır.

Dönem boyunca, boyalı çanak çömlekler üzerindeki dekorasyonun çoğu geometrik ve hayvan motifleri uygulanmıştır. Burada geometrik ve görünüşte soyut motiflerin seçimleri, uyumları ve anlamlarını, en azından zaman zaman hem bireysel hem de gruplar halinde yapılması bu sembollerin uygulandığı tüm bölgelerde genel kabul görülmesi neticesinde sürekliliğe dönüştüğünü kanıtlamaktadır (Campbell, 2010: s.144). Bu boya bezeme gruplarının oldukça fazla bir bölgede yayılmış olması beklide duyusal anlamların dışında standart üretimi meydana getirmenin olası bir yoludur denilebilir. Natüralist olayların tasvirleriyle daha nadir dekorasyon örnekleriyle, bu baskın geometrik dekorasyonla güçlü zıtlık oluşturmaktadır. Geometrik / Soyut ve Natüralist bakış açsını temsil eden bezemelerin uygulanması ayırt edilmesi gereken iki boya bezeme biçiminin hayatın bölünmez bir parçası olarak algılayıp günlük yaşama kap biçimleri üzerinde bile yer verdiklerini açıklamaktadır. İki ayrı bezeme türünün iletişim sisteminde farklı yönleri olarak kent öncesi sosyal etkileşim ve entegrasyonda tamamlayıcı bir rolle ilişkisi görülebilir. Örneklerin çoğu Halaf tarzında üretilen ve üzerine boya bezeme uygulanan çanak çömleklerden gelmektedir. Soyut motiflerin anlam ilişkisi estetik düşüncenin varlığını doğrular niteliktedir. Motifler bir zaman natüralist olanın soyutlamalarını temsil etse bile, derin sembolik anlamları olması gerekmez. Örneğin, çapraz taramadan defalarca yapılan öneri, sepetçiliği tasvir etme girişimi olarak ortaya çıkabilir (Mallowan and Cruickshank Rose, 1935: s.153; Wengrow, 2001).

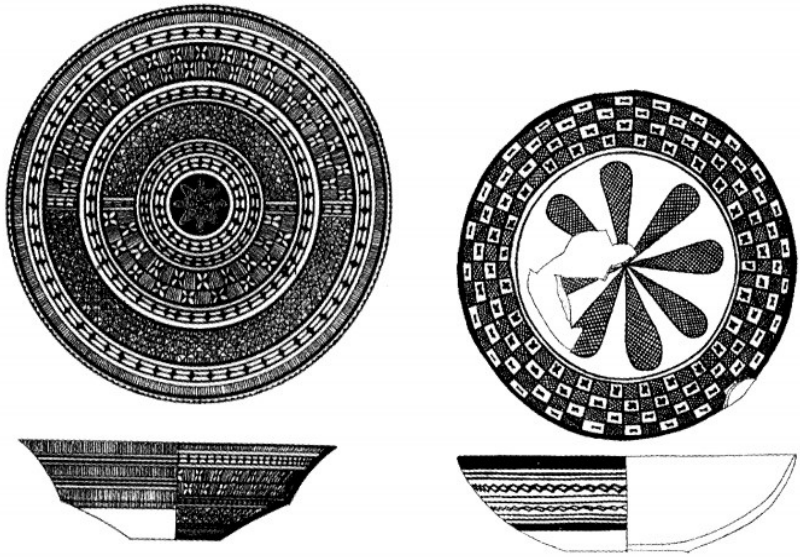
Birden fazla yerleşimde aktarılarak ya da görme yoluyla etkilenip uygulanmaya başlanmış ya da sepet yapımında görülen tekniğin çanak çömlekler üzerinde ağ motifini bezeme türü olarak uygulanmaya başlanmış olabilir. Bu öneri bezeme biçimi ve sepet yapım tekniğindeki benzerlik açısından anlamlı ve bağlantılı olduğu bölgeler ve yerleşimler ile arasında paylaşılan anlamlara işaret ediyor olması yaygın estetik düşüncenin doğruluğunu göstermektedir.

Halah boya bezeme biçiminin farklı yönleri ve ince işçiliği çanak çömlek grupları içerisinde önemli bir yere sahiptir. Simetrik ve birbirini tekrar eden kompozisyon unsurları bu grubu görsel açıdan da önemli bir yere taşımaktadır. Bireysel motiflerin kendilerinin analizi özellikle ayrıntılı bir çalışma geçmişine sahiptir. Her yaklaşım, tasarımın farklı yönlerine odaklanarak diğerlerini tamamlayıcı olarak görülebilmektedir. Ancak, anlam göz önünde

bulundurulsa da, genellikle stil analizine benzer yaklaşımları örtülü veya açık bir şekilde oldukça genel bir kavram olarak ele alınmıştır. Bu yaklaşımlar kültürel kimliğin her iki yönünü ve seramik tasarımı kavramsallaştırma ve uygulama yollarını anlamamıza yardımcı olmaktadır. Halaf dönemi Geç Neolitik çanak çömlek topluluklarında geometrik süslemenin aksine, genelö likle figüratif tasarımların önemli sosyal anlamlar taşıdığı varsayılmıştır. Aşağıda gösterildiği gibi kap biçimi, boya bezemenin çeşitliliği, hamur içerisinde yer alan katkı maddeleri, bir kap çeşidini bir araya getiren tüm bu unsurlar belirli motiflerin kombinasyonunun kavramlar ve anlatılarla ilişkili anlamlar taşıyabileceğini söylemek mümkündür.

1. Bitişik bantların hareket yönü ve / veya simetrik hareketi değişimleri.
2. Sonlu tasarımların dört kat döndürme veya dört kat radyal simetrisinin vurgulanması
3. Alan tasarım elemanlarından ziyade doğrusal tasarımın kullanımı.
4. Tekdüzelik bütünlük ve hassaslık duyarlılık
5. Eşit boyanmış ve zemin alanlarını dengeleme eğilimi.
6. Psikolojik olarak ifade edildiğinde, ideal olarak estetik, stil düzgün, yoğun ve soyuttur.

Tarihsel bağlamda yeni anlatıların kendileri toplum tarafından geleneksel bir kalıba yerleştirir. Natüralist tasvirlerin daha soyut olma potansiyeli vardır ve belki de daha büyük, daha yaygın soyut, stilize veya geometrik tasarım kategorisinde değerlendirilmiştir.



Görsel 4: Halaf Boyalı Kâse Örneği (Wengrow, 2020: s.172).

Görsel 5: Halaf Boyalı Kâse Örneği (Reade, 1991).

Sonuç

Prehistorik kültürün dağılımında ve tanımlanmasında seramik önemli bir yere sahiptir. Önasya'da gelişen erken kültürler kendine özgü özelliklere sahiptir. Mezopotamya'da yer alan Hassuna-Samarra, Halaf, Obeyd ve Uruk; Anadolu'da ise İç Anadolu, Göller Bölgesi ve Fikirtepe kültürleri farklı özellikleri ile tanımlanmaktadır (Efe, 2003: s. 87). Kültür grupları hiçbir zaman kendiliğinden ortaya çıkmamıştır. Kültürlerin gelişim-değişim süreçleri göz önünde bulundurulduğu zaman her topluluğun farklı bir kültüre ait özellikler barındırdığı görülmektedir (Böyükulusoy, 2014: s. 75). Mezopotamya ve Suriye'de ortak kültürün parçası olan Halaf kültürü, Yakın Doğu'da yapılmış ince nitelikli ve zarif çanak çömlek üreten tarım toplumudur. Halaf çömlekçileri komşularından farklı kil kaynakları kullanarak olağanüstü tasarım oluşturmuşlardır. Buda doğal olarak yüksek kaliteli seramiklerin daha çok yerel seçkinler arasında prestiji yansıtan bir eşya olarak üretildiğini düşündüren bir algı oluşturmaktadır.

Arkeolojik buluntu olarak bakıldığında Halaf dönemi boya bezemeler arasında, ağ motifi olarak tanımlanan çizgisel desenlerin birbirini kesmesi sonucu oluşturulan boya bezeme türü sepet yapımının bir göstergesi ya da sepetçilik tekniğinin kaplar üzerinde dekoratif unsur olarak canlandırmasını anımsattığı görülmektedir. Bu yorum çanak çömlek gibi kap biçimlerinin süslemesinde estetik değerler olarak görülmektedir. Geçmişi MÖ 6.000 yıllarına dayanan boya bezeme tasarımları arasında hayvan motifi, ağ motifi, bitkisel motifler, şerit, nokta, daire, dalga, zikzag, dama tahtası, bitki betimlemeleri, haç biçimli boya bezemelerden oluştuğu görülmektedir. Halaf kültürüne ait çeşitli kap biçimleri ve üzerinde yer alan zikzag, nokta motifleri Levant bölgesi Çanak Çömlekli Neolitik Çağında da görülmektedir. Mezopotamya'daki tabak, çanak, kâse, çömlek gibi kap biçimlerinin ve ince işçiliğin giderek artması yiyecek ve içeceklerin tüketilmesiyle ilgili özel rollere işaret etmektedir. Uzun vadede dekoratif tarzdaki değişikliklerle uyum sağlayan mekânsal dağılımları, maddi kültür ve ekonominin diğer yönlerindeki bölgesel farklılıkları kültürel etkileşimi göstermektedir. Halaf pişmiş toprak kap gruplarına genel olarak ele alındığında Yukarı Mezopotamya'ya "özgü" bir gelenek gibi görünmektedir. Türkiye'nin güney ve güneydoğusunda yoğunlaşmakla beraber, Doğu Anadolu'ya hatta Kafkasya'ya kadar ulaştığı bilinmektedir. Suriye'nin Akdeniz kıyısından başlayarak doğuya doğru neredeyse tüm akarsu kenarlarında yer alan yerleşimler boyunca bu kap biçimlerine rastlamak mümkündür (Tekin, 2019: s.321). Monolitik sosyal veya kültürel varlıkların varlığını yansıtmakla dekore edilmiş kaplar kişilerin, fikirlerin ve diğer nesnelerle olan sosyal etkileşim kanallarının oluşturulmasında ve sürdürülmesinde ayrı bir rol oynamıştır. Halaf'ın bilinen maksimum 500 kilometreden fazla yayıldığı ve siteler arasındaki farkların son derece az olduğu göz önüne alındığında (sadece seramik motifleri için değil, diğer eserler için de benzerlikler bulunmaktadır) muhtemelen Halaf, dünyanın herhangi bir yerindeki homojen tarih öncesi kültürler arasında yer almaktadır.

Halaf çömleklerinin boya bezeme dekorasyonu, daha karmaşık ve çeşitli geometrik, bitkisel ve hayvan motifi ve motif düzenlemelerini içerir. Kaplar üzerine uygulanan şerit, dalga, ağ, daire gibi geometrik motiflerin birlikte kullanılarak kompozisyon oluşturulması içsel bir hareketliliğin dışa aktarımını ifade etmektedir. Tipolojilerin oluşturulmasında standartlaştırma yaklaşımları yararlı olsa da, bu tarz tanımlar, herhangi bir kabın estetik özelliklerinin veya bu özelliklerin Neolitik yerleşimlerin ya da yaşanan dönemlerin sanat estetiğinin daha geniş ortamlarda nasıl yaşanmış olabileceğinin sınırlı bir izlenimini sunar.

Geç Neolitik döneme tarihlendirilen çanak çömlek grupları üzerine boya bezemelerin düzenli olarak uygulandığını günümüze kadar taşıyan kültürel aktarımların maddi kanıtlarıdır. Hassuna, Samarra ve Halaf boya bezeme tasarımlarında ortak özelliği yansıtan, üretim tekniği, boya bezeme çeşitleri ve kaplarda görülen bir merkezi takip ediyor görünümünü veren (anafor) bezeme türünün kullanımıdır. Boynuzlu hayvanlar ve bitkiler, kap yapımı uy-

gulamasıyla üretilen simetrik ilişkilerin dünyasını yansıtan özellikleri arasındadır. Bunlar kültürel yaratılış sürecine bütünleşmiş olarak sayılabilir böylece boya bezemenin uygulandığı çanak çömlekler estetik özelliklerini canlı biçim algısı ile birleştirebilir. Aynı zamanda bu biçimlerin ilişkilerini, anlamlarını daha iyi yorumlamamıza yardımcı bir unsur haline dönüşür.

Pişmiş toprak kapların sosyal anlatılar aracılığıyla tecrübe edilmesi sonucu oluşturulmuş ve iletişim sisteminin bir parçası olarak, Kuzey Mezopotamya'daki Geç Neolitik seramik grupları üzerine boyanmış dekorasyonu yeni bir perspektiften görebiliriz. Daha standartlaştırılmış ve kabul edilmiş gözlemsel, deney yolu ve teorik olarak temsil ederek, stilize, geometrik motiflerin yayılımı çok daha geniş bölgelerde anlamlı olabilir.

Halaf kültürü içindeki genel benzerlikleri ve farklılıkları dikkatlice belirlemek ve boyalı çanak çömlek ve bezeme tasarımlarının benzerliğini açıklamaya çalışmak Yakın Doğu arkek olojisinin önemli konularından biridir denilebilir.

Kaynakça

Anılanmert, B. & Rona, Z. (1997). Seramik. *Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi, 3*, İstanbul: 1634-1641.

Böyükulusoy, K., (2014). Seramik Sanatında "Bezeme" Anlayışı ve "Kültür İlişkisi" Üzerine Bir Deneme. *Armizzi* (75-80). Ankara: Asitan Kitap.

Campbell S. (2010). Understanding symbols: Putting meaning into the painted pottery of prehistoric northern Mesopotamia. (D. Bolger & L. Elder, Ed.). In *The development of pre-state societies in the ancient near east: studies in honour of Edgar Peltenburg*, Oxford: Oxbow Books.

Çilingiroğlu, A. (1988). "Van Gölü havzasında MÖ. 2. binyıla ait boyalı çanak-çömlek geleneği", *Arkeoloji Sanat Tarihi Dergisi*, *4(4)*, 5-18.

Efe, T. (2003). "Pottery Distribution Within the Early Bronze Age of Western Anatolia and its Implications, Upon Cultural, Political." (Ed). Mihriban Özbaşaran, Oğuz Tanındı ve Ahmet Boratav, Archaeoligical Essay in Honour of Homo Amatus: Güven Arsebük İçin Armağan Yazılar, Ege Yayınları, İstanbul: 87-103.

Erdalkıran, M. (2010). Çanak çömlek verilerine dayanarak dicle havzasındaki halaf döneminin gelişimi. (Doktora Tezi). T.C. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.

Van der Plicht, J., Akkermans, P. M., Nieuwenhuyse, O., Kaneda, A., & Russell, A. (2011). Tell Sabi Abyad, Syria: radiocarbon chronology, cultural change, and the 8.2 ka event. *Radiocarbon*, *53*(2), 229-243.

Köroğlu, K. (2006). *Eski mezopotamya tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları.

LeBlanc, S. A., & Watson, P. J. (1973). A comparative statistical analysis of painted pottery from seven Halafian sites. *Paléorient*, 117-133.

Mallowan, M. E. L., & Rose, J. C. (1935). Excavations at Tall Arpachiyah, 1933. *Iraq*, i-178.

Ökse, A.T. (2019). Eski Anadolu'da çömleklere estetik dokunuşlar. *Aktüel Arkeoloji dergisi, 71*, 46-51.

Perkins, A. L. (1957). The comparative archaeology of Early Mesopotamia (Study in ancient oriental civilization). Chicago: University of Chicago Press.

Akkermans, P. M. M. G. (2000). Old and new perspectives on the origins of the Halaf culture. (*O. Rouault & M. Wäfler Ed). La Djéziré et l'Euphrate syriens de la Protohistoire à la fin du Ie millénaire av. J.-C.(Subartu VII). Turnhout*, 43-54.

Reade, E. J (1991). *Mesopotomia*. London: British Museum Press and Cambridge, MA: Harvard University Press.

Robson, E. (2000). "The uses of mathematics in ancient Iraq, 6000–600 BC" (Helaine Selin, Ed.) Mathematics across cultures: The history of non-western mathematics. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 93-113.

Spataro, M. & A. Fletcher (2010). "Centralisation or regional identity in the Halaf Period? Examining interactions within fine painted ware production" *Paléorient, 36(2)*, 91-116.

Tekin Halil (2019). *Tarih öncesinde Mezopotamya*. Ankara: Bilgin Kültür Sanat Yayınları.

Wengrow D. (2001). The evolution of simplicity: Aesthetic labour and social change in the Neolithic Near East. *World Archaeology, 33(2)*, 168-188.

http://www.tayproject.org/TAYages.fm$Retrieve?CagNo=8927&html=ages_detail_t.html&layout=web (Erişim Saati ve Tarihi: 12:40-25.12.2019).

https://en.wikipedia.org/wiki/Halaf_culture#/media/File:Mesopotamian_Prehistorical_cultures.jpg (Erişim Saati ve Tarihi: 12:45-25.12.2019).

SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER

İkinci Dünya Savaşı Sonrası Türkiye Cumhuriyeti'nin Batı Bloku'na Yakınlaşma Süreci

Ahmet Müderrisoğlu*

Öz: II. Dünya Savaşı sonrası, Sovyet Rusya'nın 1925 yılında yapılan Dostluk ve İş Birliği Antlaşması'nın savaş sonrası ortaya çıkan yeni şartlar gerekçesiyle yenilenmeyeceğini belirterek Türkiye'den Boğazlarda üs ve Kars-Ardahan'da toprak taleplerinde bulunması ciddi bir güvenlik endişesi doğurdu. Bu endişe Türk dış politikasında çizilecek rotanın da belirleyicisi oldu. Bu bağlamda gerek tek parti dönemi gerek çok partili hayata geçiş sonrası ortaya konan ekonomik ve siyasi programlar Batı etkisi çerçevesinde gelişmiş ve şekillenmiştir. Stalin yönetimindeki Sovyet tehdidine karşı Batı Bloku'nda yer almak isteyen Türkiye Cumhuriyeti bir takım demokratikleşme taahhütleri verme durumunda kaldı. Faşist ve anti-demokratik rejimlerin II. Dünya Savaşı'nın mağlupları arasında yer alması Batı Bloku'nda yer almak isteyen ülkelerin demokratik bir anlayış benimsemelerini zorunlu kılıyordu. Bu nedenle 1945 sonrası yaşanan düzenlemeler tek parti anlayışının yıkımına ve demokratik anlayışın yerleşmesi noktasında ciddi değişimler ile karşımıza çıkmaya başlamıştır. Bu sebeplerle Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) içerisinde dört milletvekilinin verecekleri ve dörtlü takrir olarak adlandırılacak bir önerge ile bir takım demokratik unsurların inşa edilmesi talep ediliyordu. Dörtlü Takrir CHP grubunca reddedildi, bu durum CHP içerisinde yer alan muhalif ve hoşnutsuz kesimi yeni bir parti kurma yolunda cesaretlendirdi. Bu sürecin devamında dörtlü takriri veren ekip 1946 yılında Demokrat Partinin çekirdek kadrosunu oluşturdu. 1947 yılında Amerika Birleşik Devletleri (ABD) yönetimi komünist tehlikesine karşı bazı ülkelere ekonomik yardım paketleri oluşturmaya karar verdi ve bu karar 1948 yılında uygulamaya konulmaya başlandı. Marshall Planı olarak adlandırılacak bu yardım Türkiye Cumhuriyeti'ne özellikle Demokrat Parti döneminde tarımsal üretimin ve makineleşmenin gelişmesinde ciddi katkılar sağladı. Tarımda yaşanan bu gelişmeler ülke ekonomisinin o zamana kadar görülmemiş ölçüde büyümesine ve üretimin aynı ölçüde artmasını sağladı. 1945-1955 yılları arasında yaşanan bu hızlı Batı'ya yanaşma politikası; ekonomik, siyasi ve diplomatik açıdan genel hatlarıyla başarılı bir süreç olarak değerlendirilebilir. Bu çalışma bahsedilen dönem içerisinde Batı'ya yaklaşma amacıyla uygulamaya konan politikaların analizini hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Demokrasi, Cumhuriyet Halk Partisi, Demokrat Parti, Batı Bloku, Marshall Yardımı, Truman Doktrini, NATO, Soğuk Savaş.

* Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Bölümü, Yüksek Lisans Programı.
İletişim: ahmet130895@gmail.com

II. Dünya Savaşı Sürecinde Türkiye'nin Dış Politikası

Türkiye**,** 1939 yılında başlayan ve tüm dünyayı etkileyen II. Dünya Harbi sürecinde Almanya ile müttefikler arasında kalmış ve iki tarafla ilişkilerini devam ettirme gayesiyle hareket etmiştir. Türkiye Cumhuriyeti bu süreçte başarılı bir dış politika yürüterek savaşa fiilen dahil olmamıştır.

Mihver Devletler'in yenileceğinin kesinleşmesi üzerine yeniden kurulacak dünya düzeninde yer almak adına 23 Şubat 1945 tarihinde Mihver Devletler'e savaş ilan ederek, savaş sonrası şekillenecek dünya düzeninde yer almak istediğini ortaya koymuştur.

Türkiye, savaşın başlangıç yıllarından itibaren savaşın gidişatına göre hareket ederek pragmatik bir dış politika benimseme yolunu seçmiştir, zira savaşın ilk yıllarında Nazi Almanya'sı ile gerek diplomatik gerek ekonomik ilişkiler kurmaktan kaçınılmamış ve bu bağlamda birçok ikili anlaşma imzalanmıştır. 1943 sonrası Nazi Almanya'sının Sovyetler Birliği karşısında Stalingrad ve Leningrad şehirlerinde ilerlemelerin tamamen durarak kademeli bir şekilde geri çekilmeye başlaması, Türkiye'nin dış politikasının müttefik devletler ekseninde şekillenmesine sebep olmuştur. Ancak bu süreçte gerek Adana'da yapılan görüşmelerde gerek II. Kahire Konferansı'nda, İsmet İnönü, Türkiye'nin duruşundan taviz vermeyerek, savaşa fiilen dahil olunmasının önüne geçmiştir. Türkiye›nin 20 Nisan 1944 tarihinde Almanya›ya yaptığı krom sevkiyatını durdurması ve 2 Ağustos 1944 tarihinde TBMM›nin aldığı karar ile Almanya ile tüm ilişkilerin kesilmesi fiilen savaşa dahil olunmasa bile Türkiye›nin yönünü tayin etme noktasında taraflara net bir mesaj vermiştir. Tabi bu kararın, 6 Haziran 1944'te Müttefikler tarafından Fransa kıyılarına başarılı bir şekilde yapılan Normandiya Çıkarması sonrası alınması tesadüf değildir.

II. Dünya Savaşı Sonrası Dünya Düzeni ve Türkiye'nin Konumu

1943 sonu itibariyle savaşı hangi bloğun kazanacağı tahmin edilir hale gelmiştir. Zira 28 Kasım- 1 Aralık 1943'te yapılan Tahran Konferansı'nda müttefik liderler bir araya gelerek birtakım kararlar aldılar. Bu kararlar içerisinde Türkiye Cumhuriyeti'nin savaşa dahil olması temennisi yer almaktaydı. Tahran Konferansı'ndan yalnızca üç gün sonra toplanan İkinci Kahire Konferansı, Tahran Konferansı'nda üzerinde hemfikir olunan temenninin gerçekleştirilmesi noktasında müttefikler için son derece önemliydi. Ancak konferans**,** müttefiklerin arzu ettikleri şekilde sonuçlanmamıştır.

4-11 Şubat 1945 tarihleri arasında Churchill, Roosevelt ve Stalin'in katıldığı Yalta Konferansı'nda savaş sonrası dünya düzenini inşa etme noktasında son derece önemli kararlar alındı. Birleşmiş Milletler teşkilatının kuruluşu, savaş sonrası Almanya'nın durumu, kurtarılan ülkelerde demokratik rejimlerin inşası konferansta üzerinde durulan önemli noktalar olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira İkinci Dünya Savaşı'nın galibinin demokratik değerlere

sahip yönetimler olduğu söylenebilir (Zürcher, 2019, 243). Dolayısıyla savaşın sona ermesi sonrası kurulacak dünya düzeninin demokratik kökenlere dayanmasının arzulanması son derece olağan bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yalta Konferansı'nda alınan bir başka önemli karar; San Francisco'da toplanacak Birleşmiş Milletler (BM) Konferansı'na sadece 1 Mart 1945 tarihine kadar Almanya ve Japonya'ya savaş ilan eden devletlerin kurucu üye sıfatıyla katılabileceği hakkındaydı. Bunun üzerine Türkiye 23 Şubat 1945 tarihinde Almanya ve Japonya'ya savaş ilan ederek bu şartı yerine getirmiş oldu. Alınan bu savaş kararı, zaten sonuçlanması an meselesi olan II. Dünya Savaşı için fiili bir savaş ilanı niteliğinde değildi.

Çok Partili Hayata Geçiş

Türkiye Cumhuriyeti'ndeki tek parti yönetim modelinin faşist modellerden farklı olarak süreklilik eğilimine sahip olmadığı geçici bir nitelikte olduğu ifade edilmelidir. Ayrıca faşist ve komünist tek parti rejimlerinden farklı olarak totaliter değil otoriter bir nitelik göstermektedir. Kısacası bir vesayet partisi modeli olduğu söylenebilir (Tanör, 2013, 338).

Nisan 1945'te Türkiye, San Francisco Konferansı'na kurucu üye olarak katılarak Birleşmiş Milletler Anlaşması'nı imzalamıştı. Bu imza demokratik idealler noktasında bir söz anlamına gelmekteydi (Zürcher, 2019, 243). Karpat, Birleşmiş Milletler Şartı'nın onaylanmasının demokratikleşme yönünde ahlaki bir bağlayıcılık taşıyan bir ant olarak nitelendirir (Karpat, 2007, 112-113).

1945 yılının son çeyreğinde CHP hükümeti ve Milli Şef İsmet İnönü halk idaresinin geliştirilmesi amacıyla adımdılar atılacağını müjdeledi. Ortaya çıkan siyasal atmosfer muhalif CHP'lileri cesaretlendirdi. Tam bu süreçte TBMM'de Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu hakkında görüşmeler devam etmekteydi. İnönü ve Tarım Bakanı Şevket Raşit Hatiboğlu'nun girişimleri ile şekillenen kanun en basit ifadeyle; topraksız veya az miktarda toprak sahibi olan çiftçiyi topraklandırmak için devlete kamulaştırma izni vermeyi hedeflemekteydi. Haliyle bu kanun taslağı büyük toprak sahipleri-ağaları tarafından için ciddi bir tehdit olarak algılandı. Adnan Menderes, Aydın bölgesinde yer alan büyük toprak sahiplerindendi ve yasa görüşmeleri esnasında bu tasarıya en sert eleştiri getirenlerin başında yer almaktaydı. İşte bu süreçte 7 Haziran 1945 tarihinde Celal Bayar, Adnan Menderes, Fuat Köprülü ve Refik Koraltan tarafından bir önerge verildi. Bu önerge Dörtlü Takrir olarak adlandırılacaktı. Bu önergenin sebepleri arasında Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu'na muhalif olunması elbette etkilidir ancak asıl sebep Birleşmiş Milletler Şartı gereğince demokratikleşme yolunda atılması muhtemel adımlar için alınan sinyallerin bir yansıması olmasıydı. İnönü yönetimi Sovyet tehlikesinden dolayı mecburi istikamet olarak belirlenen Batı'ya entegrasyon için yapılması gerekenleri bir an önce fiiliyata geçirmek amacıyla adım atmaya baş-

lamıştı. Dörtlü Takrir olarak adlandırılan bu önerge en temelde parti içerisinde özgür bir tartışma ortamının inşa edilmesini talep etmekteydi. 12 Haziran 1945 tarihinde Dörtlü Takrir grupta reddedildi.

Takrir'in reddedilmesi ile CHP içerisinde yer alan muhalif ve hoşnutsuz kesimin yeni bir parti kurmasına üstü kapalı da olsa onay verildiği şeklinde bir yorum yapılabilir, zira CHP yönetiminin de böyle bir beklentisi bulunmaktaydı. Bu beklentinin temel sebeplerine bakıldığı zaman: BM şartı gereği atılması gereken demokratikleşme adımları atılmış olacak yani çok partili hayata geçilmiş olacaktı. Parti, içinde yer alan muhalifler de bir nevi tasfiye edilmiş olacaktı ve olası yeni oluşum, CHP içerisinden ayrılanlar tarafından kurulacağı için Atatürk devrimlerine bir karşıtlık ortaya çıkmayacaktı (Akşin, 2018, 242-243).

Dörtlü Takrir'i veren ekip; önergelerinin reddedilmesi sonrası basın üzerinden eleştirilerine devam etti. Bu eleştiriler CHP tarafından parti disiplinin ihlali olarak değerlendirildi ve 21 Eylül 1945 tarihinde Menderes ve Köprülü partiden ihraç edildi. İhraç kararını ağır bulan Koraltan da aynı kaderi paylaştı. Celal Bayar ise söz konusu ihraçlara tepki olarak partisinden istifa etti. Cumhurbaşkanı İsmet İnönü'nün 1 Kasım 1945'te mecliste yaptığı konuşmada iktidar partisi karşısında muhalefet partisinin olmamasının ciddi bir eksiklik olduğu şeklideki açıklamaları muhalif kanadı cesaretlendirdi. 4 Aralık 1945'te Çankaya'ya çıkan Celal Bayar, İsmet İnönü'ye yeni partinin tüzük ve programını sundu. 7 Ocak 1946 tarihinde ise İç İşleri Bakanlığı'na yapılan müracaat ile Demokrat Parti (DP) kurulmuş oldu.

DP programı ile CHP programı ile ciddi benzerlikler göstermekteydi. Demokrasi, temel hak ve özgürlükler üzerine yapılan vurgular ile hedeflenen liberal ekonomi modeli en temel farklılıklar olarak karşımıza çıkmaktaydı.

Batı Bloku'na Dahil Olmanın Siyasal Sebepleri

Sovyetler Birliği'nin, Türkiye Cumhuriyeti ile 1925 yılında imzaladığı ve belirli aralıklarla yenilenen dostluk anlaşmasını, 1945 yılında feshederek yeni bir anlaşma yapılabilmesi için birtakım koşullar öne sürmesi iki ülke arasında ciddi bir bunalıma neden oldu.

Zira, Sovyetler Birliği Dışişleri Bakanı Molotov'un Türk büyükelçisiyle yaptığı görüşmede yeni bir dostluk anlaşması yapılabilmesi için yerine getirilmesi gereken bazı koşullar ileri sürdü. Bu koşullar; 1878-1915 yılları arasında Ruslara ait olan Kuzeydoğu Anadolu'daki yerlerin Sovyetler Birliğine iadesi suretiyle sınırların yeniden düzenlenmesi, Karadeniz'in korunması noktasında, İstanbul ve Çanakkale boğazlarında ortak Türk-Sovyet savunma gücünün kurulması gibi taleplerden oluşmaktaydı (Oran, 2009, 502).

Sovyetler Birliği'nin asıl talebinin Boğazlarda üs elde etmek olduğu açıktır, toprak talebinde bulunmaları Türkiye tarafında ciddi bir tepki yarattı bu bağlamda 1925 yılında imzala-

nan ve 1929, 1931 ve 1935 yıllarında süresi uzatılan barış anlaşmasının yeniden yapılma ihtimali ortadan kalkmış oldu. Beraberinde Türkiye'nin ABD'ye yakınlaşma süreci başlamış oldu.

Sovyetler Birliği, taleplerini Postdam Konferansı'nda bir kez daha yineledi. Stalin, Churchill'e Türkiye-SSCB arasında bir ittifakın ancak iki devlet arasındaki uyuşmazlıkların çözülmesi durumunda mümkün olacağını fakat, Türkiye'nin Kars ve Ardahan'ı SSCB'ye geri vermesi ve Montrö Anlaşması'nı tartışılmasını reddettiğini ifade etti (Oran, 2009, 503).

Churchill, Stalin'in gayriresmî taleplerini SSCB'nin Boğazlar konusunda isteği hakkında yapılacak bir düzenlemeyi desteklediğini ancak bu isteklerin Türkiye'nin toprak bütünlüğünün korunmasına bağlı olduğu ve Montrö üzerinde yapılacak değişikliklerin çok taraflı bir diplomasi ile yapılması gerektiğini ifade etti (Oran, 2009, 502-503).

Ancak Truman, Churchill'in aksine toprak verme sorununun Türkiye ile SSCB'nin ikili ilişkiler çerçevesinde çözmesi gerekilen bir sorun olduğunu düşünmekteydi. Postdam Konferansı sonucunda kabul edilen bildirinim 16. maddesinde konferansta yer alan üç hükümetin Montrö üzerinde değişiklik yapılması noktasında görüş birliğinde oldukları görülmektedir. Ancak ortak bir karara varamamışlardı, Churchill ile Truman arasındaki toprak bütünlüğü görüş farklılığı sorunun başlangıcında Türkiye'nin SSCB'den gelen istekler karşısında yalnız kalmasına neden oldu.

SSCB'nin tezleri karşısına ortak bir fikir birliğinin olmamasında İkinci Dünya Savaşı devam ederken Türkiye'nin uyguladığı tarafsız kalmaya dayanan dış politikanın Batılı müttefiklerin gözünde Türkiye'yi sevimsizleştirdiği sonucu çıkarılabilir (Zürcher, 2019, 244). Zira Türkiye'yi tamamen karşılarına almamalarına rağmen ortaya çıkan belirsizlik, SSCB'nin politik çıkarlarına hizmet etmekten başka bir sonuç doğurmamaktadır. Tabi söz konusu tavrın 1945 yılı ilk yarısının sonları ile ikinci yarısında geçerli olduğu ifade edilmelidir. SSCB'nin dış politika olarak yayılmacı anlayışı sürdürmesi ve uydu devletler inşası ile artık Batı Bloku için durum komünist ideoloji ile mücadele çerçevesine oturacaktır.

SSCB'nin bu taleplerinin Türk kamuoyuna yansıması, SSCB karşıtlığını doğurdu ve 4 Aralık 1945 tarihinde İstanbul'da SSCB karşıtı bir miting düzenlenmesine yol açtı. Bu miting sonrası göstericiler sol görüş çerçevesinde yayın yapan Tan Gazetesi'nin matbaasına saldırı yapılması ile sonuçlandı.

Truman Doktrini

1947 şubatında İngiltere, ABD'ye biri Türkiye diğeri Yunanistan hakkında olmak üzere iki muhtıra verdi. Bu muhtıralarda Türkiye'nin Batı savunması için önemi üzerinde durularak Türkiye'ye hem ekonomik hem askeri yardım yapılması gerektiği ve bu yardımların da ancak Amerika tarafınca yapılabileceği ifade edildi (Armaoğlu, 1992, 441-442).

Başkan Truman'ın söz konusu muhtıralar hakkında kararı kısa süre içerisinde ortaya çıktı. Truman, 12 Mart 1947 tarihinde Amerikan Kongresi'nden Türkiye ve Yunanistan'a 400 milyon dolarlık yardım yapılması için yetki verilmesi istedi. Orta Doğu'da düzenin korunması noktasında Türkiye'nin toprak bütünlüğünün zaruret teşkil ettiği ve bu bağlamda Türkiye ile Yunanistan'ın birbirine bağlı olduğu ifade edilmekteydi. Kongre söz konusu talebi Yunanistan'a 300 milyon dolar, Türkiye'ye 100 milyon dolarlık askeri yardım yapılması şeklinde kabul etti.

ABD'nin bu refleksi SSCB'nin daha saldırgan bir politika izlemesine neden oldu ve etkilerini SSCB yıkılana kadar belli ölçüde devam ettirdi. Truman Doktrini'nin sadece askeri bir hüviyete sahip olduğu söylenebilir. Zira dönemin koşulları değerlendirildiğinde Türkiye ve Yunanistan'ın SSCB tarafından ciddi baskıya maruz kalması göz önüne alındığı zaman son derece gerekli bir adım olduğu ortadadır.

Oral Sander, Truman Doktrini'nin Sovyet tehdidine karşı Türkiye'yi savunma amacıyla yapılmadığını, Yunanistan'daki iç savaşın bitirilmesi ile beraber Avrupa'nın güvenliğinin sağlanması olduğunu ifade eder (Sander, 1979, 12). Zira İkinci Dünya Savaşı sonrası ekonomik anlamda çöken Batı Avrupa'nın Sovyetler Birliğinin yayılmacı ve çevreleyici politikasına karşı bir politika geliştirmesi pek olası görünmüyordu. Ayrıca ABD, Türkiye'nin konumu göz önüne alındığı zaman Sovyetler Birliği'nin uygulamaya koyduğu politikaların önünde stratejik bir öneme sahip olduğunun bilincindeydi.

Hüseyin Bağcı, Yunanistan ve Türkiye'ye yapılacak yardımların kongrede tartışılma sürecinde yardımların iki amaç etrafında şekillendiğini ifade eder. Birinci amaç Sovyet yayılmacılığını ve tehdidini önlemek ikinci amaç Amerikan siyasi ve ekonomik anlayış biçiminin de yardım yapılacak ülkelere yayılmasıydı. Türkiye ve Yunanistan'ın askeri ve siyasal anlamda desteklenmesinin özel amacının Sovyet tehdidinin önlenmesi olduğu belirtilebilir (Bağcı, 2001, 5-6).

Söz konusu yardımın ana ekseriyetinin Yunanistan'a verilmesinin sebebi 1946 yılında başlayan Yunan İç Savaşı'nın eğer dışarıdan destek verilmezse ABD ve Batı aleyhine sonuçlanma ihtimaliydi. Stalin, Churhcill ile 1944 ekiminde yaptığı Yüzdeler Anlaşması'ndan dolayı savaşa herhangi bir destek vermeyerek Yunanistan Komünist Partisi'nin askeri kanadı Yunanistan Demokratik Ordusu'nu zor durumda bırakmıştı. İç savaş sürecinde Bulgaristan, Yugoslavya ve Arnavutluk'tan destek alan Komünist Parti karşısında İngiltere destekli Ulusal Ordu yetersiz kalmaktaydı. İç savaşın gidişatını değiştiren iki etmen söz konusudur: Birincisi Yugoslavya'nın verdiği desteği kesmesi ikincisi Truman Doktrini'dir. Bu bağlamda Truman'ın durumun vahametini özümseyip yerinde bir hamle ile iç savaşı ABD ve Batı lehine çevirdiği söylenebilir.

Marshall Yardımı

II. Dünya Savaşı beraberinde Avrupa'ya iktisadi anlamda ciddi bir yıkım getirdi. Altı yıl süren savaş neredeyse bütün ülkeleri tüketme noktasına getirmiş ve ağır tahribatlara neden olmuştur. Söz konusu yıkımdan çıkılması ise ekonomik destek olmadan olanaksız görünmektedir. Sovyetler bu durumun farkındaydı ve bu bilinçle şekillenen yayılmacı bir politika ile hareket etmekteydi. Komünizm propagandası ile şekillenen bu politika Doğu Avrupa'daki Sovyet egemenliğinde bulunan ülkelerde uydu yönetimler inşa edilmesi ve hakimiyet altında bulunmayan ülkelere müdahale edilmesine olanak yaratılması gibi amaçlar gütmekteydi.

Zira Komünist partilerin gücünün bulunduğu İtalya ve Fransa, SSCB için özellikle seçilen iki devletti. Bu bağlamda Sovyet kışkırtması ile ortaya çıkan grevler zaten ekonomik anlamda zor durumda olan iki ülkenin ekonomisini durma noktasına getirmişti. 1945 haziranından 1946 yılının sonlarına kadar ABD'nin Batı'ya yaptığı ekonomik yardımın 15 milyar dolara yaklaştığının ve bu yardımların bütçe açıklarının kapatılması ve ithalat için harcanması ABD'ye bu yardımların döngüsel bir şekilde devam edeceği izlenimi vermişti. Bu nedenle farklı formüller üzerinde durulmaya başlandı (Armaoğlu, 1992, 443). Aranan formül, ABD dış işleri bakanı George Marshall'ın 5 Haziran 1947 tarihinde Harvard Üniversitesi'nde verdiği bir konferansta ortaya çıktı.

Avrupa ülkeleri birinci öncelik olarak iş birliği yaparak birbirlerinin eksikliklerini tamamlamayı hedeflemeliydi, yapılacak bu iş birliği sonucunda ortaya çıkması muhtemel açıklar ise ABD eliyle yapılacak yardımlar ile kapatılmalıydı. Bu çerçevede yapılması gereken ilk şey iş birliği metni oluşturulmasıydı. 12 Temmuz 1947 tarihinde, İngiltere, Fransa, Belçika, İtalya, Türkiye, Yunanistan, İrlanda, Lüksemburg, İsviçre, İrlanda, Avusturya, Norveç, Danimarka, İsveç, Hollanda ve İsviçre'nin katılımıyla yapılan konferans 22 Eylül'de ABD'ye sunulmak üzere bir Avrupa Ekonomik Kalkınma Programı hazırladı. Bu program üzerine ABD, 3 Nisan 1948 tarihinde Dış Yardım Kanununu çıkardı ve bu kanuna dayanarak bahsi geçen 16 ülkeye 6 milyar dolarlık bir yardımda bulundu. Başlangıç olarak yapılan bu yardım ilerleyen yıllarda devam etti. Söz konusu Dış Yardım Kanunu'nun çıkmasıyla beraber konferansa katılan 16 devlet 16 Nisan 1948 tarihinde Avrupa İktisadi İş Birliği Teşkilatı'nı kurdular. Sovyetler Birliği bu plana karşı olarak uydu yönetimler ile kendileri arasındaki ekonomik ilişkileri arttırmak ve iş birliğini sıkılaştırma amacıyla Molotof Planı adını verdikleri ikili ticaret ilişkisine dayanan sistemi ortaya çıkardılar.

Armaoğlu, Molotof planının komünist uyduların Sovyet kontrolü altına daha fazla girmesinden başka bir sonuç doğurmadığını ifade etmektedir (Armaoğlu, 1992, 445). Bu tespitin ABD yardımını içerisine alarak genişletilmesi gerekmektedir. Zira Marshall Planı'nın yapılma amacının gerek Sovyet-Komünist tehlikesine karşı Batı ülkelerinin güvenliğinin sağlanması gerek Soğuk Savaş döneminde SSCB'ye karşı girişilen mücadelede koz olarak

kullanılması olduğu açıktır. Keza Küba Füze Bunalımının ortaya çıkışı ve çözülmesi sürecine bakıldığı zaman Türkiye'nin bu bunalımdaki konumu ABD'nin yardım politikası hakkında ciddi ipuçları vermektedir.

Eric Hobsbawn, Marshall Planı'nın geçmişte yapılan yardımlardan en temel farkının, bağış biçiminde yapılmasından kaynaklandığı ifade eder (Hobsbawn, 2018, 322).

Demokrat Parti'nin Dış Politikası

1950 genel seçimleri ile iktidara gelen Demokrat Parti'nin belirleyeceği dış politika İnönü döneminde benimsenen politikalardan bağımsız olarak şekillenmesi söz konusu değildi. Kısaca Demokrat Parti'nin iktidara geldikten sonra benimsediği dış politikanın iki temel üzerinden şekillendiğini ifade edebiliriz. Birincisi II. Dünya Savaşı sürecinde benimsenen tarafsızlığı dayanan pragmatik dış politikasıdır. İkinci husus savaş sonrası dünyanın iki kutba bölünmesi yani Soğuk Savaş süreci. Türkiye'nin coğrafi konumu düşünüldüğü zaman Soğuk Savaş döneminde tarafsız kalması olanaksızdı. Zira Sovyet talepleri sonrası şekillenen Batı'ya yaklaşma politikası bu durumun tezahürüdür. Sovyet tehdidi sonrası siyasal anlamda Batı'ya yaklaşma Marshall Yardımı ile doruk noktasına ulaşmıştı. 1950 genel seçimleri ile iktidara gelen Demokrat Parti gerek belirlediği ekonomik hedef ve program gerek siyasal hedefleri bakımından İnönü döneminde atılan adımları bir üst seviyeye çıkarma gayesindeydi.

1949 yılında kurulan NATO'ya 1950 genel seçimlerinden hemen önce CHP hükümetince başvurulsa da nihayetinde 1952 yılında Demokrat Parti iktidarında katılım sağlanarak Türkiye'nin Soğuk Savaş dönemindeki nihai yönün tayin edilmiş oldu.

NATO'ya Dahil Olma Süreci ve Kazanımları

Truman Doktrini ve bu doktrinin devamı niteliğindeki Marshall Yardımı ABD için genel bir strateji ve program çizmekteydi. 1949 yılında NATO'nun kurulması ile bu strateji ve program farklı bir çerçeveye oturdu. Kuzey Atlantik Anlaşması Örgütü (North Atlantic Treaty Organization- NATO) esas olarak Truman Doktrini'nin devamı niteliğinde olup yayılmacı bir siyaset güderek Avrupa ve Dünya güvenliğini tehdit eden Sovyetler Birliği'ni çevrelemeyi amaçlamaktadır.

Görünen sebep ise Berlin'in 1948 yılında Sovyetler tarafından işgal edilmesi ve Komünist Partisi'nin Çekoslovakya'da iktidarı ele geçirmesiyle birlikte, Batı Avrupa Birliği'nin inşa edilmesi düşüncesinin netleşmesine sebep oldu (Bağcı, 2001, 9).

Gerek CHP gerek DP, NATO'ya dahil olunması arzusundaydı. NATO'ya dahil olmak ülkenin güvenliğini sağlama yolunda önemli bir adım olarak değerlendiriliyordu.

Kuzey Atlantik Anlaşması Örgütü'ne ilk başvurumuz 11 Mayıs 1950 tarihinde (14 Mayıs 1950 Genel Seçimleri Öncesi) Şemsettin Günaltay Hükümeti tarafından yapılmış

ancak yetersiz demokrasi gerekçesiyle reddedilmiştir. İkinci başvurumuz Demokrat Parti iktidarında 1 Ağustos 1950 tarihinde yapılmıştır. Bu başvuru İngiltere, Danimarka ve Norveç›in itirazları nedeniyle olumlu sonuçlandırılamamıştır. Türkiye'nin NATO'ya dahil olmasına en çok karşı çıkan devlet İngiltere olarak görünmektedir. Bunun nedeni Türkiye'nin Orta Doğu'da özellikle Mısır ve Süveyş Kanalındaki İngiltere çıkarlarına zarar vereceğini inanmasıydı.

Bu süreçte 25 Haziran 1950 tarihinde Kore Savaşı başlamıştı. Soğuk Savaş Dönemi'nin ilk sıcak çatışması olarak karşımıza çıkan Kore Savaşı'na Çin'in katılımı savaşın sürecini ciddi ölçüde değiştirmiştir. Türkiye Kore Savaşı'nı NATO'ya dahil olmak için ciddi bir şans olarak görmekteydi. Demokrat Parti TBMM'den onay almaksızın Adnan Menderes'in bakanlar kurulu kararı çıkarması sonucu savaşa dahil olma kararı aldı. Aslına bakılırsa ana muhalefet partisi konumunda olan CHP, savaşa dahil olunmasına karşı değildi zaten Kore Savaşı'na dahil olma durumu ortaya çıkınca muhalefetin itirazı savaşa dahil olma sürecinin yanlış olduğu yönündeydi. Savaşa katılma değil katılma kararının çıkarılma şekli eleştirilmekteydi.

Demokrat Parti'nin aldığı karar çerçevesinde, 17 Eylül 1950 tarihinde 1. Türk Tugayı Kore'ye hareket ederek 12 Ekim 1950'de Pusan Limanına varmış oldu. Türkiye'nin Kore Savaşı'na doğrudan dahil olması ABD nezdinde prestijini arttırmaya başladı. Bu bağlamda NATO'ya dahil olunmasının önü açılmıştı. Bundan sonraki süreçte Türkiye'nin NATO'ya dahil olmasına muhalif ülkelerin ABD tarafından ikna edilmesi söz konusu oldu. Nitekim 15-21 Eylül 1951 tarihinde Ottowa'da toplanan NATO Bakanlar Konseyi oy birliği ile Türkiye ve Yunanistan'ın örgüte üye olarak alınmasına karar vermiştir. Nihayetinde 18 Şubat 1952 tarihinde TBMM'de yapılan oylama ile Türkiye Cumhuriyeti NATO'ya resmen üye olmuştur.

Cem Eroğul, Demokrat Parti Hükümeti'nin Kore Savaşı'na dahil olarak kan bedeli ödediğini ve bu bedel sayesinde Atlantik Paktı'na kabul edildiğini belirtir (Eroğul, 2017, 105).

1945 yılının ikinci yarısından itibaren baskısını arttırarak devam eden Sovyet tehlikesi 12 Mart 1947 tarihli Truman Doktrini ile rahatlatıcı bir hale gelmişti. Ancak 4 Nisan 1949 tarihinde NATO'nun kurulması ve Türkiye'nin NATO'ya 18 Şubat 1952 tarihinde dahil olması ile Sovyet tehlikesine karşı güvenceye sahip olunmuş oluyordu. Armaoğlu, Türkiye için İkinci Dünya Savaşı'nın 1952 başında NATO'ya dahil olunmasıyla sonlandığını ifade eder (Armaoğlu, 1958, 179).

Türkiye'nin Batı ile Yakınlaşmasının Dış Politikaya Etkileri

Türkiye'nin İkinci Dünya Savaşı sonrası ABD ve Batı'ya yaklaşmasının sebebi Sovyet tehdidi olarak görülmekle beraber Cumhuriyetin kuruluş felsefesine bakıldığı zaman Batı'ya yaklaşmanın bir zaruret olduğu açıktır. Siyasal anlamda Batı'ya dahil olunmasıyla birlikte Türkiye'nin dış politikadaki tavrı da ciddi bir değişim göstermiştir.

En somut örneklerden bir tanesi Filistin sorunu konusunda takınılan tavırdır. Türkiye Truman Doktrini'ne kadar Arap ülkelerinin siyasetlerine destek verirken ABD yardımlarının başlaması ile Arap ülkelerine sergilenen dış politika değişim göstermiştir. Türkiye'nin 1948 yılında kurulan İsrail Devleti'ni kuruluşundan 9 ay sonra tanıması değişen politikayı anlamamız bakımından son derece önemlidir. Bu süreçte belirlene politikalar ilerleyen süreçte bölge ülkeleri ile yaşanacak sıkıntıların temelini oluşturmaktaydı (Bağcı, 2001, 8-9).

Türkiye'nin NATO'ya dahil olması sonrası yaratılan ortak düşman algısı Türk dış politikasına büyük ölçüde etki ederek şekillendirmiştir. Truman Doktrini ile başlayan Marshall yardımı ve sonrasında NATO'ya dahil olma ile devam eden süreç Türkiye'ye alınan askeri ve ekonomik yardımların sanayi ve tarım politikalarına aktarılmasına ve teknolojik anlamda modernleştirme yapılmasına olanak sağlamıştır. Ayrıca yaşanan güvenlik endişesi askeri harcama ve yatırımları beraberinde getirmiştir. Lakin Soğuk Savaş döneminde bir bloğa siyasal anlamda dahil olma karşı blok ile olan ilişkilerde birtakım olumsuzluklar yaratmıştır. Orta Doğu'nun şekillenmesi ve tasarımı noktasında gerek ABD gerek SSCB ile ciddi mücadele söz konusuydu. Demokrat Parti hükümeti 24 Şubat 1955 tarihinde İran, Irak, Pakistan ve Birleşik Krallık ile Sovyetler Birliği'nin Orta Doğu'da yayılmasının önüne geçmek adına güvenlik ve savunma örgütü olan Bağdat Paktı'nın imzacılarından oldu. NATO'nun bir uzantısı olan Bağdat Paktı 1979 yılında önce Pakistan'ın sonrasında İran'ın paktan ayrıldığı ilan etmesiyle işlevsiz hale gelerek ortadan kalktı.

Başını Mısır devlet başkanı Cemal Abdünnasır'ın çektiği SSCB tarafından desteklenen kanat ise bu tarz Batı destekli oluşumlara şiddetle karşı çıkmaktaydı. Zira Cemal Abdünnasır kendisini Arap dünyasının lideri olarak gördüğü için bu bağlamda birçok girişimde bulunmaktaydı. Bu bağlamda Mısır ve Suriye›nin birleşerek Birleşik Arap Cumhuriyeti'nin kurulmasını sağlamıştı. Ayrıca Süveyş Kanalı'nı millileştirmesi ile hem Mısır içinde hem Orta Doğu coğrafyasında popüler bir kişilik haline geldi. Ancak İsrail'e karşıtlığı üzerinden şekillendirdiği politikalar başarısızlıkla sonuçlanmış ve popülerliğini zedelemiştir.

Sonuç

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş değer ve ilkelerine bakıldığı zaman medenileşmek, modernleşmek kavramları üzerinden yapılan atılım ve uygulamalara şahit oluruz. Bu bakımdan Türkiye'nin kültürel, bilimsel ve iktisadi yönü aslına bakılırsa her zaman Batı olarak karşımıza çıkmıştır. Cumhuriyetin ilan edildiği 1923 yılından 1933 yılına kadar güdülen siyasete bakıldığı zaman çağdaş medeniyetler seviyesine çıkan atılımları görmekle beraber siyaseten ideoloji ayrımından ziyade pragmatik bir çerçevede siyasal ilişkiler geliştirildiğini görmekteyiz. Ayrıca bu dönem ve II. Dünya Savaşı öncesi dönemde dahil olunan uluslararası örgütler ile çevre ülkeler ile yapılan anlaşmalara bakıldığı zaman tamamının barışı

korumaya yönelik veya ekonomiyi ve ticareti geliştirmeye yönelik olduğunu görürüz. Kısacası II. Dünya Savaşı öncesi dönemi ele aldığımızda siyasal anlamda herhangi bir ideolojiye yanaşma söz konusu olmamıştır. Pragmatik çerçevede belirlenen hedefler ve bu hedeflere ulaşma noktasında atılan atılımlarla karşılaşırız. II. Dünya Savaşı'nın sonuçlanma evresine girmesiyle dünya o zamana kadar karşılaşmadığı bir durumla yüzleşmenin arifesindedir. Savaş sonucu karşımıza iki süper güç ve geri kalan yönetimlerin bu iki süper gücün çevresinde şekillendiği bir dünya tasviri çıkacaktır. İşte bu şartlar altında Türkiye Cumhuriyeti siyasal anlamda da Batı'ya katılarak aslında Tanzimat sürecine kadar uzatabileceğimiz tarihsel yönelimi nihayete erdirmiştir. Belirtildiği üzere Türkiye'nin kuruluş evresinde zaten muasır medeniyetler seviyesi olarak adeta çıta olarak benimsediği tüm değerlerin yansıması, Batı toplum ve yönetimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle Batı'ya siyasal olarak yanaşma belki SSCB baskısı altında olmuştur ancak hiç istenmeyen veya hedeflenmeyen bir durum değildir. Belki farklı şartlar altında gerçekleşmesi hedeflenmiş veya arzulanmış olabilir ancak sonuç anlamında bakıldığında bir tezat söz konusu olmayacaktır. NATO ve BM gibi uluslararası örgütlere dahil olma süreci 1839'dan beri hedeflenen ve benimsenen misyonun belirli bir ölçüde neticeye erdirilmesidir. Ancak burada belirtilmesi gereken bir diğer husus Tanzimat Dönemi'nden itibaren hayata geçirilmeye çalışılan düzenlemelerin toplum nezdinde kabul sorunudur. Bu sorun Cumhuriyet'in ilanı ile yapılan ve yapılması planlanan her türlü atılımın karşısında ya muhalif bir örgütlenme ya isyan boyutunda karşısına çıkmıştır. Muhafazakâr bir anlayışla şekillenen bu toplum için komünizm hatta genel çerçevede muhafazakâr ve milliyetçi değerler dışında kalan her düşünce yıkıcı faaliyet niteliğindedir. Bu nedenle SSCB ile muhtemel dostluk ilişkilerinin toplum nezdinde yaratacağı intiba tahmin edilebilir. II. Dünya Savaşı sonrası siyasal anlamda Batı ile Türkiye›nin bütünleşme süreci toplum tarafından da memnuniyetle karşılanmıştır. Azınlıkta kalan grupların karşı çıkmaları, Sovyetler Birliği tehdidi öne sürülerek milli bir duruş-politika düşüncesi yaratılmış söz konusu azınlık gruplar sindirilme yoluyla etkisizleştirilmiştir. Zira SSCB tehdidi ile şekillenen bu süreç Batı'ya siyasal anlamda dahil olma gayesine ciddi bir meşruiyet kazandırmaktadır. Sonuç olarak SSCB tehdidi olmasa bile Batı ile entegrasyonun kaçınılmaz bir süreç olduğu ortadadır. Zira ezeli düşman olarak görülen Çarlık Rusya'sı ve halefi Sovyetler Birliği ile uzun vadede bir ittifakın kurulması, iç ve dış politikanın bu bağlamda şekillenmesi tarihsel süreç göz önüne alındığı zaman olanaksızdır. Batı karşıtlığı ve SSCB yakınlığı üzerinden politika yürütülmesi gerektiğini savunan cenah her zaman azınlıkta kalmış ve bu düşünceler şiddetle bastırılmıştır. Demokratik değerler ile şekillenen bir yönetimin her düşünceye saygı duyması kaçınılmaz bir gerektir. Ancak Soğuk Savaş döneminde siyasal anlamda taraf olan devletler demokratik anlayışının bu gereğini dönem dönem dikkate almayarak ifade özgürlüğü ve kamuoyu yaratılmasının önüne geçmişlerdir.

Kaynakça

Armaoğlu, F. H. (1958). İkinci Dünya Harbinde Türkiye. *A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 13(2).

Armaoğlu, F. H. (1992). *20. yüzyıl siyasi tarihi 1914-1990*. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Akşin, S. (2018). *Kısa Türkiye tarihi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Bağcı, H. (2001). *Türk dış politikasında 1950'li yıllar*. Ankara: ODTÜ Geliştirme Vaktı Yayıncılık.

Eroğul, C. (2017). *Demokrat Parti tarihi ve ideolojisi*. İstanbul: Yordam Kitap.

Hobsbawn, E. (2018). *Kısa 20. yüzyıl aşırılıklar çağı*. İstanbul: Everest Yayınları.

Karpat, K. (2007). *Türkiye'de siyasal sistemin evrimi*. İstanbul: İmge Kitabevi.

Oran, B. (2009). *Türk dış politikası* (Cilt 1). İstanbul: İletişim Yayınları.

Sander, O. (1979). *Türk-Amerikan ilişkileri 1947-1964*. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.

Tanör, B. (2006). *Osmanlı-Türk anayasal gelişmeleri*. İstanbul: YKY.

Zürcher, E. J. (2019). *Modernleşen Türkiye'nin tarihi*. İstanbul: İletişim.

Yeni İpek Yolu Projesi Kapsamında Çin'in Orta Asya Politikası

Ayşe Şener*

Öz: İpek Yolu, Çin'den başlayarak Asya üzerinden Anadolu ve Avrupa'ya kadar uzanan tarihi kervan yoludur. M.Ö. 2. yüzyılda kullanılmaya başlanan kıtalar arası ilk ticaret yolu, sadece ticari malların taşınmasına değil, aynı zamanda kültürlerin taşınmasına da katkı sağlamıştır. Coğrafi Keşifler'le birlikte başta deniz güzergâhları olmak üzere başka hatların kullanılmaya başlanmasıyla İpek Yolu eski önemini yitirmiş ve ortadan kalkmıştır. Ancak dünya ekonomisinin serbestleşmesi, özellikle Sovyetler Birliği'nden ayrılarak bağımsızlığını kazanan devletlerin birer aktör olarak dünya politikasına katılması, ekonomik haritanın değişmesine neden olmuştur. Bunun üzerine Tarihi İpek Yolu üzerinde yer alan ülkeler, Batı ve Doğu'nun ticari aktörleri olarak İpek Yolu'nun yeniden canlandırılması için çalışmalar başlatmışlardır. İpek Yolu'nun canlandırılması için yapılan en büyük çalışma 20. yüzyılın son çeyreğinde liberal ekonomik politikalar uygulamaya başlayan ve yükselen bir güç haline gelen Çin tarafından gerçekleştirilir. Yeni İpek Yolu olarak anılan proje, ilk kez 2013'de Çin Halk Cumhuriyeti Başkanı Xi Jinping tarafından "Bir Kuşak Bir Yol" adıyla dünyaya duyurulur. Kuşak kavramı projedeki "İpek Yolu Ekonomik Kuşağı" hattını, yol kavramı ise "Deniz İpek Yolu" hattını ifade etmektedir. Hatlardan ilki Çin, Orta Asya, Rusya ve Avrupa'yı karadan birbirine bağlan ve kara yolları, demir yolları, petrol ve doğal gaz boru hatları gibi altyapı yatırımlarını içermektedir. Orta Asya coğrafyası bu hattın ekonomileri içerisinde en stratejik ve en zengin kaynaklara sahip olanıdır. Bu çalışmada, Çin'in Orta Asya cumhuriyetlerinin sahip olduğu işlenmemiş maden, petrol ve doğalgaz gibi zengin kaynakları üzerinde yaptığı yatırımlar ele alınmaktadır. Ayrıca çalışmada Çin dış politikasında Orta Asya'nın yeri ve Yeni İpek Yolu Projesi kapsamında yürütülen çalışmalar değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: İpek Yolu, Tek Yol Tek Kuşak Projesi, Çin Halk Cumhuriyeti, Ota Asya, Avrasya, Büyük Oyun.

* Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Uluslararası Politik Ekonomi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Programı.
İletişim: aysener93@gmail.com

Giriş

Dünya ekonomilerini etkileyen serbestleşme politikaları, bölgesel ve küresel ölçekte köklü değişikliklere neden olur. Serbestleşme politikaları kapitalist ekonomilerin yanında sosyalist bloktaki ülkeleri de etkisi altına alır. Özellikle İkinci Dünya Savaşı ve sonrasında uluslararası ilişkilerde ekonominin rolü iyice artar. Bununla birlikte ekonominin etkileri, siyaset ve diplomasi alanına da yayılır.

Serbest ticaretin getirdiği küreselleşme, devletlerin birbirine olan bağımlılıkları artırır. Buna bağlı olarak diplomasinin devletler arasındaki ilişkiyi düzenlemedeki rolü de önemli hale gelir. Uluslararası anlaşmazlıkları çözmek ve devletlerin ilişkilerini yürütmek için uygulanan diplomasi, yöntem ve türünü dönemin şartlarına göre şekillendirir. Günümüzde ekonomik tercih ve avantajların devletlerin gücünü etkilemesi, siyaset ve diplomaside ekonominin bir silah haline gelmesine neden olur. Böyle bir ortamda, geleneksel diplomasiden farklı olarak, modern ve güçlü bir araç olan ekonomik diplomasi ortaya çıkar.

Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra uluslararası ilişkilerde ideolojik kavramlara verilen önem azalır ve diplomaside ekonomik çıkarlar esas alınmaya başlanır. Bu dönemden sonra ekonomik gücü elde etmek, aktörlerin temel amacı haline gelir. Dünyada var olan fakir-zengin ülke ayrımı, barışı tehdit eden önemli bir unsur olur. Bu nedenle devletler artık ekonomik sorunlara ve bunların çözümlerine odaklanır. Aktörler ekonomik alanda diplomasiyi etkili bir şekilde kullanarak yabancı yatırımcıları ülkelerine çekmeye, teknoloji transferini sağlamaya, dış ticareti artırmaya, küresel piyasalara yaklaşmaya ve ekonomik zorluklar karşısında kendi çıkarlarını korumaya çalışırlar (Karimi, 2018, 12).

Milli gücün ekonomik güç ile sağlanabileceğine inanan Çin, dönemin şartlarına uyum sağlayarak ülkesinin ekonomik büyüme ve gelişmesine öncelik verir. Çin gerçekleştirdiği ekonomik politikalarıyla ciddi bir yükseliş sağlar ve gün geçtikçe her alanda kendini göstermeye başlar. Böylece Çin yükselen bir güç olmanın yanında, küresel bir güç olma potansiyeli olan bölgesel bir güç haline gelir.

Büyük Güç Olarak Çin'in Dünya Sahnesine Girişi

İkinci Dünya Savaşı'nın ve Kurtuluş Savaşı'nın sonrasında, 1 Ekim 1949 yılında, Pekin'de Çin Halk Cumhuriyeti'nin kuruluşu ilan edilmiştir (Bilgin, 2010, 62). Çin kuruluşunun ilk yıllarında sosyalist blok içerisinde kendisini rahat hissetmiş ve Sovyetler Birliği ile ilişkilerini yakın tutmuştur. Ancak 1960'lara gelindiğinde Mao, sosyalist bloku da aynı derecede sömürgeci ve ABD gibi tehdit edici bir aktör olarak görmeye başlamıştır. Çin'in iç politikası bu yıllarda daha radikal hale gelmeye başlamış ve bu durum 1965-1969 yılları arasında gerçekleşen Kültürel Devrim'e yansımıştır. Çinli devrimci söylem, iki süper gücün yönetimindeki mevcut uluslararası düzene karşı sert tepkilerde bulunmuştur. Kültürel Devrim

ile Çin kendi kendine yetme politikasını benimsemiş ve hemen her şey devletleştirilmeye başlanmıştır (Harris, 2014, 33-34).

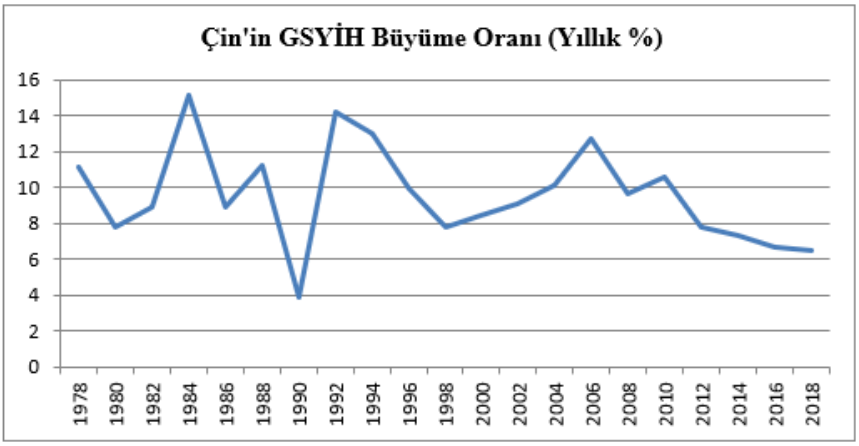
Kültürel Devrim'in rağbet görmemesi ve Mao Zedong'un 1976 yılında vefat etmesiyle hükümet, politikalarında değişiklik yapmak zorunda kalmıştır. Hızlı ekonomik büyümeyi ve pazara yönelik ekonomiyi benimseyen ülkelerin gelişimini gözlemleyen Çin, liberal ekonomik politikaların daha iyi performans gösterdiğini fark etmiştir. Böylece 1978 yılında devlet başkanı olan Deng Xiaoping, kapalı merkezi planlamayı temele alan ekonomik sistem yerine dışa açık bir ekonomiye geçiş yapmıştır. Gerçekleştirdiği reformlarla Çin'i Orta Krallıktan ekonomik güç merkezine dönüştüren lider, ülkesini içinde bulunduğu sefaletten kurtarmıştır. Geliştirdiği açık kapı politikasıyla dış ticaret ve yatırımı teşvik etmiştir. Kamu Kuruluşlarıa nın yanı sıra kolektif, bireysel ve denizaşırı oluşturulan devlet dışı kuruluşların gelişmesine izin vermiştir (Karimi, 2018, 35-39).

20. yüzyılın son çeyreğinde gerçekleşen neo-liberal dönüşüm ve buna bağlı olarak yaşanan ekonomik serbestleşme politikaları, dünyada sermaye ve mal hareketlerinin önündeki engellerin kalkmasına ve dünya ekonomisinin değişmesine neden olmuştur. Ekonomik serbestleşme politikaları kapitalist ekonomilerin yanında sosyalist bloktaki ülkeleri de etkisi altına almıştır. Bu dönemde Doğu ekonomilerinin daha düşük iş gücü ve üretim imkanlarına sahip olması, bu ülkelerin tüm dünyaya ticaret malları üretmesine, ürettikleri bu mal ve hizmetleri tüm dünyaya satmasına ve dolayısıyla ekonomik hacimlerinin hızla büyümesine neden olmuştur. Böylece üretim hacimlerinde önemli değişiklikler yaşanarak, üretim gücü avantajının batı ekonomisinden gelişen piyasalara kaymasını sağlamıştır (Tezer, 2016, 17-18). Böyle bir ortamda Çin, bir devletin gerçek gücünün teknolojik üstünlüğe ve ekonomik güce bağlı olduğuna karar vermiştir. İdeolojik savaştan vaz geçerek, teknoloji ve bilime önem vermiş ve ekonomik alanda büyümeyi hedef haline getirmiştir.

Uygulanan devlet kapitalizmi kalkınma modeliyle Çin, 1970'li yılların fakir ülkesinden dünyanın bir numaralı ekonomisine dönüşür. Devlet tarafından desteklenen Çin şirketleri, küresel pazarlara açılarak havacılık, enerji, finans, madencilik ve ulaştırma sektörlerine yönelir (Eslen, 2017, 57). Çin'in dış dünyayla olan ilişkisi reformların kilit noktasını oluştu-rur. Yabancı yatırımcıları çekmek için güven oluşturmaya çalışan ve uluslararası sistemdeki duruma ayak uydurmak isteyen Çin, açık kapı politikasını uygulamaya koyar. Böylece Batı ile olan ilişkilerini geliştirir ve kapitalist ekonomiye sahip komşularıyla ilişkilerini düzeltir. Ekonomik büyümeyi ve modernizasyonu ülkenin dış politika hedefi haline getirerek genel büyüme oranını kısa zamanda gerçekleştirir.

Çin 1978 yılından beri uyguladığı liberal ekonomi politikalarıyla aktif hale gelerek çeşitli ülkelerle ve uluslararası örgütlerle ilişkiler kurar. 1990'lı yıllarda komşusu Kazakistan, Kırgızistan, Laos, Rusya ve Vietnam ile olan eski anlaşmazlıklarını çözmeyi hedefler.

Oluşturduğu iyi komşuluk politikası çerçevesinde Orta Asya, Güney Asya, Doğu Asya ve Rusya'yla ikili ilişkilerine önem verir. Çin›in küresel ekonomik bir güç haline gelebilmesi için bölgede ve dünyada istikrarı sağlamaya çalışır. Petrol İhraç Eden Ülkeler Örgütü (OPEC), Şanghay İşbirliği Örgütü (ŞİÖ) ve Güneydoğu Asya Ülkeleri Birliği (ASEAN+3)[1] gibi farklı bölgesel kuruluşlara üye olur ve diğer pek çok kuruluşlarla yakın ilişkilerde bulunur. Ayrıca Avrupa Birliği, ASEAN, Amerikan Devletleri Örgütü, Afrika Birliği ve Körfez Arap Ülkeleri İşbirliği Konseyi gibi Asya dışında kurulan bölgesel organizasyonlarla da etkileşim halinde olur. On dört yıl süren müzakereler sonucunda Çin, 2001 yılında Dünya Ticaret Örgütü'nün (DTÖ) resmi üyesi olur (Karimi, 2018, 47). Hemen sonrasında Çin, yüksek büyüme hızını yaK kalayarak, uluslararası alanda yatırım yapılan bir cazibe merkezi olur ve ulaştığı ticaret hacɛ mi ile diğer dünya ülkelerini geçer.



Şekil 1: Çin'in GSYİH Büyüme Oranı

Kaynak: The World Bank, Ulusal Veri Tabanı

Bu gelişmelerle birlikte Çin, kırk yıl içerisinde dünyanın en büyük ekonomilerinden biri hâline gelir. Yakaladığı büyüme hızı 2008 küresel ekonomik krizine kadar devam eder. Çin Halk Cumhuriyeti her ne kadar eski büyüme hızını yakalasa da 2011'den itibaren sürekli azalan bir büyüme oranına sahip olur. Bu durum Çin'in yeni ekonomik kalkınma programları oluşturmasına neden olur (Balcı, 2018, 2). Bu süreçle birlikte 2013 yılında Asya Altyapı Yatırım Bankası (AAYB) kurulur ve "Bir Kuşak Bir Yol" projesi ilan edilir. Aynı yıl içerisinde Brezilya, Rusya, Hindistan, Çin ve Güney Afrika (BRICS olarak kısaltılır) ülkelerinin üyesi olduğu Yeni Kalkınma Bankası kurulur (Karimi, 2018, 31).

1 Endonezya, Malezya, Tayland, Filipinler, Singapur, Bruney, Vietnam, Laos, Myanmar ve Kamboçya'dan oluşan ASEAN üyelerinin yanına Çin, Japon ve Güney Kore'nin dahil olduğu konferanstır. Kuzey Doğu Asya ile Güney Doğu Asya arasında kurulan ilişkiler bu platform üzerinden yürütülmektedir.

Gerçekleştirdiği bu projelerle birlikte Çin'in ekonomisindeki büyüme devam eder. Aslında ülkenin ekonomisinin başarısı da buradan gelir. Çin kısa zamanda hızlı bir yükseliş göstermiştir ancak Çin'in asıl başarası sürdürülebilir bir ekonomik büyüme sağlayabilmesinden gelir. Öyle ki, gerçekleştirdiği reformlar ve ekonomik politikalar sayesinde, 1978 yılından bu yana gayri safi milli gelirini on misli artırır. 2014 yılına gelindiğinde Çin, satın alma gücü paritesine göre üretimde ABD ekonomisine yaklaşır. 2016 yılına gelindiğinde ise dünyanın bir numaralı ekonomisi haline gelir. 2010 yılından bu yana dünyanın en büyük ihracatçısı olan ülke, 2016 yılında 2,1 trilyon dolar değerinde ihracat yapar. 2013 yılında ise dünyanın en fazla ticaret yapan ülkesi olur. Çin'in bu büyümesi onu ekonomik alanda küresel bir güç haline getirir (Eslen, 2017, 56).

Tarihi İpek Yolu'ndan Yeni İpek Yolu Projesine

Doğu ile batıyı, kuzey ile güneyi birbirine bağlayan ve tarihin en eski ticaret yolu olan İpek Yolu, ticari ürünlerin yanı sıra farklı medeniyetlerin, kültürlerin, dinlerin ve dillerin taşınmasını sağlamıştır. Binlerce kilometrelik uzunluğa sahip bu kervan yolu, tarihi süreç içerisinde önemini kaybetmesine rağmen, Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinin bağımsızlıklarını kazanmalarıyla birlikte Yeni İpek Yolu projesi adıyla tekrar gündeme gelmiştir.

Tarihi İpek Yolu

İpek Yolu hattı tarih boyunca değişim göstermekle birlikte belli başlı güzergahlara sahip olmuştur. Tek bir hattan oluşmayan yol, Çin'den başlayarak üç ayrı kola ayrılmıştır. Tarihi ticaret yolunun güzergahı, Çin'in Gansu bölgesi ve tarım havzasının kuzeyinden geçerek, Afganistan üzerinden kuzey İran'a, Suriye'ye ve Anadolu'ya yani doğu Akdeniz kıyılarına, oradan Avrupa'ya uzanmıştır. En genel ifadeyle İpek Yolu, Çin'in doğusundaki şehirlerinden başlayarak, Çin'in batısında üçe ayrılan ve Türkistan'da tekrar birleşen, daha sonra Anadolu üzerinden batıya ulaşan çeşitli hatlara sahip bir ulaşım ağıdır (Bakırcı, 2014, 67; Tezer, 2016, 15).

Tarihi İpek Yolu'nun 2000 yıla aşkın geçmişi vardır. Bunun öncesinde Çin, kendi içine kapalı bir ülke olduğundan diğer devletlerle ilişki kurmamıştır. Çin'in dışarıyla bağlantı kurması ise ancak Miladi asırların başında gerçekleşmiştir. Bu dönemde hem doğu da hem de batıda çok daha istikrarlı devletler kurulmaya başlanmıştır. Romalılar rakiplerini yenerek tüm Akdeniz'de tek bir idare kurmuşlardır. Aynı şekilde İran üzerinde mutlak bir hükümdarlık kuran Parthlar, doğudaki toprakları tek bir idare altında toplamıştır. Uzun süren Roma-Parth mücadelesinden sonra taraflar birbirini tanımış ve böylece Akdeniz dünyası ile İran arasında ticari ilişkiler kurulmuştur. Romalılar, Parthlarla kurdukları ilişkiler sayesinde de İpeği ve Çin ürünlerini tanımıştır (Norughlı, 2019, 3-4). Öyle ki, ticaret yoluna ismini veren ipek, Avrupa'nın güçlü çağlarında gösterişi seven dönemin soyluları arasında adeta sosyal statünün

simgesi haline gelmiş ve bu ürüne sahip olmak için çabalamışlardır (Bakırcı, 2014, s. 67). Bu yüzden M.Ö. 2. yüzyılda kurulan ve aslında üzerinden geçtiği ticaret şehirlerinin ismini alan çeşitli hatların bulunduğu bu ticaret ağına, Alman bilim adamı Ferdinand Von Richthofen (1833-1905) İpek Yolu adını vermiştir (Mohammadi, 2016, 77).

İpek Yolu ile başta ipek olmak üzere Çin'de ürerimi yapılan metal eşyalar, çömlekçilik maddeleri, porselen, kâğıt, süs eşyası, hediyelik eşyalar ve diğer ticaret ürünleri Orta Asya'dan ve Parfiya'dan geçerek Roma'ya götürülürken, Avrupa'dan doğuya geri dönen kervanlar da Çin'e cam eşya ve değerli ürünler taşınmaktaydı (İsayev ve Özdemir, 2011, 114). Doğudan batıya giden ürünler arasında sadece Çin ürünleri yoktu. Hindistan'ın baharatı, Orta Asya'nın Türk dokumaları, atları, halıları, kılıçları, farklı devletlerden tarım ürünleri, altın ve gümüş gibi diğer ticari malzemeler taşınmaktaydı (Mohammadi, 2016, 77).

Tarihi kervan yolu iktisadi bakımdan ticareti sağlayan bir güzergah olmasının yanı sıra, toplumlar arası iletişimin ve sosyo-kültürel etkileşimin sağlanmasına katkı sağlamakta, üzerinde yaşayan halklara kültürel ve tarihsel zenginlikler katmaktaydı. Bu nedenle yol üzerinde bulunan Asya, Ortadoğu ve Anadolu tarihte en görkemli medeniyetlerin geliştiği bölgeler olmuştur ve dünya tarihi bu bölgelerden etkilenerek şekillenmiştir (Günay, vd., 2019, 160; Demirler, 2015, 3).

İpek Yolu'nun iktisadi yararı ve devlet maliyesine olan katkısından dolayı, her dönemde egemen devletler bu yolu kontrol etmek istemişlerdir. Bu yüzden Büyük İskender, Selçuklular ve Cengiz Han gibi devlet adamlarının seferleri hep bu yol güzergahı üzerinde olmuştur. Özellikle Selçuklu ve Osmanlılar döneminde kervansaraylar yoluyla İpek Yolu'na işlerlik kazandırılmıştır. Bölge üzerinde kontrol kuran Çin, Türk Arap, İran ya da Bizans gibi bölgesel güçler, İpek Yolu siyaseti oluşturmuş ve bunun için ticari savaşları dahi göze almıştır (Mohammadi, 2016, 77; Günay, vd., 2019, 160-161).

16. yüzyıla kadar önemli bir ticaret yolu olan İpek Yolu, bu tarihten itibaren Rusların Orta Asya'ya hâkim olmaya başlaması ve ticaret yolları üzerinde bulunan mal, hizmet ve insan hareketlerini engellemesi yüzünden, zayıflamış ve tarihi önemini kaybetmiştir. 17. yüzyıla kadar karasal yollarla işlevini sürdüren ticaret yolları, coğrafi keşifler ve denizcilikte yaşanan gelişmelerle birlikte Pasifik denizine kaymış ve İpek Yolu güzergahı tercih edilmemeye başlanmıştır. 20. yüzyıla gelindiğinde ise, II. Dünya Savaşı yaşanmış, ulus devletler oluşmuş, sınırlar kapanmış ve dünyada iki kutuplu sistem ortaya çıkmıştır. Özellikle Sovyetler Birliği'nin kurulması ve sosyalist bloğun dışa kapalı ekonomik model anlayışını benimsemesiyle sınır ticareti bitmiş ve böylece İpek Yolu önemini tamamen kaybetmiştir (Tezer, 2016, 16-17). Dünyada yaşanan bu gelişmelerden sonra yol üzerinde bulunan kervansaraylar kapatılmış, Asya, Ortadoğu ve Anadolu'da bulunan tarihin en görkemli medeniyetleri zenginliklerini kaybetmiştir.

Yeni İpek Yolu Projesi

Soğuk Savaş'ın sona ermesi ve Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra dünya ekonomisinin serbestleşmesi, özellikle yeni bağımsız devletlerin birer aktör olarak dünya politikasına katılmasıyla, ekonomik haritanın değişmesine neden olur. Yaşanan teknolojik gelişmeler, ulaşım imkânlarının gelişmesini ve denize yolu ulaşımına olan bağımlılığı azalmasını sağlar. Böylece karasal yollar üzerinde işlev gösteren İpek Yolu, uluslararası ticareti gerçekleştirebilmesi açışınsan bir seçenek olarak gündeme gelir.

1990'lı yıllarda bağımsızlıklarını kazanan ve tarihi İpek Yolu üzerinde yer alan Orta Asya Türk Cumhuriyetleri, Batı ve Doğu'nun ticari aktörleri olarak İpek Yolu'nun hem bir ticaret yolu hem de tarihsel ve kültürel değer olarak yeniden canlandırılması için çalışmalar başlatır. Özbekistan ve Kazakistan bu tarihi yol üzerinde inşa edilmiş eski yapıları tamir ederek yeni işlevler kazandırmaya çalışır. Özellikle Kazakistan Cumhurbaşkanı Nursultan Nazarbayev, İpek Yolu'nun yeniden canlandırılması konusunda öncülük eder. Öyle ki, 6 Ocak 2008'de yaptığı ulusa sesleniş konuşmasında "Batı Avrupa – Batı Çin" ulaşım koridorunun nasıl gerçekleştirileceğine dair bilgi verir (Yılmaz, 2015, 7-8).

Tarihi İpek Yolu'nun canlandırılması için yapılan en etkili çalışma ise, liberal ekonomik politikaları benimseyerek ciddi bir büyüme gerçekleştiren Çin tarafından başlatılır. Artan sanayileşme ve teknolojik gelişmeler ile birlikte Çin Halk Cumhuriyeti, ihtiyacı olan enerjiye erişebilmesi ve küresel anlamdaki jeopolitik konumunu güçlendirebilmesi için İpek Yolu'nu kalkınma planlarının merkezine koyar. Böylece Yeni İpek Yolu projesi (New Silk Road), ilk kez 2013 yılında Çin Halk Cumhuriyeti Başkanı Xi Jinping tarafından Kazakistan'da yaptığı konuşma sırasında "Bir Kuşak Bir Yol" (One Belt, One Road) adıyla dünyaya duyurulur (Balcı, 2018, 3). Projenin Kazakistan'da duyurulmuş olması Çin'in Kazakistan'ı, Avrasya'ya açılan bir kapı olarak görmesi ve Orta Asya'nın stratejik öneminin bulunmasından kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde Orta Asya Türk Cumhuriyetleri, ekonomik açıdan çok güçlü bir devlet olan Çin ile ilişkilerini güçlendirmek için İpek Yolu projesine destek vermişlerdir. Ayrıca Yeni İpek Yolu Projesinin, Kazakistan'ın 2008'de başlattığı İpek Yolu'nun canlandırılması ve kervansarayların yedinden işlerlik kazanmasına ilişkin çalışmalarla benzerlik göstermesi, yeni projenin destek görmesine nedeni olmuştur.

Çin Halk Cumhuriyeti "Bir Kuşak Bir Yol" projesi kapsamında iki farklı hattın oluşturulması planlanmaktadır. Kuşak kavramı projedeki "İpek Yolu Ekonomik Kuşağı" hattını, yol kavramı ise "Deniz İpek Yolu" hattını ifade etmektedir. İnşa edilmesi düşünülen hatlardan ilki Çin, Orta Asya, Rusya ve Avrupa'yı karadan birbirine bağlan ve kara yolları, demir yolları, limanlar, havaalanları, petrol ve doğal gaz boru hatları gibi altyapı yatırımlarını içermektedir. İkinci Hat ise, Çin'i Hint Okyanusu üzerinden Basra Körfezi ve Akdeniz'e bağlayacak bir ulaşım ağından oluşmaktadır (Karagöl, 2017, 1-2). Böylece Orta Asya, Orta Doğu, Afrika,

Avrupa, Doğu ve Güneydoğu Asya'yı birbirine bağlayacak ve üç kıtanın (Asya, Avrupa ve Afrika) ekonomisini etkileyecek bir ticaret ağı oluşturulacaktır.

Şekil 2: Yeni İpek Yolu Güzergahları, Boru Hatları ve Demiryolu Bağlantıları

Kaynak: Balcı, 2018, s.3

Yeni İpek yolu projesi 65 ülkeyi kapsamakta olup, ülkelerin çoğu gelişmekte olan ekonomilerdir. Projeye dahil olan 4,4 milyarlık nüfus, dünya nüfusunun %63'üne karşılık gelmektedir. Bu nüfuz yaklaşık 21.000 milyar dolarlık ekonomik hâsıla ile dünya gelirinin %21'ini oluşturmaktadır (Günay, vd., 2019, 163). Dünyada, petrol rezervlerinin %20'si ve doğalgaz rezervlerinin %48,8'i projenin kapsadığı bölgede yer almaktadır. Yani dünya doğalgaz rezervlerinin neredeyse yarısı Yeni İpek Yolu ekonomilerinin kontrolündedir (Tezer, 2016, 27).

Çin'in bu denli büyük bir proje için çok geniş ekonomik işbirliği oluşturması gerekmiştir. Bu yüzden Çin, Şubat 2014'te Yeni İpek Yolu Fonu oluşturmuş ve projeye 40 milyar dolar kaynak ayırmıştır. Proje kapsamında aynı yıl Kazakistan ile 30 milyar dolar, Özbekistan ile 15 milyar dolar ve Kırgızistan ile 3 milyar dolar tutarında anlaşmalar imzalanmıştır (Balcı, 2018, 4). Ayrıca projeye destek sağlaması için Asya Altyapı Yatırım Bankası (Asia Infrastructure Investment Bank- AIIB) ve Şanghay merkezli BRICS[2] Yeni Kalkınma Bankası (New Development Bank) kurulmuştur. Çin bunlara ek olarak 2015 yılında Enerji Kalkınma Fonu oluşturmuş ve bu fonla birlikte 20 milyar dolar yatırım yapılmasını hedeflemiştir. Xi Jinping, Yeni İpek Yolu projesi kapsamında yapılan bu yatırımlarla birlikte geniş bir alanı kapsayacak, ciddi oranda enerji kaynaklarına sahip, üç kıtada serbest ticareti sağlayacak ve her bir aktörün kazanç elde edeceği bir gelecek öngörmüştür (Kodaman ve Gonca, 2016, 1254 – 1255).

2 BRICS ülkeleri olan Brezilya, Rusya, Hindistan, Çin ve Güney Afrika'yı ifade etmektedir.

Yapılan yatırımlar Yeni İpek Yolu Projesi'nin kilit noktasını oluşturan ve en önemli ticaret maddesi olan enerji kaynaklarını da içermiştir. Bu yüzden zengin doğalgaz ve petrol kaynaklarına sahip Hazar Denizi ve ona kıyısı olan ülkelere (Azerbaycan, Kazakistan, Türkmenistan, Rusya, İran) büyük önem verilmiştir. Çin, bu kaynakların tüketim merkezlerine gönderilebilmesi ve ihtiyacı olan enerjiye ulaşabilmesi için boru hatları inşa etmeyi planlamıştır. Türkmenistan ve Kazakistan ile imzaladığı anlaşma sayesinde 2009 yılında Çin'e doğalgaz sevk etmeye başlamıştır. Bunun için Türkmen-Özbek sınırındaki Gedaim şehrinden başlayıp Özbekistan'ın orta bölgesinden ve Güney Kazakistan'dan geçerek Çin'in Doğu Türkistan bölgesine ulaşacak olan Orta Asya – Çin Gaz Boru Hattı'nı (CACGP) inşa etmiştir. Ayrıca Çin Ulusal Petrol Şirketi (CNPC) ve Kazak petrol şirketi KazMunayGas arasında petrol boru hattı için anlaşma yapılmıştır. Kazakistan'ın Aktau petrol bölgesinden Çin'e bağlı Doğu Türkistan'daki Alashanku istasyonuna petrol taşıyacak olan Atasu-Alashanku Boru Hattı 2005 yılında tamamlanarak faaliyete geçmiştir (Gökçe ve Işık, 2016, 206-208).

Çin, Yeni İpek Yolu Projesi ile bölgesel doğal gaz bağlantılarının güçlendirilmesine ve yeni hatların inşa edilmesine devam etmektedir. Bu kapsamda CNPC, projenin başlangıcından itibaren 19 ülkede 50 petrol ve doğal gaz yatırım projesine katılır ve yönetir. 2016 yılı sonuna gelindiğinde boru hatlarına 51 milyar dolardan fazla yatırım yapmış olur (Balcı, 2018, 5). İnşa edilmiş olan ve inşası hala devam eden boru hatlarıyla Orta Asya ve Çin arasında bir ağ oluşur. Böylece Çin, petrol ve doğal gaz sondajından ve Orta Asya'da gerçekleştirdiği altyapı çalışmalarından büyük avantajlar elde ederek ekonomik gücünü korur.

Yeni İpek Yolu projesi boru hatlarının yanında ticaret yollarını da içermektedir. Özellikle Orta Asya ve Uzak Doğu bölgelerinde düşük maliyetlerle üretilen ürünlerin Batı'ya ulaşabilmesi için İpek Yolu üzerinden geçecek demiryolu ve karayoluna ihtiyaç vardır. Çin, proje kapsamında tedarik zinciri oluşturarak ve çeşitli alt yapı projelerine yatırım yaparak bunu sağlamayı amaçlamaktadır. Böylece, İpek Yolu güzergahı boyunca yapılan bir demiryolu bağlantısı Çin'i Avrupa'ya doğrudan ulaştırabilecektir. İstanbul Boğazı üzerinde yapılan ve 29 Ekim 2013 tarihinde hizmete başlayan Marmaray bu açıdan çok önemlidir. Marmaray'dan sonra hayata geçirilecek olan Ankara-İstanbul Hızlı Treni ve Bakü-Tiflis-Kars Demiryolu projesi Avrupa ile Asya arasında kesintisiz yük taşınmasını mümkün hale getirilecektir (Demirler, 2015, s. 98). Ayrıca Gebele Zirvesi'nde yapılması planlanan Bakü Limanı ile Kazakistan Aktau Limanı arasındaki bağlantıyı güçlendirme planı (Tezer, 2016, 33) ve Hazar Denizi geçişli tren ve feribot hatları, doğu – batı ulaşımını daha kolay hale gelecektir.

Çin, Yeni İpek Yolu projesini ilerletebilmek ve bölgesel işbirliğinin gelişmesini sağlayabilmek için ikili ve çok taraflı işbirliğine de önem vermektedir. Proje kapsamında ilgili ülkeler arasında iletişimi güçlendirmek ve projeye daha fazla ülkenin katılımını sağlamak için çeşitli örgütlerle ilişki kurmaktadır. Bu kapsamda Şanghay İş Birliği Örgütü, ASEAN+Çin (10+1),

Asya-Pasifik Ekonomik İş Birliği (APEC), Asya-Avrupa Toplantısı, Asya İşbirliği Diyaloğu, Asya'da Karşılıklı İlişki ve Güven Oluşturma Tedbirleri Konferansı, Çin-Arap Devletleri İşbirliği Forumu, Çin-Körfez İşbirliği Kurulu Stratejik Diyalogu, Büyük Mekong Altbölgesi Ekonomik İşbirliği ve Orta Asya Ekonomik İşbirliği gibi çok taraflı mekanizmalara dahil olur. Ayrıca Yeni İpek Yolu güzergahı üzerinde olan ülkelerin ev sahipliği yaptığı uluslararası fuarlara ve forumlara katılarak yapıcı roller üslenmeye çalışır (Durdular, 2016, 85).

Yeni Büyük Oyun

İpek Yolu'nun merkezinde yer alan Orta Asya hem bölge hem de dünya ticareti açısından, önem arz eden bir konumdadır. Orta Asya, Geçmişte olduğu gibi günümüzde de, Avrupa ile Asya arasında bir köprü olma görevini üslenmektedir. Bölgede bulunun iletişim, ulaşım ve enerji nakil hatlarının güvenliği bölgenin önemini daha da artırmaktadır (Aydın, 2015, 2). Öyle ki, sahip olduğu doğalgaz, petrol ve kömür gibi zengin yer altı kaynakları, ekonomik zenginliklerini artırmak isteyen büyük güçlerin çıkar savaşlarına neden olur. Özellikle Hazar Denizi'ne kıyısı olan Kazakistan ve Türkmenistan'ın sahip olduğu kaynaklar, bölgeyi bir çekim merkezi haline getirir.

Orta Asya bölgesi geçmişten günümüze dünya jeopolitiği açısından önemli olmuştur. 19. yüzyılda bölge İngiltere ile Rusya arasında stratejik rekabet alanına dönmüş ve bu durum "büyük oyun" olarak adlandırılmıştır. 20. yüzyılın sonlarında ise, Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla birlikte dünya düzeni değişmiş ve Orta Asya coğrafyası "Yeni Büyük Oyun" ile uluslararası mücadele alanı haline gelmiştir. Bağımsızlık sonrası jeopolitik boşluğu doldurmak isteyen Rusya, ABD, Çin, AB, Türkiye, İran ve Hindistan gibi küresel ve bölgesel aktörler, bu yeni mücadelenin oyuncuları olmuşlardır.

Dünyanın stratejik ağırlık merkezini saptamaya yönelik kuramların ilkini geliştiren İngiliz coğrafyacı Halford John Mackinder, Orta Asya üzerinde önemli değerlendirmelerde bulunmuştur. Mackinder, Doğu Sibirya ile Volga havzasında bulunan ve Orta Asya'yı içine alan bölgeyi "Mihver Bölge" olarak adlandırmıştır. Bu bölgenin dünya hakimiyeti açısından önemli olduğunun altını çizen düşünür, daha sonra Mihver Bölgesi'nin adını "Merkez Bölgesi" (Heartland) olarak değiştirmiştir. Mackinder göre Merkez Bölgesi'nin çevresindeki Almanya, Avusturya, Osmanlı, Hindistan ve Çin'den oluşan alan "İç Hilal", daha dışarda olan İngiltere, Güney Afrika, Avustralya, ABD, Kanada ve Japonya'dan oluşan alan ise "Dış Hilal" olarak tanımlanmaktadır. Buna göre Doğu Avrupa'ya egemen olanın Merkez Bölgesi'ne hâkim olacağını, Merkez Bölgesi'ne hâkim olanın Avrasya ve Afrika'dan oluşan "Dünya Adası"nı kontrol edeceğini, "Dünya Adası"na egemen olanın ise dünyaya hakim olacağı söylenmektedir (Aktürk, 2010, 23; Bayraktar, 2008, 51-52). Mackinder'in kuramı daha sonra Alman generali Karl Haushofer tarafından geliştirilir ve Hitler'in uyguladığı "Yaşam Alanı" (Lebensraum) fikrinin ortaya çıkmasına katkı sağlar. Soğuk Savaş'ın çevreleme politikası-

nın mimarı Amerikalı N.J. Spykman ise dünya egemenliğinin ancak Orta Asya'yı çevreleyen "Kenar Bölge" (Rimland)'ye yani Mackinder'in "İç Hilal" olarak adlandırdığı bölgeye hakim olmakla mümkün olacağını savunur. Eisenhower ise Spykman'ın yaklaşımının ancak hava üstünlüğünün sağlanmasıyla gerçekleşebileceğine inanmıştır ve bu yüzden İç Hilal bölgesinde yer alan ülkelerde hava üsleri kurmaya gayret etmiştir (Bayraktar, 2008, 52).

Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla birlikte Kazakistan, Özbekistan, Kırgızistan, Tacikistan ve Türkmenistan'ın da içinde bulunduğu 14 ülke bağımsızlıklarını kazanmıştır. Bu beş Orta Asya devleti bağımsızlıklarını kazandıktan sonra yeterince güçlü olmadıkları için ittifak ve işbirliği arayışlarına girmişlerdir. Orta Asya'nın istikrarsız ülkelerle çevrili olması, bölgede hakimiyet kurmak isteyen ve güvenlik kaygıları taşıyan devletlerin özel ilgisine neden olmuştur. Orta Asya'nın yeni devletlerinin ekonomik olarak büyük bir potansiyele ve hammadde kaynaklarına sahip olmaları bölgeyi ekonomik olarak önemli hale getirmiştir (Aydın, 2015, 2). Bu yüzden ünlü stratejist Zbigniew Brzezinski Avrasya'yı, üstünde küresel üstünlük mücadelesinin sürdürülebileceği bir satranç tahtası olarak tanımlamıştır. Avrasya'nın yer kürenin en büyük kıtası olduğunu belirten Brzezinski, Avrasya'ya hükmeden bir gücün dünyanın en ileri ve ekonomik olarak en verimli üç bölgesinden ikisini kontrol edeceğini söylemektedir. Çünkü dünya nüfusunun yaklaşık %75'i, dünya GSMH'sinin %60 ve dünyada bilinen enerji kaynaklarının dörtte üçü buradadır. Brzezinski'ye göre satranç tahtasında pek çok oyuncu bulunmaktadır ve bu oyuncular Avrasya'nın batısında, doğusunda, ortasında ve güneyinde yer almaktadır (Brzezinski, 2018, 51-53).

Sovyetler Birliği dağıldıktan sonra ABD, hegemonyasını korumak için Orta Asya'da kendisine rakip olabilecek devletlerle mücadeleye girmiştir. ABD, bağımsızlıklarını yeni kazanan devletlere mali ve politik yardımlarda bulunarak kendine yakın tutmaya çalışmıştır. Ayrıca Afganistan ve Pakistan ile yakın ilişkiler kurmuş ve Özbekistan'a yerleştirdiği askerlerle Çin ve Rusya'nın etkisini kırmaya çalışmıştır. Rusya Federasyonu ise yakın çevresinde etki kurmak isteyen ABD'ye karşı önlemler almaya başlamıştır. Küresel bir güce karşı durmayacağının farkında olan Rusya, 1991 yılında Bağımsız Devletler Topluluğu'nu (BDT) kurarak eski Sovyet ülkeleriyle olan ilişkilerini sürdürmeye çalışmıştır. ABD'nin bölgede etkinlik kurmasını istemeyen Rusya ve Çin, Şanghay İşbirliği Örgütü'nü kurarak birlikte hareket etmişlerdir. Türkiye ve İran ise, tarihi ve kültürel değerleri gerekçe göstererek Orta Asya Türk Cumhuriyetlerini kendilerine yakın tutmaya gayret göstermiştir.

Çin'in Orta Asya Politikası

Orta Asya'nın beş devletinden üçü ile sınırı olan Çin Halk Cumhuriyeti, kurulduğu günden Sovyetler Birliği'nin dağılmasına kadar olan sürede, bölgeyle olan ilişkilerini Moskova üzerinden yürütmüştür. Çin, kurulduğu 1949 yılında Sovyetler Birliği ile yakın ilişkiler yürütmüş ve on yıl boyunca iki ülke birbirine destek olmuştur. Ancak 1978 yılına gelindiğinde Deng

Xiaoping, kapalı merkezi planlamayı temele alan ekonomik sistem yerine dışa açık bir ekonomiyi tercih etmiş ve Çin'in Sovyetler Birliği ile olan ilişkileri değişmiştir. 1991 yılında ise Sovyetler Birliği dağılmış ve Çin bölgeye yönelik yeni bir dış politika izlemeye başlamıştır.

Sovyetler birliği dağıldıktan sonra Çin'in bölge ile ilişkileri çoklu bir hal almış ve Çin, Rusya, Kazakistan, Kırgızistan ve Tacikistan 1992 yılında ortak bir delegasyon oluşturmuştur. Delegasyonda sınır sorunlarını çözmek ve sınır bölgelerindeki askeri varlığı azaltarak güven arttırıcı önlemleri geliştirmek için müzakereler yapılmıştır. 1996 yılında bu çalışma grubu Şangay Beşlisi adını almış ve her yıl düzenlenecek zirvelerde bir araya gelme kararı alınmıştır. 2001 yılında Şangay'da yapılan zirveye Özbekistan'ın da katılımıyla Şangay İşbirliği Örgütü resmen kurulmuştur (Kaya, 2019, 65-66). Aynı dönemlerde Orta Asya cumhuriyetleriyle ekonomik ilişkiler de geliştirilmiş ve daha fazla ticaret yapmaya gayret edilmiştir. Ayrıca Çin, ABD'nin Orta Asya'da kurmaya çalıştığı etkiyi fark ederek bölgede askeri üsler kurmaya başlamıştır.

Orta Asya cumhuriyetlerinin bağımsızlıklarını ilan etmesi Çin için olumlu sonuçlar doğurmuştur. Sovyetler Birliği dağılınca Çin'in tehdit oranı azalmış ve böylece bu büyük devlete karşı askerî harcamalarını kısabilmiştir. Ayrıca bu durum, altın ve uranyum gibi doğal kaynaklara sahip Uygur Özerk Bölgesi'nin güvenliğinin sağlanmasını konusunda da fayda sağlamıştır. Çin, Orta Asya'da bulunan Kırgız, Kazak, Özbek ve Türkmen gibi Türk topluluklarından biri olan Uygurların, kendisi için sorun yaşatacağı endişeni her zaman taşımıştır. Dolayısıyla Uygur Özerk Bölgesi'nin güvenliği ve istikrarı için Orta Asya devletleriyle kurulan ilişkilere büyük önem vermesi gerekmiştir. Bu ilişkilerin kurulabilmesi açıdan, Birliğin dağılması Çin'e kolaylık sağlamıştır (Abdyldaeva Salman ve Özbay, 2019, 322-323).

Çin'in bölgedeki ekonomik ve siyasi nüfuzunu arttırabilmesi için bölge güvenliğini sağlanması gerekmiştir. Çin ile toplamda 3000 km'lik sınırı paylaşan Kazakistan, Kırgızistan ve Tacikistan etnik olarak geçişken bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla Orta Asya'da oluşabilecek bir karışıklık Çin'i doğrudan etkileyebilecektir. Çin bu yüzden bölgede radikalizmin gelişimini ve kendisi için tehdit oluşturmasını engellemeye çalışmaktadır. Bu hedefini gerçekleştirmek için de Şangay İş Birliği Örgütü aracılığıyla bölge ülkeleri ile iş birliği yaparak radikal örgütlenmelere karşı güvenlik tedbirleri almaktadır (Alperen, 2018, 24).

Hızlı bir yükseliş gösteren Çin'in ekonomik kalkınmasının devamlılığını sağlayabilmesi için ucuz ve kolay elde edilebilir enerji kaynaklarına ulaşımının sağlanması çok önemlidir. Ülke ana enerji kaynağı olan kömürle enerji ihtiyacını karşılamaya çalışılsa da, hem büyük Çin sanayisinde yetersiz kalmakta hem de çevre kirliliği açısında kullanılması uygun görülmemektedir. Bu yüzden enerji ihtiyacını dışarıdan karşılamak zorundadır. Çin daha öncesinde enerji kaynaklarının çoğunu Pasifik boyunca deniz yoluyla ithal etmekteydi ve bu rota Pasifik'teki Amerikan askeri varlığı tarafından tehdit altındaydı. Ayrıca Doğu Çin Denizi

ve Güney Çin Denizinde Çin'in Japonya ve diğer bölge ülkeleriyle anlaşmazlıkları vardır. Bu yüzden Çin'in enerji kaynağına deniz yolu üzerinden ulaşması bazı sorunlara neden olmaktadır. Orta Asya coğrafyası ise doğal gaz, petrol ve uranyum olmak üzere çeşitli enerji kaynaklarını kara üzerinden Çin'e ulaşılabilecek durumdadır (Kodaman ve Gonca, 2016, 1252). Çin, bu enerji kaynaklarının kendisine ulaşabilmesi için Orta Asya üzerinde çeşitli projeler geliştirmekte ve boru hatlarının inşasına büyük yatırımlar yapmaktadır. Böylece ülkenin Pasifik ve Güney Çin Denizi üzerinden elde edeceği enerjiye olan ihtiyacı azaltılmayı hedeflemektedir.

Dünyanın en büyük ekonomilerinden biri haline gelen Çin'in ürettiği malları Batıya ulaştırabilmesi son derece önemlidir. Bu yüzden geliştirdiği projeyle birlikte İpek Yolu'nu tekrar canlandırmaya çalışmaktadır. Bu projenin "İpek Yolu Ekonomi Kuşağı" üç rotadan oluşmaktadır[3] ve bunlardan ikisinin Orta Asya üzerinden geçmesi projenin inşası açısından çok önemlidir. Çin, bu yüzen Orta Asya'da demiryolu ve karayolu yapımı için alt yapı projelerine yatırım yapmaktadır. Ayrıca, Orta Asya ile Çin'in ekonomik yapılarının farklı olması tamamlayıcı bir avantaj sağlamaktadır. Böylece Çin, ihtiyaç duyduğu tarım, enerji, sanayi, hizmet vb. alanlarda Orta Asya ülkeleri ile iş birliği sağlayabilmektedir (Günay, vd., 2019, 165).

Çin ile Orta Asya ülkeleri arasındaki ilişkilerde Çin'in ağırlığı daha fazla hissedilmektedir. Orta Asya devletleri hammaddelerini ucuza satarken Çin ise işlenmiş mallarını bölge ülkelerine satarak büyük bir pazar elde etmektedir. Bağımsızlıklarını yeni kazanan Orta Asya devletlerinin istikrarsız ve ekonomik açıdan güçsüz oluşundan faydalanan Çin, bölgeye yatırımlar uygulayarak etki kurmasını kolaylaştırmaktadır. Orta Asya devletleri ise daha güçlü bir ülke inşa edebilmek için bu yatırımları mümkün olduğunca değerlendirmeye çalışmaktadır.

Çin'in Yeni İpek Yolu Projesi kapsamında geliştirdiği altyapı programı, bölge ülkelerine önemli ekonomik fırsatlar sunmaktadır. Projenin sunduğu yatırım fırsatlarının sadece Çin ulusal çıkarlarını desteklediği iddia edilse de, yatırımlar Orta Asya devletlerinin dünya ticaretine uyum sağlamasına ve doğal kaynakları ihraç ederek ekonomik büyüme gerçekleştirmesine yardımcı olmaktadır. Öyle ki 2000 yılında Çin'in Orta Asya ülkeleri ile ticaret hacmi 1,8 milyar dolar iken, 2016 yılında bu rakam yaklaşık 17 kat artmıştır. Çin ile beş Orta Asya ülkesi (Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Türkmenistan ve Tacikistan) arasındaki ticaret hacmi toplamda 30 milyar doları aşmıştır (Alperen, 2018, 25). 2018 yılına gelindiğinde ise bu rakam daha da artmış, Çin ile Orta Asya ülkeleri arasındaki ticaret hacmi 41 milyar doları geçmiştir. Orta Asya ülkelerinin 2018 yılında toplam ticaret hacmi Avrupa Birliği ile

3 İlki, Çin'den başlayıp Orta Asya ve Rusya'dan geçerek Avrupa'ya ulaşmaktadır. İkincisi, Orta Asya ve Batı Asya'dan geçerek Basra Körfezi ve Akdeniz'e ulaşmaktadır. Üçüncüsü ise, Çin'den Güney doğu Asya, Güney Asya ve Hint Okyanusu'na uzanmaktadır. Bkz. Günay, vd., 2019, s. 165.

36 miyar dolar, Rusya ile 25,8 milyar dolar ve ABD ile 2,5 milyar dolar olmuştur (Trade Map veri tabanı). Böylece Çin, Orta Asya ülkeleriyle olan ticaretinde ilk sırada yer alarak, bölgede güçlü birer aktör olan AB ve Rusya'yı geride bırakmıştır.

Sonuç

Küresel dünyanın getirdiği değişikliklere ayak uydurarak 20. yüzyılın son çeyreğinde liberal ekonomik politikalar uygulamaya başlayan Çin, hızlı bir ekonomik büyüme gerçekleştirir. Kapitalist ekonomik sistemi diğer büyük güçlerden daha sonra uygulamaya başlayan Çin'in pazar oluşturabileceği ve yatırım sağlayabileceği pek fazla alanı olmaz. Sovyetler Birliği'nin dağılması, Çin'in ekonomik devamlılığını sağlayabilmesi açısından büyük bir fırsat sağlar. Yeni bağımsızlıklarını kazanmış olan Orta Asya cumhuriyetlerinin istikrarsız ve ekonomik açıdan güçsüz oluşu Çin'in bölgeye yatırımlar yaparak etki kurmasını kolaylaştırır.

Çin'in Orta Asya ülkelerinden üçü ile sınır olması ve bölgenin Avrupa ile Asya arasında bir köprü görevi üslenmesi Çin dış politikası açısından Orta Asya'nın stratejik önemini artırır. Ayrıca dünyanın en büyük ekonomilerinden biri haline gelen ülkenin ürettiği malları Batıya ulaştırabilmesi, Orta Asya ülkeleriyle olan ilişkilerine bağlıdır. Bu yüzden Çin, bir satranç tahtası haline gelen ve büyük güçlerin küresel üstünlük mücadelesinin yaşandığı Avrasya'da etki kurabilmek için Yeni İpek Yolu projesini geliştirir. 2013 yılında Xi Jinping tarafından dünyaya duyurulan proje kara yolları, demir yolları, limanlar, havaalanları, petrol ve doğal gaz boru hatları gibi altyapı yatırımlarını içermektedir. Ayrıca Çin, Toplamda 65 ülkenin dahil olduğu projeye finans sağlayabilmek için Yeni İpek Yolu Fonu oluşturmuş ve projeye 40 milyar dolar kaynak ayırmıştır.

Çin proje ile okyanuslarda ve ticaret yollarında serbestçe dolaşmayı, ticari kapasitesini artırmayı, jeopolitik açıdan etkinlik sağlamayı ve dünyaya ekonomik üstünlüğünü kabul ettirmeyi amaçlamaktadır. Bu açıdan bölge dışından olan ABD'nin Orta Asya'ya girmesini bir tehdit olarak algılamıştır. ABD'nin aynı zamanda Rusya için de bir tehdit olması Çin ve Rusya'nın işbirliği yapmasına neden olmuştur. Bu nedenle Ekonomik açıdan Çin ve askeri açıdan Rusya tamamlayıcı işbirliği oluşturmuşlardır.

Yeni İpek Yolu Projesi aslında stratejik bir gerekliliktir. Eğer Çin, Orta Asya'da başarılı olursa, Güney Çin Denizinde Amerika'ya karşı bir denge kurabilecektir. Ayrıca Çin'in Orta Asya'ya ulaşması açısından bölgede bulunan radikal unsurlar ve Uygur Özerk Bölgesi hassas bir durum yaratmaktadır. Projeyi baltalamak isteyen aktörler bu sorunlardan faydalanarak çatışma çıkarmaya ve Rusya ile Çin arasındaki işbirliğini engellemeye çalışacaklardır. Bu yüzden Yeni İpek Yolu projesinin başarılı olabilmesi için bu iki sorunun çözülmesi gerekmektedir.

21. yüzyılın güç mücadelesi ekonomik gücü elinde bulunduran Çin ve Küresel bir güç olan ABD arasında yaşanmaktadır. Çin benzeri görülmemiş ekonomik atılımıyla birlikte Asya-Pasifik'te bölgesel bir güç ve Avrasya'da kıtasal bir güç haline gelmiştir. Ayrıca Çin'in küresel bir güç olması ve 21. yüzyılın Çin yüzyılı olması da mümkündür.

Kaynakça

Abdyldaeva Salman, Z., & Özbay, İ. (2019). Çin'in Orta Asya politikası ve Kırgızistan. *Asya Araştırmaları Dergisi*, 3(2), 317-328.

Aktürk, U. (Haziran 2010). Orta Asya ve Kafkasya jeopolitiğinde küresel egemenlik mücadelesi. *Elektronik Siyaset Bilimi Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 20-39, Erişim Tarihi 1 Şubat 2020, http://www.esbadergisi.com/images/sayi1/ugur-akturk-june-2010-vol-1-no-1.pdf.

Alperen, Ü. (2018). "Bir kuşak bir yol" girişimi ve Çin'in Orta Asya politikası. *Bilge Strateji*, 10(19), 17-38.

Aydın, A. (2015). Küresel mücadele politikaları: Orta Asya'da Rusya, ABD ve Çin. *Süleyman Demirel Üniversitesi Vizyoner Dergisi*, 6(13), 1-11.

Bakırcı, M. (2014). Coğrafi açıdan Anadolu'nun tarihi ulaşım ağı ve İpek Yolu. *Avrasya Etüdleri*, 45(1), 63-86.

Balcı, Z. (2018, Ocak 2). Çin'in yeni "İpek Yolu" projesi. İNSAMER. Erişim Tarihi 22 Ocak 2020, https://insamer.com/rsm/icerik/dosya/dosya_1111.pdf

Bayraktar, G. (2008). *Orta Asya ve Türkiye'nin g*üvenlik *stratejileri*. İstanbul: Bilgeoğuz.

Bilgin, H. (2010). *Stratejik a*çıdan Çin. Ankara: USAK Yayınları.

Brzezinski, Z. (2018). *Büyük satranç tahtası* (Y. Türedi Çev.) İstanbul: İnkılap Kitapevi.

Demirler, M. (2015). *Tarihi İpek yolu'nun yeniden canlandırılması ve Türkiye ekonomisine etkisi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tokat.

Durdular, A. (2016). Çin'in "Kuşak-yol" projesi ve Türkiye-Çin ilişkilerine etkisi. *Avrasya Etüdleri*, 49(1), 77-97.

Eslen, N. (2017). *Küresel güç mücadelesi: 21. yüzyılda jeostrateji*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.

GDP growth (annual %) – China, (n.d.). *The World Bank*. Erişim Tarihi 22 Ocak 2020, https://data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.MKTP.KD.ZG?locations=CN

Gökçe, M., ve Işık, H. (2016). Orta Asya enerji nakil hatları yeni İpek Yolu mu?. (F. Atasoy, Ed.). *Uluslararası "İpek Yolu'nun y*ükselişi ve Türk *d*ünyası" Bilgi Şöleni: Cilt. 1. Yükselen İpek Yolu (ss. 201-211) içinde. Ankara: Türk Yurdu Yayanları.

Günay, E., Çetiner, S., Sevinç, S., ve Kütükçü, E. (2019). Tarihi İpek Yolundan modern İpek Yolu projesine: Türkiye-Çin ekonomik iş birliği çerçevesinde orta koridor ile bir kuşak bir yol girişimi. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 9(2), 157-175.

Harris, S. (2014). Çin *dış politikası.* (A. Y. Şir, Çev.). İstanbul: Matbuat Yayın Grubu.

İsayev, E., ve Özdemir, M. (2011). Büyük İpek Yolu ve Türk dünyası. *Zeitschrift für die Welt der Türken Journal of World of Turks,* 3(1), 111- 120.

Karagöl, E. T. (2017). Modern İpek Yolu projesi. *SETA Perspektif*, (174), Erişim Tarihi 28 Ocak 2020, https://setav.org/assets/uploads/2017/05/174_Perspektif.pdf.

Karimi, K. (2018). Çin'in Orta Asya'da *ekonomik diplomasisi: Yeni İpek Yolu projesi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Kaya, R. (Temmuz 2019). Orta Asya 'bölgesel güvenlik kompleksi' ve Şangay İşbirliği Örgütü. *Uluslararası Siyaset Bilimi ve Kentsel Araştırmalar Dergisi*, 7(Özel Sayı), 53-71.

Kodaman, T., ve Gonca İ. B. (2016). Jeoekonomik hayaller: Çin'in yeni İpek Yolu girişiminin Orta Asya'da algısı. İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 5(5), 1251-1261.

Mohammadi, A. (2016). Tarihi İpek Yolu'nun tekrar canlandırılması (Afganistan-Orta Asya Hattı). (F. Atasoy, Ed.). *Uluslararası "İpek Yolu'nun Yükselişi ve Türk Dünyası" Bilgi Şöleni*: Cilt. 1. Yükselen İpek Yolu (ss. 75-84) içinde. Ankara: Türk Yurdu Yayanları.

Norughlı, G. S. K. (2019). *Tarihi İpek Yolu ticaretinde pazarlama stratejileri ve model önerisi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Tezer, H. (2016). 21. asırda İpek Yolu ekonomileri ve Türk dünyasının ekonomik gelişim süreci. (F. Atasoy, Ed.). *Uluslararası "İpek Yolu'nun Yükselişi ve Türk Dünyası" Bilgi Şöleni*: Cilt. 1. Yükselen İpek Yolu (ss. 13-36) içinde. Ankara: Türk Yurdu Yayanları.

Trade Map, (2020). Erişim Tarihi 3 Şubat 2020, https://www.trademap.org/Index.aspx.

Yılmaz, S. (2015). Türkiye ve Kazakistan'ın Yeni İpek Yolu Projesi ile Avrasya Birliği Projesi'ne bakışı . Международной историко-археологической конференции:Великий Шелковый Путь *и* Казахское ханство на рубеже тысячелетий (ss.6-12). Taraz, Kazakhstan.

İran-ABD İlişkileri Bağlamında İran'ın Nükleer Programının Değerlendirilmesi

Fatih Yoncalık*

Öz: 8 Kasım 2016 yılında Amerika Birleşik Devletleri'nde (ABD) Cumhuriyetçi Parti'nin Adayı Donald Trump'ın devlet başkanlığı seçimlerini kazanmasıyla İran-ABD ilişkilerinin yeni bir boyuta evrildiği söylenebilir. Özellikle Barack Obama dönemine nispetle daha da gerilen ilişkilerin ana sebebi olarak günümüzdeki İran'ın etkili bir sert güç unsuru olarak gösterilen nükleer program örneği verilebilir. Söz konusu gerilim Donald Trump'ın Obama döneminde imzalanan nükleer anlaşmadan tek taraflı olarak çekilme kararı ile daha ciddi bir hal almış, bu gerilimin etki alanı neredeyse küresel boyuta ulaşmıştır. Bu tavrın karşısında İran Cumhurbaşkanı Hasan Ruhani 3 Temmuz'da Uranyum Zenginleştirme Programı'nı tedrici olarak arttırma kararı aldığını açıklamıştı. İran'ın bu kararının bölgesel bir etki alanına sahip olmadığı, aksine küresel boyutta tehlike arz ettiği aşikardır. Zira iki ülke arasında yaşanan gerilim Orta Doğu dengelerini derinden sarsmakta ve bölgedeki tüm ülkeler söz konusu güç çatışmasından etkilenmektedir. Özellikle bahsi geçen vaka uluslararası ilişkiler disiplininde irdelendiği takdirde realizm unsurlarının temel faktörleri ile karşı karşıya kalınmaktadır. Bu vesileyle ABD'nin nükleer anlaşmaya karşı verdiği bu tepkiyi realizm ekseninde irdelemek daha doğru olacaktır. Zira her ne kadar gerçekleştirilen nükleer çalışmaların masumiyeti hakkında İran yönetimi tarafından peş peşe açıklamalarda bulunulsa da hususen ABD penceresinden bakıldığında bahsi geçen nükleer program örneğinin başlı başına İran'ın bir sert güç unsuru olduğu ifade edilebilir. Bu bağlamda söz konusu çalışmada öncelikle İran nükleer çalışmalarının muhtasar tarihine değinilmekte ve söz konusu nükleer santrallerin çalışma potansiyelleri irdelenmekte ardından İran Nükleer Programı Washington ekseninde ele alınmaktadır. Hasan Ruhani dönemi dış politikasına alt başlıklar halinde değinilmektedir. Son olarak günümüz İran dış politikasını hem ekonomik hem siyasi anlamda ciddi bir şekilde zayıflatan tedrici Amerikan yaptırımları ve buna karşı İran'ın Uranyum Zenginleştirme hamlelerine değinilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Nükleer Program, Realizm, Sert Güç, ABD-İran İlişkisi, Uranyum Zenginleştirme.

* İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Uluslararası İlişkiler, Yüksek Lisans Programı
İletişim: yoncalikfatih@gmail.com

Giriş

İran'ın Nükleer çalışmaları her ne kadar ABD ile aralarındaki en çetrefilli konulardan biri olsa da bu nükleer programa Şah Döneminde ABD desteğiyle 1957 yılında başlandığı unutulmamalıdır (Sarı, 2016). Bu şekilde dönemin iki büyük gücü olan Amerika ve SSCB ile aralarındaki rekabette İran'ı jeopolitik üssü olarak konumlandırmaya çalışan Amerika özellikle desteklediği darbe ile dönemin Başbakanı olan Muhammed Musaddık'ı devirmesinin hemen ardından nükleer çalışmaların temelini atmıştır.

Günümüzde İran her ne kadar Nükleer çalışmalarının masumiyeti hakkında peş peşe açıklamalarda bulunsa da uluslararası arenada hala söz konusu nükleer faaliyetler İran'ın küresel bir sert güç unsuru olarak nitelendirilmekte olduğu söylenilebilir (Wintour, 2019). İşbu çalışmada Amerikan'ın özellikle Nükleer çalışmalar konusunda İran'ın üzerinde kurmaya çalıştığı baskı Realizm ekseninde değerlendirilecek ve bahsi geçen nükleer programın geleceği hakkında çıkarımlarda bulunulacaktır.

Üç ana başlık temeline oturtulan çalışma İran'ın nükleer faaliyetlerinin nasıl ve hangi amaca dayanarak başladığını, söz konusu nükleer çalışmaların gerçekleştiği santrallerin çalışma potansiyellerini, İran tarafından gerçekleştirilen Nükleer faaliyetlerinin ABD tarafından nasıl değerlendirildiği ve bu bağlamda ABD'nin İran'a uyguladığı yaptırımlar irdelenecek; bahsi geçen yaptırımlara karşı İran'ın ne tür hamlelerde bulunduğu ele alınacaktır. Elbette ABD-İran gerilimini iki ülke arasında vuku bulan bir kriz olarak değerlendirmek yanlış olacaktır. Zira söz konusu gerilim hem Ortadoğu dengelerini sarsmakta hem de Avrupa'nın İran ile olan ilişkilerini gözden geçirmesine sebep olmaktadır. Dolayısıyla çalışmada aynı zae manda İran'ın Avrupa ile ilişkilerinin nükleer çalışmalara bağlı ekonomik ve siyasi yaptırımlardan ne derece etkilendiği sorularına da cevap verilmeye çalışılacaktır.

İran›ın Nükleer Çalışmaları Üzerine Realist Bir Değerlendirme

İran'ın uluslararası arenadaki rolünün anlaşılması Realizm kuramı bağlamında irdelenmesi ile mümkündür. Zira 1979 İran İslam Devriminden itibaren İran dış politikası muhtasar olarak incelendiğinde Realizm teorisinin temel faktörlerinden olan gerek sert güç gerekse yumuşak güç unsurlarından fazlasıyla yararlanılmıştır. Dolayısıyla Nükleer Program ve söz konusu programın uluslararası arenada yansımalarını ele almadan önce bu bağlamda Realizm kuramı üzerinde düşünülmesi gerekmektedir.

Realizm aslına bakıldığında bir meydan okuma hareketi olarak nitelendirilebilir zira tarihine baktığımızda idealizmin en büyük dayanağı olan uluslararası barış ve güvenlik mefhumunu, kavramın getirmiş olduğu örgütlenmeleri ve bu örgütlenmelerin dinamiklerini derinden sarstığı rahatlıkla ifade edilebilir. Özellikle Milletler Cemiyetinin Birinci Dünya Savaşıyla beraber etkisini yitirmesi adeta idealizm teorisinin, barışın teminatı olduğu inancının, yitirilmesine sebep olmuştu.

Gerçekçilik olarak da isimlendirilen Realizm Kuramında temel faktör olan devlet, her zaman menfaatleri doğrultusunda hareket etmek ve güç kullanmak durumundadır. Bu bağlamda güç kavramının söz konusu teoride önemli bir yer ifade ettiği anlaşılmaktadır.

> Morgenthau'ya göre, güç politikanın temel amacını ve herhangi bir siyasal davranışın temel güdüsünü oluştururken bir başka yerde güç kavramının bir ilişki biçimi veya amacı gerçekleştirmek için bir araç olduğunu ifade edebilmektedir. Kenneth Waltz ise gücü bir amaç olmaktan ziyade bir araç olarak, devletin varlığını sürdürmesinin ve güvenliğin sağlanmasının aracı olarak görmektedir. Waltz'a göre devletin nihai amacı güç değil güvenliktir ve bu noktada Morgenthau'dan farklı düşünmektedir. Waltz'a göre güç, devletin daha fazla güvenliğe sahip olmasının bir aracıdır (Arı, 2010, 143).

Dolayısıyla realizm kuramına göre devletler kendi menfaatleri doğrultusunda gerektiği takdirde sert güç unsurlarını kullanabilirler. Bu doğrultuda hareket edip kendilerini gerek askeri alanda gerek siyasi alanda güçlendirebilirler.

Bu noktada İran'ın üzerinde çalışmış olduğu nükleer program bir anlamda realizmin etkilerini taşıdığı söylenebilir. Zira Amerika İran'ın nükleer çalışmalarını henüz aktive olmamış ama her an aktive olma ihtimali olan bir tehlike olarak nitelendirmektedir. Bu durumu kontrol altına almaya çalışan Amerika ise İran'ı dış politikada pasifize etmek için türlü yaptırımlar ile uluslararası arenada gerek ekonomik gerekse siyasi bağlamda güçsüzleştirmeye çalışmıştır.

İran Nükleer Çalışmalarının Dünü-Bugünü

Her ne kadar İran'ın ilk nükleer faaliyetleri 1950'li yıllara dayansa da ilk nükleer santralin kurulumuna ancak 1975 yılına gelindiğinde Siemens, AG ve AEG Telefunken gibi Alman şirketlerin ortak girişimiyle oluşturulmuş olan German Kraftwerk Union AG 'nin desteğiyle başlanmış ve söz konusu nükleer santral İran'ın batısında bulunan Basra Körfezi kıyısındaki Buşehr şehrinin on yedi kilometre güneydoğusunda kurulmuştur (AlJazeera, İran'ın Nükleer Programı, 2012).

1957 yılında dönemin hükümdarı Muhammed Rıza Şah Pehlevi'nin nükleer çalışmalar için ABD yönetimiyle anlaşma imzalamasından on yıl sonra yani 1967 yılında ülkenin ilk araştırma reaktörü faaliyete geçmiştir.

Birleşmiş Milletlere bağlı olarak faaliyet gösteren Uluslararası Atom Enerjisi Ajansı'nın (UAEA) ve Batı ülkelerinin bir tehdit olarak nitelendirdiği nükleer çalışmaların tarihi 1950'li yıllara dayanmakla birlikte ilk tesis ancak 2011 yılının eylül ayında faaliyete geçirilebilmiştir.[1]

Özellikle 1979 İran İslam Devrimi ve hemen akabinde gelen İran-Irak Savaşı söz konusu nükleer çalışmaları derinden etkilemiştir. Devrimin akabinde ABD Büyükelçiliği işgali ve 444

1 Buşehr-1'in (İran'ın ilk nükleer tesisi) 2018 yılının mart ayında faaliyete geçmesi planlanmaktaydı.

gün süren rehine krizi İran ile Amerika ilişkilerini bitme noktasına getirmiş ve İran'ın nükleer çalışmaları İran devrimin ilk yıllarındaki bu iki vakadan doğrudan etkilenmiştir.[2]

Devrim lideri Humeyni'nin Nükleer programın İslam'a aykırı olduğunu açıklamasıyla geçici bir süre askıya alınan programın önemi özellikle 1980-1988 yılları arasında gerçekleşen İran-Irak savaşı ile artmış ancak Buşehr hafif su reaktörünün bitirilmesine 1995 yılına gelindiğinde Rusya'nın desteğiyle tekrar devam edilebilmiş ve 2002 yılına gelindiğinde İran ve Rusya arasında söz konusu nükleer tesisinin yapımının hızlandırılmasına dair yeni bir anlaşma imzalanmıştır.[3]

2003 yılında Amerika'nın nükleer silaha sahip olduğu iddiasıyla Irak'a girmesi ve Hamaney'in nükleer silahın haram olduğu yönünde açıklamalar akabinde çalışmalar her ne kadar sekteye uğrasa da bu yılda IAEA tarafından gönderilen denetçilere İran'ın nükleer santrallerin kapılarını açması sonucu Kalaye elektrik şirketinde yüksek miktarda zenginleştirilmiş uranyum izine rastlanmasının ardından İran'ın NPT'den (Nükleer Silahların Yayılmasının Önlenmesi Antlaşması) çekilmesi sonucu İran'ın nükleer çalışmaları tekrar gündeme gelmiştir (İran'ın Nükleer Programının Tarihçesi, 2015).

Paris'te imzalanan 14 Kasım 2004 tarihli anlaşma ile Nükleer faaliyetlerini ve Uranyum zenginleştirme çalışmalarını askıya alan İran her ne kadar NPT anlaşmalarına uyacağı konusunda Fransa, İngiltere ve Almanya ile anlaşsa da anlaşmanın dengesiz olduğunu iddia ederek anlaşmadan çekilmiştir (Jane, 2017, 275). İran'ın NPT'den çekilmesi sadece nükleer silah sahibi olan ülkeler için değil, NPT üyesi diğer devletler içinde ciddi bir tehlike arz etmekteydi. Zira Nükleer Silahların Yayılmasının Önlenmesi Antlaşması şartlarında nükleer silah sahibi olan ülkelerin, nükleer alanda sahip oldukları bilgileri, NPT üye devletlerine verecekleri bildirilerek bu bağlamda 1 Ocak 1967 yılı öncesinde bu silaha sahip olan devletler harici hiçbir devletin bu silah üretimine başlamamalarına dikkat edilmiş bu şekilde nükleer silahın yaygınlaşması ve bu durumun bir kaosa dönüşmesi engellenmeye çalışılmış ve bu bağlamda söz konusu anlaşma ile Nükleer enerjinin sadece teknoloji alanında kullanıma izin verilmiştir (Kibaroğlu). İran'ın NPT'ye aykırı olarak nükleer faaliyetler yürüttüğünün açığa çıkması ve söz konusu nükleer çalışmaların Uluslararası Atom Enerjisi Ajansı'nın bilgisi dahilinde olmaması İran'ın Avrupa ile ilişkilerinde yeni bir gerilim hattı oluşturduğu ifade edilebilir (Jane, İranın Nükleer Politikasının Gelişimi ve Uygulanan Ambargo ve Yaptırımların Dış Politikasına Etkilerinin Analizi, 2017).

2 Devrimden hemen sonra Pankreas Kanseri tedavisi için Amerika'ya giden devrik İran Şahının iadesi ve yargılanması amacı ile özellikle üniversite öğrencileri arasında başlayan protestolar geniş kitlelere yayılmış ve ABD Büyükelçiliğinin işgali ile 444 gün süren rehine krizi vuku bulmuştu.

3 İran'ın kutsal savunma olarak nitelendiği bu savaşın başlangıç tarihi olan 22 Eylül her yıl İran'da "Kutsal Savunma Haftası" olarak anılmakta ve her yıl bu tarihlerde askeri geçitler düzenlenmektedir.

Nükleer Tesisler ve Çalışma Potansiyelleri

2007 yılında Mycle Schneider ve Antony Froggatt tarafından yayınlanan *Dünya Nükleer Endüstrisi Durum Raporu* incelendiğinde İran'ın bir yapım aşamasında iki planlanma aşamasında olmak üzere üç temel nükleer program çalışması bulunmaktaydı (Köse, 2008, s. 25). Günümüzde ise İran'da başta Buşehr'deki bir güç istasyonu, İsfahan'daki bir uranyum dönüştürme tesisi, Natanz ve Fordo uranyum zenginleştirme tesisleri ve Arak'taki bir adet ağır su tesisi olmak üzere kimi yapım aşamasında olan toplamda sekiz nükleer tesis bulunmaktadır.

İran Atom Enerjisi Kurumu

1950'li yıllarda Tahran Üniversitesi girişimleri ile başlayan nükleer çalışmalar İran'da yarım asır öncesine dayanmaktadır. İran, nükleer çalışmalara yoğunluk verilmesinin nedenini bu teknolojiyi başarılı bir şekilde uygulayan devletlerin ilerlemesine bağlamaktadır.

1967 yılında Tahran Üniversitesine bağlı ilk Nükleer Merkez kurularak 5 megavatlık araştırma reaktörü işletilmiştir. İran Atom Enerjisi Teşkilatının 1974 yılında kurulmasıyla beraber Tahran Üniversitesi Atom Merkezi bu kuruma devredilmiştir ve nükleer teknoloji gelişimi, ülkedeki elektrik üretimi gibi görevler bu kuruma tahsis edilmiştir. Bir süre 1979 devrimi gibi olaylar sebebiyle etkin olarak faaliyet göstermeyen İran Atom Enerjisi Kurumunun bağımsız statüsü özellikle 1982 yılında yapılan bakanlar kurulu toplantısıyla beraber dönemin hükümeti tarafından tekrar onaylanmıştır (AEOI).

Buşehr Nükleer Güç Santrali

İran'ın ilk nükleer tesisi olan Buşehr Nükleer Güç İstasyonu yapımına 1974 yılında Alman şirketlerin desteği ile başlanmış fakat 1979 devrimi ile birlikte yapımı bir süre durdurulmuştur. Söz konusu nükleer tesisin inşasına ancak 1992 yılında Rusya Atom Enerjisi Bakanlığı (Minatom) ile imzalanan anlaşma sonucu 1995 yılında tekrar başlanılmıştır (Al Jazeera, İran'ın Nükleer Programı, 2012). Basra körfezi yakınlarında bulunan Buşehr Nükleer Güç İstasyonunda toplamda iki basınçlı su reaktörü bulunmakla birlikte ikinci basınçlı su reaktörü yapımı henüz tamamlanmamıştır.

Normal şartlarda 2000 yılında teslim edilmesi planlanan tesis birtakım uluslararası nedenler ve ABD-Moskova gerilimi sebebi ile ancak 2012 yılında çalışmaya başlayan ve 2013 yılının eylül ayında İran'a devredilen bin megavat kapasiteli Buşehr nükleer güç santrali, elektirik üretimini ilk etapta 60 megavata ikinci etapta 940 megavata yükseltmiş, son olarak Hasan Ruhaninin Buşehrde yaptığı konuşmada ise Buşehr Nükleer Güç Santralinin elektirik üretiminin 3 bin megavata çıkarıldığını duyurmuştur (İran'ın Batı'yı kaygılandıran nükleer tesisleri, 2019). Bununla birlikte İrana ait Mehr Haber Ajansı tarafından Rusya ve İran'ın Buşehrde ikinci nükleer tesis reaktörünün inşasına başladığı bildirildi (Iran starts concrete placement at 2nd unit of Bushehr nuclear plant, 2019).

İsfahan Uranyum Dönüştürme Tesisi

İsfahan Uranyum Dönüştürme Tesisinde gerçekleştirilen ana çalışma uranyum madenini hexaflurid gazı, uranyum oksid gazı ve metal gazı olmak üzere üç forma dönüştürme işlemidir. Hexaflurid gazı; gaz santrifüjlerinde, Oksid gazı; reaktörlere sağlanan yakıtta kullanılmaktadır. Lakin İran'ın reaktörleri için metal gazına ihtiyacı yoktur ayrıca söz konusu gaz nükleer bombaların çekirdeklerinde kullanılmaktadır. Dolayısıyla Uluslararası Atom Enerjisi Ajansı bu durumdan endişelenmektedir (Köse, 2008).

Özellikle yeterince sarı pasta olmadığı iddiasıyla 2009 yılında kapatılan nükleer tesis 2015 yılında P1+5 ülkeleri ile imzalanan Kapsamlı Ortak Eylem Planı (KOEP) sonucu nükleer tesisi işletecek hammaddeye ulaşımın kolaylaşması nükleer tesisin 2018 yılında tekrar aktif hale dönmesine sebep olmuştur (İran›dan uranyum zenginleştirmeye geri dönme adımı: İsfahan›daki UF6 fabrikası yeniden çalıştırıldı, 2018). Sarı pasta şeklinde isimlendirilen öğütülmüş uranyum oksit, santrifüjleri besleyen hammadde olarak UF6 gazına dönüştürülmektedir (İran›dan yeni Uranyum atağı: UF6 tesisi açtı, 2018). Rengi ve şekli sebebiyle bu şekilde isimlendirilen sarı pasta İran'da dokuz yıl aradan sonra tekrar İsfahan Uranyum Dönüştürme Tesisinin (UF6 Tesisi) açılmasına vesile olmuştur.

Kasım 2003 tarihinden itibaren İsfahan Nükleer Teknoloji Merkezinde şu anda; minyatür nöron kaynaklı reaktör, ikincil derecede kritik hafif su reaktörü, sıfır güç ağır su reaktörü ve yakıt üretim laboratuvarı olmak üzere toplamda dört aktif bölüm bulunmakla beraber söz konusu nükleer teknoloji merkezi bünyesinde bulunan uranyum dönüştürme tesisi, ikincil derecede kritik grafit reaktör ve yakıt üretim tesisi henüz yapım ve planlama aşamasındadır (Ekinci, 2009, 50).

Natanz Uranyum Zenginleştirme Tesisi

2000 yılında inşasına başlandığı tahmin edilen tesisin İsfahan ile Şiraz arasında bulunduğu bilinmekte olup 2003 yılında inşasının tamamlandığı ve gerekli ekipmanların kurulduğu düşünülmektedir. "*İran'ın Natanz'daki gizli uranyum zenginleştirme tesisi ile Arak'taki ağır su reaktörü projeleri, 2002 yılında, İran Ulusal Direniş Konseyi adlı örgütün Washington'da yaptığı açıklama sonucunda ortaya çıktı*" (Al Jazeera, İran'ın Nükleer Programı, 2012). 2003 yılında özellikle Uluslararası Atom Enerjisi Ajansının bir raporunun sızdırılması sonucu askıya alınan uranyum zenginleştirme çalışmalarına, İran'ın söz konusu raporda geçen nükleer silahta kullanılacak düzeyde uranyum maddesi bulunduğu iddiasını reddetmesinden bir süre sonra tekrar başlanmıştır. 2018 yılında açılan Natanz Uranyum Zenginleştirme Tesisinin ilerleyen süreçte 50.000 gelişmiş gaz santrifüjü oluşturulacağı tahmin edilmektedir. Bu santrifüjler ise yılda ortalama 20 nükleer silah üretmeye yetecek güçtedir (Köse, 2008).

İran'ın öncü nükleer zenginleştirme tesislerinden olan Natanz Uranyum Zenginleştirme

Tesisi, Natanzda bulunan 50 bin santifrüj taşıma kapasitesine sahip 3 yeraltı ve yerüstü binadan oluşmakta olan söz konusu tesis İran Atom Enerjisi Kurumuna (AEOI) bağlı faaliyet göstermektedir (Natanz Enrichment Complex, 2017).

Arak Ağır Su Tesisi

Tahran'ın 260 kilometre uzağındaki Arak kentinde bulunan Arak Ağır Su Tesisi IR40- olarak da bilinmektedir. Ağır su deney reaktörü ve ağır su üretim tesisinden oluşan Arak Ağır Su Tesisi, 40 megavatlık ağır su araştırma reaktörü olan 1R40- için ağır su sağlamaktadır. Söz konusu tesis 2004 yılının kasım ayında çalışmaya başlamıştır ve 16 metrik ton ağır su üretebilme potansiyeline sahiptir (Arak Nuclear Complex, 2017). Ağır sunun nükleer tesislerde kullanım alanı çok geniştir özellikle fisyon reaksiyonunu yumuşatmak için kullanılmakta yahut ağır su sayesinde nükleer silahlar için plütonyum üretilme durumu söz konusu olmaktadır (AlJazeera, İran›ın Nükleer Programı, 2012).

Fordo Uranyum Zenginleştirme Tesisi

İran'ın Kum kenti yakınlarında bulunan Fordo Uranyum Zenginleştirme Tesisi 21 Eylül 2009 yılında kurulmuş ve halihazırda İran Atom Enerjisi Kurumu tarafından işletilmektedir. İçerisinde üç bin santrifüj muhteva eden santral yakıt kullanımı için gereken uranyumu yüzde beş oranında arttırmaktadır.

Fordo Uranyum Zenginleştirme Tesisinin yapımına 2006 yılında başlandığında gizli yürütülmekteydi ve 2009 yılında yapımı bittiğinde tüm dünya için sürpriz olmuştu ve özellikle ABD ve batılı devletleri İran'ın ne yapmak istediği konusunda endişelendirmişti. Devrim Muhafızları Ordusu (DMO) üssünde olduğu ortaya çıkan Fordo Uranyum Zenginleştirme Tesisi bir dağın etrafında inşa edilmiş ve olası bir saldırıya dayanıklı bir binadan oluşmaktadır.

Kısmen yeraltında bulunan tesisin Uranyum zenginleştirme faaliyetti en az on beş yıl yasaklanmış olan tesisin ABD merkezli MDAA (Missile Defense Advocacy Alliance) tarafından bir fizik araştırma merkezinde dönüştürüleceği bildirilmektedir (Fordow Uranium Enrichment Plant, 2017).

ABD Yaptırımları ve İran'ın Nükleer Faaliyetlerine Etkileri

1979 devrimi sadece İran için değil diğer bölgesel ve küresel devletler içinde bir dönüm noktası olmuştur. Söz konusu devrim İran'ın yönetim biçiminin değiştirmekle sınırlı kalmamış başta ABD olmak üzere birçok batılı devletlerle olan dış politika ilişkilerinde ciddi değişiklikler yaşatmıştır. 1979 İran devriminden en çok etkilenen ülke olarak ABD örneğini vermek mümkündür. Zira özellikle devrim sonrası nükleer çalışmalarını hızlandıran ve Ortadoğu'da baş aktör olarak konumlanan güçlü İran, ABD'nin isteyeceği en son şeydir.

Dolayısıyla ABD İran'a karşı uyguladığı gerek ekonomik gerekse siyasi birtakım yaptırım hamleleriyle İran'ın üzerinde çalıştığı ve muhtemel askeri sonuçlarının da söz konusu olabileceği nükleer faaliyetlerden vazgeçirmeyi hedeflemektedir. Bu bağlamda ABD'nin uyguladığı yaptırımların etkisiyle İran'ın hammaddeye ulaşamaması yahut teknolojik ekipman gibi ihtiyaçları yüksek maliyet sebebiyle karşılayamaması üzerinde çalıştığı nükleer faaliyetleri yavaşlatmıştır (Küpeli, 2016).

ABD'nin Irak'a girdiği 2002 yılında yurtdışında yaşayan İranlı bir grup muhalifin Natanz ve Arak isimli gizli iki nükleer santralin varlığını ortaya çıkarması ve Haziran ayında Uluslararası Atom enerjisi ajansının tesis alanında teknolojik çalışma standartlarından daha yüksek miktarda zenginleştirilmiş uranyum izlerine rastlanması İran'ın nükleer çalışmalarını bir kez daha gündeme getirmiştir (100 Soruda İran, 2017, 61). 2002 yılında yaşanan bu hadisenin akabinde adeta AB devletleri ve ABD'nin radarına giren İran 2006 yılında Birleşmiş Milletler (BM) tarafından Uranyum Zenginleştirme faaliyetleri gerçekleştirdiği nedeniyle geniş çaplı yaptırımlara maruz kalmıştır ve bu yaptırımlar İran'ın birtakım terör organizasyonlarına yaptığı destek gerekçesiyle arttırılarak devam etmiştir (Özdemir, 2018).

2015 yılı hem İran hem Amerika için nükleer çalışmalar bağlamında çok önemli adımların atıldığı bir yıl olmuştur. 2013 yılında Cenevre'de Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nin daimî üyeleri ABD, Rusya Federasyonu, Çin Halk Cumhuriyeti, Fransa ve İngiltere ile Almanya'dan oluşan P5 + 1 ülkeleri ile İran arasında imzalanan geçici nükleer anlaşma ekseninde İran'ın nükleer çalışmalarına birtakım sınırlamalar getirilmiş ve bunun karşılığında İran üzerindeki ticari ve ekonomik yaptırımın kalkması taahhüttü verilmiştir. Ve söz konusu anlaşma 14 Temmuz 2015 yılındaki İran'ın Nükleer Programına ilişkin Kapsamlı Ortak Eylem Planı (JCPOA) adı verilen ve ilk etapta 6 olmak üzere toplamda 13 türlü müzakereler sonucu oluşturulan anlaşmanın ilk adımı olarak sayılmıştır (Kılıç & Yücel, 10 ,2018).

2018 yılına kadar iki taraf da Obama döneminde imzalanan anlaşma metnine tabi olmuş ve anlaşmaya aykırı davranmamış lakin 8 Mayıs 2018 tarihinde Donald Trump söz konusu anlaşmadan tek taraflı çekildiğini bildirmesiyle her ne kadar anlaşma geçerliliğini sürdürse de fiili geçerliliğini yitirmiştir (Aslan, 2018).

2016 yılında gerçekleşen ABD başkanlık seçiminden önce Donald Trump'ın en önemli dış politika vaatlerinden biri olan Kapsamlı Ortak Eylem Planından (JCPOA) çekilme hamlesinin nedeni söz konusu anlaşmanın ABD'nin çıkarlarına ters düştüğünü iddiasıdır.

İran'ın Nükleer anlaşmalara devam ettiğini ve başta Suriye olmak üzere bölgede istikrarsızlığa sebep olduğu gerekçe gösterilerek 2015 yılında imzalanan Kapsamlı Ortak Eylem Planından (JCPOA) akabinde kaldırılan yaptırımların iki aşamalı olarak tekrar uygu-

lanmaya başlanmış ilk etapta 2018 yılının ağustos ayında ABD tarafından söz konusu yaptırımlar devreye girmiştir. İlk aşamada İran'ın sanayi, otomotiv ve havacılık gibi sektörlerde dış politikadaki izolasyonu sağlanmış ve özellikle değerli yeraltı madenlerine (Altın, gümüş…) ve ABD dolarına erişimi engellenmiştir. 5 Kasım 2018 de devreye giren ikinci aşamada ise ana hedef olarak İran'ın Petrol endüstrisi olarak planlanmış ve bu bağlamda İran Nakliye Hatları (IRISL), Ulusal İran Petrol Şirketi (IROC), Ulusal İran Tanker Şirketi (NITC) gibi şirkteler yaptırım kapsamına alınmış böylelikle ABD tarafından İran'ın Petrol ticaretine büyük ve kapsamlı bir set çekilmeye çalışılmıştır (Özdemir, 2018).

Sonuç

Orta Doğu'da ABD ve İran gibi iki bölgesel aktörün birbirleri ve bölge üzerindeki hegemonya çekişmesi hiç şüphesiz beraberinde savaş ve güç çatışmalarını da getirmektedir. Bu iki ülkenin birbirleri üzerinde uyguladığı stratejik dış politika ve söz konusu dış politikanın getirdiği güç çatışması bize her iki ülkenin de uluslararası ilişkilere realizm penceresinden baktığını göstermektedir. İran'ın nükleer çalışması ve onun bu çalışmaya verdiği önem; İran'ın söz konusu nükleer faaliyetleri Batılı devletlere ve ABD ye karşı tek güçlü silahı olarak nitelendirdiğini göstermektedir.

1. ABD'nin "Önce Amerika" söylemi bu bağlamda imzalanan Kapsamlı Ortak Eylem Planından (JCPOA) vazgeçmesi, anlaşmanın Amerika'nın menfaatine olmadığını bildirmesi ve İran'a karşı bu eksende uyguladığı yaptırım politikaları onun dış politikadaki realist tavrını gözler önüne sermektedir.
2. Her iki ülke içinde geçerli olan bu realist tavır, iki ülkenin de gelecekteki birbirlerine karşı olan dış politikalarını ve ilerleyen süreçte nasıl karar vereceğini etkileyecektir. Özellikle İran'ın nükleer çalışmalardan kaynaklanan yaptırımlara daha ne kadar dayanacağı tartışma konusu iken söz konusu nükleer faaliyetleri sonlandırmayacağına da kesin gözüyle bakılmaktadır.

Kaynakça

AEOI. (Tarih yok). *A brief introduction to the Atomic Energy Organization of Iran.* 12 09, 2019 tarihinde www.aeoi.org.ir: https://www.aeoi.org.ir/portal/home/?47317/%D8%B5%D9%81%D8%AD%D9%87-About-us adresinden alındı.

AlJazeera. (2012, 04 03). İran›ın Nükleer Programı. 12 09, 2019 tarihinde www.aljazeera.com.tr: http://www.aljazeera.com.tr/haber-analiz/iranin-nukleer-programi adresinden alındı.

AlJazeera. (2012, 04 3). İran›ın Nükleer Programı. 12 09, 2019 tarihinde www.aljazeera.com.tr: http://www.aljazeera.com.tr/haber-analiz/iranin-nukleer-programi adresinden alındı.

Arak Nuclear Complex. (2017, 07 11). 12 10, 2019 tarihinde www.nti.org/learn/facilities/177: https://www.nti.org/learn/facilities/177 adresinden alındı.

Arı, T. (2010). Uluslararası ilişkiler teorileri çatışma hegemonya iş birliği. *MKM Yayınları*.

Aslan, M. (2018, 05 30). *ABD'nin nükleer anlaşmadan çekilmesinin ekonomik sonuçları*. iramcenter.org/abdnin-nukleer-anlasmadan-cekilmesinin-ekonomik-sonuclari/: https://iramcenter.org/abdnin-nukleer-anlasmadan-cekilmesinin-ekonomik-sonuclari/ adresinden alındı.

Ekinci, A. (2009). İran *nükleer krizi.* Ankara.

Fordow Uranium Enrichment Plant. (2017, 2). 12 10, 2019 tarihinde missiledefenseadvocacy.org: Fordow Uranium Enrichment Plant" https://missiledefenseadvocacy.org/missile-threat-and-proliferation/todays-missile-threat/iran/fordow-uranium-enrichment-plant/ adresinden alındı.

Iran starts concrete placement at 2nd unit of Bushehr nuclear plant. (2019, 11 10). 12 08, 2019 tarihinde en.mehrnews.com: https://en.mehrnews.com/news/152109/Iran-starts-concrete-placement-at-2nd-unit-of-Bushehr-nuclear adresinden alındı.

İran›dan uranyum zenginleştirmeye geri dönme adımı: İsfahan›daki UF6 fabrikası yeniden çalıştırıldı. (2018, 06 28). 12 09, 2019 tarihinde tr.sputniknews.com: https://tr.sputniknews.com/ortadogu/201806281034061766-iran-isfahan-uranyum-heksaflorid-fabrikasi-yeniden-acildi/ adresinden alındı.

İran›dan yeni Uranyum atağı: UF6 tesisi açtı. (2018, 06 28). 12 09, 2019 tarihinde www.sde.org.tr/ortadogu/irandan-yeni-uranyum-atagi-uf6-tesisi-acti-haberi-5449: https://www.sde.org.tr/ortadogu/irandan-yeni-uranyum-atagi-uf6-tesisi-acti-haberi-5449 adresinden alındı.

İran›ın Batı›yı kaygılandıran nükleer tesisleri. (2019, 07 11). 12 08, 2019 tarihinde www.trthaber.com: https://www.trthaber.com/haber/dunya/iranin-batiyi-kaygilandiran-nukleer-tesisleri-422762.html adresinden alındı.

İran›ın *nükleer programının tarihçesi*. (2015, 04 03). 12 07, 2019 tarihinde www.trthaber.com: https://www.trthaber.com/haber/dunya/iranin-nukleer-programinin-tarihcesi-176648.html adresinden alındı.

Jane, M. (2017). İran'ın nükleer politikasının gelişimi ve uygulanan ambargo ve yaptırımların dış politikasına etkilerinin analizi. *ANKASAM Bölgesel Araştırmalar Dergisi, 1*(2).

Jane, M. (2017). İranın *nükleer politikasının gelişimi ve uygulanan ambargo ve yaptırımların dış politikasına etkilerinin analizi*. 12 07, 2019 tarihinde www.dergipark.org.tr: https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/391624 adresinden alındı.

Kibaroğlu, M. (tarih yok). *www.bilgesam.org/incele/201/-iran%E2%80%99in-nukleer-programi-ve-turkiye-/#.Xet-5JMzYdX*. 12 07, 2019 tarihinde www.bilgesam.org: http://www.bilgesam.org/incele/201/-iran%E2%80%99in-nukleer-programi-ve-turkiye-/#.Xet-5JMzYdX adresinden alındı.

Kellner, T., & Djalili, M. R. (2017). *100 Soruda İran*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

Kılıç ve Yücel, B. K. (2018). Nükleer anlaşma sonrası ABD'nin İran politikası. *SETA Analiz* (246).

Köse, T. (2008). İran *nükleer programı ve Orta Doğu siyaseti güç dengeleri ve diplomasinin* İmkanları. Ankara.

Küpeli, M. Ş. (2016). Sanctions as a foreign policy tool: impact of sanctions on İran. *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi, 3*(1).

Natanz enrichment complex. (2017, 07 07). 12 09, 2019 tarihinde www.nti.org/learn/facilities/170/: https://www.nti.org/learn/facilities/170/ adresinden alındı.

Özdemir, B. Z. (2018, 11). İran yaptırımları Türkiye-İran enerji ilişkilerine etkileri. *SETA*(260).

Sarı, İ. (2016, 08 03). *www.iramcenter.org/iran-in-nukleer-programi-kuresel-ve-bolgesel-etkileri*. 11 25, 2019 tarihinde www.iramcenter.org: http://www.iramcenter.org adresinden alındı.

Wintour, P. (2019, 06 25). *Iran says it will never build a nuclear weapon*. 11 25, 2019 tarihinde www.theguardian.com: https://www.theguardian.com/world/2019/jun/25/iran-says-us-sanctions-on-supreme-leader-means-permanent-closure-of-diplomacy adresinden alındı.

Toplumsal Güvenlik ve Güvenlikleştirme: Almanya'daki Alternative Für Deutschland (AfD) Partisi Örneği

Gizem Bolat*

Öz: Güvenlik kaygısı ve göç olgusu insanlık kadar kadimdir. Ancak göçün güvenlik kapsamında değerlendirilmesi modern dönemlere denk düşmektedir. Bu durumun sebeplerinden birisi olarak küreselleşme gösterilebilir. Küreselleşmeyle birlikte ulaşım ve iletişim yollarının artması göçü kolaylaştırmış olsa da göçün güvenlik kapsamında değerlendirilmesinin sebebi devletlerin güvenlik alanlarını genişletmesidir. Bu bağlamda önceden sadece askeri alanda anlaşılan güvenlik konusu, toplumsal, siyasal ve ekonomik alanlarda da değerlendirilmeye başlanmış ve kapsamını genişletmiştir. Buradan hareketle çalışmanın amacı Almanya'da etkili bir parti olan Alternative für Deutschland (AfD)'ın güvenlik ve göç kavramlarına bakış açısını değerlendirmek ve Alman toplumunu bu doğrultuda nasıl şekillendirdiğini incelemektir.tedrici Amerikan yaptırımları ve buna karşı İran'ın Uranyum Zenginleştirme hamlelerine değinilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Güvenlikleştirme, Toplumsal Güvenlik, Göç, Almanya.

* İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Uluslararası İlişkiler, Doktora Programı
İletişim: gzmbolat@gmail.com

Giriş

Güvenlik, insanlığın en temel ihtiyaçlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Abraham Maslow'un İhtiyaçlar Piramidi'nde[1] dahi güvenlik, fizyolojik ihtiyaçlardan sonra ikinci sıradaki en önemli ihtiyaçtır. Diğer bir deyişle insan kendisini öncelikle sağlıklı sonrasında ise güvende hissetme ihtiyacı duymaktadır. Göç de insanlık kadar kadim bir olgudur (Diamond, 1999, 12). İnsanlık tarihi boyunca var olmuş ve var olmaya devam edecek göç olgusu ve güvenlik kaygısı modern insanla birlikte beraber ele alınmaya başlanmıştır.

Bu çalışmada yöntem olarak Nazif Mandacı ve Gökay Özerim tarafından kaleme alınan "Uluslararası Göçlerin Bir Güvenlik Konusuna Dönüşümü: Avrupa'da Radikal Sağ Partiler ve Göçün Güvenlikleştirilmesi" çalışmasında kullanılan Ruth Wodak'ın eleştirel söylem analizine katkı olarak ve güvenlikleştirme süreci de göz önünde bulundurularak ortaya çıkarılan dört kavramsallaştırma kullanılacaktır. Bahsedilen dört kavramsallaştırma *söylemin güvenlik temaları, söylem aracıları, alt referans nesneleri* ve *güvenlikleştirme çıktıları* şeklinde sıralanmıştır (Mandacı & Özerim, 2013, 111). Çalışma alanı olarak Almanya'nın seçilmesindeki sebep ise Avrupa'yı kaosa sürükleyen Nazizm geçmişidir. Bahsedilen sebepten dolayı Almanya'daki göçmen karşıtlığı diğer Avrupa ülkelerine göre önemini bir adım öne çıkarmaktadır. Sektörel güvenlik kollarından toplumsal güvenlik seçilmiştir. Çünkü toplumsal güvenlik sektöründe tehdit altında olduğu düşünülen durum devletten ziyade toplum ve kimliktir. Çalışmada AfD'nin göçü ve mültecileri güvenlikleştirirken ekonomik ya da kültürel sebeplerden hangisini kullanmakta olduğu sorusu cevaplandırılmaya çalışılacaktır. Dolayısıyla çalışmanın bağımlı değişkenleri Almanya'nın ekonomik durumu ve Alman toplumu ile mülteciler arasındaki kültürel farklılıklar, bağımsız değişkenleri ise Almanya'nın işsizlik oranları ve Alman toplumu ile mülteciler arasındaki din farklılıklarıdır.

Temel Kavramlar

Güvenlik Nedir?

Latince *securitas* kelimesinden türetildiği farz edilen güvenlik, *olmaksızın* anlamına gelen *se* ve *endişe* anlamına gelen *cura* seslerinin bir araya gelmesiyle ortaya çıkmıştır. Detaylı bir tercümeyle *endişeden uzak olma ve sükûnet* anlamlarında kullanıldığı düşünülmektedir (Arends, 2009, 5). *Securitas* kavramını eserlerinde kullandığı bilinen ilk düşünür Cicero'dur.

1 Maslow'un İhtiyaçlar Piramidi'nde her insanın ihtiyaç duyacağı özellikler, insan hayatında kapladığı yer ve önem göz önünde alınarak sıralanmıştır. Piramidin ilk ve en geniş basamağı insanın yeme-içme, barınma ve giyinme gibi fizyolojik temel ihtiyaçlara ayrılmıştır. İkinci basamak insanın güvenliği için gerekli koşulların sağlanması için ayrılmıştır. Üçüncü basamakta aile ya da bir topluma ait olma hissinin gerekliliğinden bahsedilmektedir. Dördüncü basamakta saygı, onur, statü gibi kişinin kendine ait olması gereken özelliklerinden bahsedilmektedir. Beşinci ve son basamak ise kişinin kendini gerçekleştirmesine ayrılmıştır.

Cicero'nun da yaşadığı Antik Roma döneminde *securitas* kavramı, imparatorlukların ve özel ya da toplumsal hayatların korunması anlamları kastedilerek Pax-Romana anlamlarında kullanılmıştır (Arends, 2009, 14-18). *Securitas* kavramını *security* şeklinde türeterek modern dünyada da kullanılır hale getiren düşünür ise Thomas Hobbes olmuştur (Arends, 2009, 6). Hobbes'un *security* kavramını *modern devletin temel kavramı* şeklinde algıladığı yorumu yapılmış (Arends, 2009, 20) ve *security* kavramının Hobbes ile birlikte modern dünya ve devlet için getirdiği katkıların önemi belirtilmiştir.

Güvenlik kavramı, Uluslararası İlişkiler alanında Strateji Çalışmaları alt başlığıyla kendine yer bulmuştur. Uzun yıllar Strateji Çalışmalarının altında çalışılan güvenlik, günümüzde başlı başına bir alan olmuş Güvenlik Teorilerinin oluşturulduğu bir çatı alana dönüşmüştür (Akgül-Açıkmeşe, 2011, 44).

Güvenlik kavramı üzerine yapılmış birçok tanım bulunmaktadır. Ancak tanımların birçoğu güvenliği farklı açılardan ele almaktadır. Güvenlik üzerine çalışan araştırmacıların konsensüs sağladıkları konu, güvenliğin tartışmalı bir kavram olduğu ve ortak bir tanım ortaya koyulamayacağı yönünde olmuştur (Baylis, 2008, 73). Güvenlik kavramın kapsamlı şekilde incelemesini ilk olarak Arnold Wolfers 1952 yılında *National Security as an Ambigous Symbol* adlı makalesinde yapmıştır. Wolfers, *güvenliği daha önce edinilmiş olan değerlerin bir ölçüde korunması* şeklinde tanımlamıştır (Wolfers, 1952, 484; Tanrısever, 2005, 108)

Ulusal ve uluslararası güvenlik tanımları dahi amaçları açısından farklılık göstermektedir. Uluslararası güvenlikte devletler sistemi güvenli hale getirmeye çalışırlar. Sistemdeki tehditlerin kökenine inmeyi amaçlarlar. Ulusal güvenlik ise devletlerin kendilerini güçlendirmeye çalıştığı ve askeri olarak çatışmacı tutum sergilemeyi tercih edebileceği bir alandır (Dedeoğlu, 2003, 49; İşyar, 6-5 ,2008). Bu sebeple ulusal ve uluslararası güvenlik amaç ve kapsam bakımından birbirini dışlamaya çalışan iki alandır. Ancak sistem ulusal ya da uluslararası güvenlikten herhangi birinin yokluğu diğerinin varlığını tehlikeye atacaktır. Buradan hareketle söylenebilir ki güvenliğin tanımı ve kapsamı önüne getirilen kelimelerle de farklı anlamlar ifade etmektedir.

Uluslararası ilişkiler teorisyenlerinin güvenliğe bakış açıları arasında da farklar bulunmaktadır. Realistlere göre güvenlik gücün varlığıyla doğru orantılıdır. Diğer bir değişle gücünüzü maksimum düzeyde tutmak güvende hissetme oranınızı arttıracaktır. İdealistler güvenliği kalıcı barışın tesisi üzerinden tanımlamaktadır. Devletlerin ve uluslararası sistemin güvenliğinin küresel ve kalıcı barış için gerekli olduğu kanaatindedirler. Sosyal inşacılar ise güvenliğin toplum ve kimlik ile ilişkili olduğunu açıklamaya çalışmaktadırlar (Sarı-Ertem, 2012, 209). Sosyal inşacı bir teorisyen olarak tanımlayabileceğimiz Ronnie Lipschutz güvenliğin *öteki* ve *tehdit* olmadan açıklanamayacağını savunmaktadır (Lipschutz, 1998, 1). Sosyal inşacı teorisyenler güvenliğe dört noktada farklılık kazandırmıştır. İlk olarak değişen

kültürler yeni anlayışla güvenliğin inşasını nasıl şekillendirir sorusu çıkış noktasıdır. İkincisi Güvenlik Toplulukları (Karl Deutsch) kavramıdır. Üçüncüsü güvenliğin sadece askeri terminolojiden çıkarılarak ekonomik ve sosyal konuların da sürece dahil edildiği güvenlik tanımının yapılmasıdır. Dördüncüsü ise devletlerin güvenlik algılarının stratejik kültürlerinden kaynaklandığını savunan tutumdur (Dedemen, 2019, 14).

Stephen Walt, "The Renaissance of Security Studies" adlı çalışmasında güvenlik çalışmalarının miladını İkinci Dünya Savaşı olarak almıştır. Walt, güvenlik çalışmalarını üç döneme ayırmıştır. 1955-1965 arasındaki dönemi Altın Çağı, 1960'ların ortalarından 1970'lerin ortalarına kadar olan dönemi Altın Çağın sona ermesi ve 1970'lerin sonlarından sonraki dönem ise Güvenlik Çalışmalarının Rönesans'ı şeklinde kategorize etmiştir (Walt, 1991, 212). Soğuk savaş dönemindeki iki kutuplu dünya sisteminde aktörler güvenliği sadece askeri tehdit bazında değerlendirmiştir. Ancak soğuk savaş dönemi ortalarında ve sona erdikten sonra askeri olmayan konuların da güvenlik kapsamına girebileceğinin farkına varılmıştır. Özellikle 1973'te yaşanan Petrol Krizi'yle birlikte küresel piyasalardaki ekonomik sarsıntı ve ani dalgalanmalar, askeri tehditlerin yanına ekonomik tehditleri de eklemiştir. Walt'ın da işaret ettiği güvenlik çalışmalarında askeri konuların dışındaki konulara değinildiği ve Altın Çağın sona erdiğini belirttiği dönem Petrol Krizi'nin yaşandığı döneme denk düşmektedir. Soğuk savaş döneminde yaşanan *detant dönemi* (yumuşama) nükleer çekişmesinin azaldığı bir süreç olması sebebiyle askeri tehditlerin önemi azalmaya başlamış ve önceden ikincil öneme sahip konuların görünürlüğü artmaya başlamıştır. Bunun bir yansıması olarak 1972'de Birleşmiş Milletler İnsan Çevresi Konferansı'nda görüşülen çevresel güvenlik kavramı ele alınabilir. Ayrıca liberal ekonominin de etkisini arttırdığı bu dönemlerde devletin gücünü çokuluslu şirketler gibi devlet-dışı aktörlerle paylaşmaya başladığı görülmektedir. Ancak geç 1970'ler ve erken 1980'lerde nükleer gerilimin artması sonucunda askeri güvenlik konuları birincil öneme sahip hale gelmiştir (Akgül-Açıkmeşe, 2011, 46-47). Walt bu sebeple askeri güvenlik konularının ön planda olduğu dönemi altın çağ, detant dönemi gelişmeleriyle birlikte askeri konuların ikincil plana atıldığı dönemi altın çağın sona ermesi şeklinde değerlendirmiştir. 1970'li yılların sonlarında ön plana çıkan nükleer çekişmelerle güvenlik çalışmalarının yeniden doğduğunu açıklamıştır. Çünkü Walt'a göre güvenliğin alt dallara ayrılması ya da askeri konular dışındaki sorunları da kapsayacak şekilde tanımlanmasına karşı çıkmış ve bu durumu "güvenliğin entelektüel tutarlılığına zarar verir ve önemli sorunlara çözüm üretmeyi zorlaştırır" şeklinde eleştirmiştir (Walt, 1991, 213).

Böylelikle uluslararası sistemdeki gelişmeler, küresel güvenlik gündemini de etkileyerek konuların önem sırasını değiştirmiştir. Askeri anlamdaki güvenlik, diğer tehditlerin bir adım ötesine geçerek güvenliğin başka alanlardaki tanımlamalarını engellemiştir. Soğuk savaşın bitmesiyle güvenliğin askeri alanla sınırlanmaması gerektiği görüşü yaygınlaşmıştır.

WynJones "*Soğuk Savaşın sona erişi genişletilmiş gündeme meşruiyet ve itibar kazandırmıştır"* şeklindeki görüşüyle soğuk savaşın diğer konulara eğilimi arttırdığı görüşünü desteklemiştir (Jones, 1996, 206).

Soğuk savaşın bitmesiyle yaygınlık ve görünürlük kazanmaya başlayan güvenlik, genişlemeci ve derinleşmesi yaklaşımlara yönelmiştir. Bu yaklaşımlara yönelme ihtiyacını doğuran durumun ise küreselleşme olduğu tartışılmaktadır. Küreselleşmenin devlet ve toplumlara olan etkisi sebebiyle geleneksel güvenlik anlayışı değişime uğramıştır. Bu duruma yönelik olarak Birleşmiş Milletler'in 1994 yılında yayınladığı BM Kalkınma Programı kapsamında *"güvenlik, salgın hastalıklar, açlık, ekonomik çöküntü ve etnik çatışmalar gibi devamlılığı olan tehditler mihverinde yeniden biçimlendirilmelidir."* şeklinde güvenliğin revize edilmesi talep edilmiştir (United Nations, 1994, 9).

Güvenlik Okulları

Güvenlik çalışmalarında genişlemeci ve derinleşmeci yaklaşımla birlikte güvenliği farklı yönlerden çalışan akademiler ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki Ken Booth'un başını çektiği Britanya merkezli Aberystwyth Okulu'dur. Bu okula göre küresel bir güvenliğin yolları insani özgürleşmenin sağlanmasında aranmalıdır. Aberystywth Okulu'nda bireyselden küresele genişleyen özgürleşme sağlandığında tehditlerin önlenebileceğini savunulmaktadır

Güvenlik okullarından bir diğeri ise Paris Okulu'dur. Paris'teki Science Po adlı araştırma enstitüsü araştırmacılarının ortaya çıkardığı okul, güvenliğin sivillerin soyutlandığı ortamlardaki bilgilerle yönetilmesine karşı çıkmaktadır. Güvenlik sektörlerinin profesyonelleşmesi Paris Okulu'na göre suiistimallerin açık hale geldiği anlamını taşımaktadır. Güvenlik elitlerinin sahip olduğu üstün yetkilerle yönetilen güvenlik algısıyla insan haklarının ihlali de meşrulaştırılmış olmakta ve güvenlikleştirilen konu kimlik üzerinden yönetildiğindeyse süreç kritik hale gelmektedir (Dedemen, 2019,16). Üçüncü ve bu metinde asıl işlenecek asıl katkıları sağlamış olan okul Kopenhag Okulu'dur. Kopenhag okulunun temeli 1985'te Kopenhag Üniversitesi'nde kurulan *Centre for Peace and Conflict Research'*te Avrupa Güvenliği çalışma grubunun "Avrupa Güvenliği'nin Askeri-Olmayan Boyutları" başlıklı projesinin hayata geçirilmesiyle atılmıştır (Akgül-Açıkmeşe, 2011, 57). Ancak bu grubun çalışmalarını Kopenhag Okulu şeklinde tanımlayan kişi "*Identity and Securtiy: Buzan and the Copenhagen School*" adlı makalesiyle Bill McSweeney olmuştur (McSweeney, 1996, 81).

Kopenhag Okulu güvenlik çalışmaları alanına üç ayrı kavramla birlikte katkıda bulunmuştur: *Güvenlikleştirme teorisi, sektörel güvenlik yaklaşımı ve bölgesel güvenlik kompleksi teorisi*. Kopeanhag Okulu dünyanın küresel açıdan entegre olduğu görüşüne karşı çıkmaktadır. Okula göre sınırlı sayıda aktör, güvenlik dinamiklerine etki etme kapasitesine sahiptir (Dedemen, 2019, 18-19). Ayrıca Kopenhag Okulu araştırmacılarına göre güvenlik tanımı yapmaktan

özellikle kaçınılmalıdır. Güvenliğin ne olduğundan ziyade ne olmadığına odaklanmanın daha etkili olacağı görüşünü savunmaktadırlar (Dedemen, 2019, 45). Çünkü ortak bir güvenlik tanımında buluşmanın mümkün olmadığı görülmektedir. Güvenliğin ne olmadığına çalışıldığı takdirde asgari bir zemin oluşturulacağı düşünülmektedir. *Güvenlikleştirme teorisi* ve *sektörel güvenlik yaklaşımları*ndan toplumsal güvenlik konunun kapsamı dahilinde detaylandırılacaktır. Geriye kalan *bölgesel güvenlik kompleksi teorisi* ise yakın bölgelerde bulunan devletlerin güvenlik kaygılarının birbirlerine benzer olacağı yönündedir (Şahin, 202 ,2018).

Güvenlikleştirme Teorisi

Güvenlikleştirme kavramı ilk olarak Kopenhag Okulu araştırmacılarından olan Ole Weaver tarafından 1989'da kaleme alınan "Güvenliğin Söz Edimi: Bir Kelimenin Siyasetini Analiz Etme[2]" adlı çalışmada kullanılmıştır. Sonrasında Kopenhag Okulu araştırmacıları tarafından geliştirilmiştir (Dedemen, 2019, 27). Güvenlikleştirme teorisine göre herhangi bir konu elitler ve kural koyucuların söz edimleri çevresinde derhal müdahale edilmesi gereken bir sorun haline getirilebilir ya da bunun tam tersi, önemli bir sorun elitler ve kural koyucuların söz edimleriyle normalleştirilebilir.

Güvenlikleştirmenin başlayabilmesi için yapısal bir tehdidin öncelik ve aciliyet kazanması ve bununla birlikte kural koyucuların olağanüstü önlem alma girişimlerinin kabul görmesi ve anlaşılması gerekmektedir. Elitler ya da kural koyucular güvenlikleştirilen konuyu ele alırken kuralların yok sayılabileceğine dair izne gereksinim duymaktadırlar. Diğer bir deyişle güvenlikleştirilen sorunla ilgili olağanüstü önlemlerin alınabileceğinin işaretleri topluma verilmektedir. Bu durumun meşru sayılabilmesi için de tehdidin agzajere edilmesi gerekebilir. Tehdidin kamuoyunda tartışılmaması ya da alınan önlemin ikamesinin oluşturulmaması için abartılarak kamuoyuyla paylaşılabilir (Dedemen, 2019, 29-30). Bu noktada Kopenhag Okulu'nun önemli temsilcilerinde Barry Buzan, Ole Waever ve Jaap de Wilde güvenlikleştirme girişiminin başarılı olabilmesi için *kolaylaştırıcı koşullar*dan bahsetmektedir. Onlara göre *kolaylaştırıcı koşullar*dan ilki tehdidin aciliyetinin dramatik bir dille anlatılması, ikincisi ise tehlikenin önemini arttıracak tarihsel koşulların kullanılmasıdır (Buzan, 1998, 17).

Güvenlikleştirme girişiminin başarılı olabilmesi için üç önemli etken bulunmaktadır. Öncelikle sorunun tehdide dönüşme süreci açıklanmalıdır. Bu sorun için herhangi bir alan kısıtlaması bulunmamaktadır. İkinci olarak sunulan bu tehdidin aciliyeti ve olağanüstü önlemler alınabileceğine dair kitleler ikna edilmelidir (Akgül-Açıkmeşe, 2011, 61). Güvenlikleş-

2 Güvenlikleştirme teorisi yaklaşımında John L. Austin'in "How to do Things with Words" adlı kitabındaki söz edimi (speech-act) teorisi dikkate alınmıştır. Bu teoriye göre bir durum somut olarak gerçeklemese de soyut olarak varlığı sağlanabilir. Bir örnekle açıklanacak olursa bir gemiye Yavuz ismi verildiğinde bu durum sadece kelimelerden ibarettir ancak o geminin adı Yavuz olmuştur.

tirme girişimi başladıktan sonra ikna edilmesi gereken *dinleyici kitle* (audience)'dir. O'Reilly bu topluluğu "kritik kitle" (critical mass) şeklinde tanımlamıştır. Kritik kitle de *doğru kişilerin yeteri kadarı* şeklinde belirtilmiştir (O'Reilly, 2008, 67). Dinleyici kitle kavramında kimin, ne kadar ikna edilmesi gerektiği konusunda yeterli bilgi olmadığı için O'Reilly kritik kitle kavramıyla güvenlikleştirmenin başarılı olabilmesi için gerekli olan önemli topluluğu tanımlayarak katkıda bulunmuştur. Güvenlikleştirilmenin başarılı olabilmesi için gerekli üçüncü etken ise tehdide karşı kitlelerin ikna edilip edilmediğinin kontrol edilmesidir (Akgül-Açıkmeşe, 2011, 61). Ancak güvenlikleştirilen konu ya da alınan önlemlerin gerekliliği anlaşılmazsa bu durum sadece güvenlikleştirme girişimi olarak kalacaktır. Buradaki önemli ayrıntı dinleyici ya da kritik kitle ve toplum tarafından kabul görme sürecinin tamamlanmış olmasıdır.

Kural koyucu ya da elitler sorunları güvenlikleştirme girişimi kapsamına alırken dört farklı amacı hedefleyebilir. Güvenlikleştirme girişiminde bir konunun güvenlik gündemine dahil edilmesi amaçlanabilir. Söz edimi kullanma yoluyla sorunun kaynağındaki tehdide yönelik caydırıcılık hedeflenebilir. Geçmişteki söz edimlerini meşrulaştırmak ve sorunu tekrar güvenlik gündemine getirmek için güvenlikleştirme girişimine başvurulabilir. Son olarak ise siyasilerin politik hedeflerini destekleyici bir araç olarak da kullanılabilir (Dedemen, 2019, 45). Özellikle bahsedilen son sebeple birlikte Kopenhag Okulu'nun amacı güvenlikleştirmeden ziyade güvenlik-dışılaştırmaktan yanadır. Çünkü güvenlikleştirilen konular genelde aktörlerin ya da kural koyucuların siyasi tercihleri çerçevesinde ortaya çıkarılmaktadır. Kopenhag Okulu bu sebeple sorunları güvenlik-dışılaştırılararak siyasi alanda çözmenin devletlerin yararına olacağını savunmaktadır. Güvenlik-dışılaştırmak ise tehdit olarak kabul edilen bir sorunun tehdit kapsamından çıkarılması şeklinde tanımlanabilir (Dedemen, 2019, 34). Diğer bir deyişle Kopenhag Okulu açısından güvenlikleştirmenin kim tarafından, hangi gerekçeyle ve hangi konularda söz ediminde bulunacağı mutlak objektif verilerden yoksundur ve bu konular halen tartışmalıdır (Akgül-Açıkmeşe, 2011, 66).

Toplumsal Güvenlik

Toplumsal güvenlik kavramı, Kopenhag Okulu'nun güvenlik çalışmalarına kazandırdığı *sektörel güvenlik yaklaşım*ının alt başlığıdır. Kopenhag Okulu'na göre özellikle Soğuk Savaşın bitmesiyle güvenliğin sadece askeri perspektifle yorumlanması diğer konuların gözden kaçmasına sebep olmaktadır. Bu sebeple güvenliğin beş sektör bazında değerlendirilmesinin daha somut veriler vereceği öne sürülmüştür. Bu sektörler *toplumsal güvenlik*, *askeri güvenlik*, *siyasi güvenlik*, *ekonomik güvenlik* ve *çevresel güvenlik* şekliyle beş başlıkta toplanmıştır (Buzan vd., 1998). Ancak Kopenhag Okulu'yla birlikte literatüre eklemlenen güvenlik sektörleri zamanla yeterli görülmemeye başlanmıştır. Bahsedilen beş sektöre ek olarak din güvenliği ya da toplumsal cinsiyet güvenliği gibi sektörlerin de literatüre dahil edilmesi üzerine çalışmalar yapılmaktadır (Weaver, 2008, 164).

Güvenlik sektörleri birbirleri arasında geçişkenlik gösterebileceği belirtilmelidir. Bir devletteki askeri güvenlik korkusu başka bir ülkede ekonomik, diğer bir ülkede toplumsal güvenlik sorunu şeklinde ortaya çıkabilir (Weaver, 2008, 152). Suriye İç Savaşı'nda askeri bir güvenlik tehdit mevcutken Türkiye'nin sınırları olması sebebiyle hem askeri hem siyasi hem de toplumsal güvenlik kapsamında değerlendirirken Avrupa mülteciler özelinde algılayarak toplumsal güvenlik kapsamında değerlendirmektedir.

Güvenliği tanımlamak, sınırlarını çizmek ne kadar güçse, toplum kavramını tanımlamak da keza o denli güçtür. Bu sebeple toplumsal güvenlik kavramı için çeşitli tanımlamalar yapılmaktadır. Waever, "toplum içindeki bir grubun güvenliği değil de bir bütün olarak toplum güvenliği" şeklinde tanımlamaktadır (Weaver, 1993, 20). Özellikle modern dünyada toplumun demografik ve coğrafik sınırları ile devletin teritoryal sınırlarının uyum gösterdiği örneklerin az olması toplumsal güvenliğin önemini daha da arttırmaktadır.

Waever, toplumsal güvenliğin gündemini dört konu çerçevesinde belirlemiştir. İlkinde *göç* sonucunda sonradan gelen halk ve ev sahibi halk arasındaki geçişkenliklerden dolayı ev sahibi halkın istila edilerek kültürlerini kaybedecekleri savunulmaktadır. İkincisi *yatay rekabet* olarak adlandırılan durumdur. Buna göre komşu toplumlar arasında bir toplumun diğerini dil ve kültür açısından etkisi altına almasıdır. (Örneğin, Balkan toplumunun Türkleşmesi) Üçüncü *dikey rekabet* şeklinde tanımlanmış ve tamamen entegrasyon ya da ayrılıkçı toplumların oluşmasıdır. Entegrasyonu tercih edenler merkezcil bir tutum sergilerken ayrılıkçı toplumlar merkez-kaçcıl bir tutum sergilemektedir. Merkezcil tutum sergileyenlere Yugoslavya ya da Avrupa Birliği, merkez-kaçcıl tutum sergileyenlere Katalon ya Kürt toplumları örnek gösterilebilir. Toplumsal güvenliğin gündeminde olan dördüncü konu ise veba, açlık, savaş gibi sorunlar sebebiyle *nüfusun azalması*dır. Doğum oranlarının artması ya da azalması toplumsal ya da ekonomik güvenlik sorunlara yol açabilir. Toplumdaki sosyal güvenlik sorunlarının ön plana çıkmasını sağlayarak göç için tetikleyici bir unsur olabilir (Weaver, 2008, 158-159).

Soğuk Savaş sonrasında değişmeye başlayan güvenlik tanımına göç de dahil edilmiştir. Böylece göç ve güvenliğin kesiştiği dönem olarak Soğuk Savaş sonrası söylenebilir. Toplumsal güvenlik, güvenlikleştirme ve göçün kesiştiği nokta olarak ise referans nesnesi, diğer bir deyişle tehdit altında olduğu düşünülen durum olarak toplum gösterilebilir. Çünkü göçün güvenlikleştirme sürecinde referans nesnesi olarak devlet değil de toplum kullanılmaktadır (Rumelili & Karadağ, 2017, 76). Toplumsal güvenliğin konularından olan *göç* kısmında açıklandığı gibi sonradan gelen toplumun ev sahibi toplumu istila edeceği ve ev sahibi toplumu yok edeceği görüşü hakimdir. Bu şekliyle düşünüldüğünde tehlike altında olan durum devletten ziyade toplumun kendisidir. Toplumsal güvenliğin üzerinde durduğu kavram ise kimliktir. Weaver'a göre "toplum herhangi bir gelişmeyi, kendi varlığına özellikle kimliğine tehdit olarak algılarsa

toplumsal güvensizlik oluşmuş demektir" (Weaver, 2008, 155). Ayrıca son iki yüz yıldır ulus devletlerden oluşan siyasal yapıların kimlik üzerine kurulması ve ulusal kimlik-kültür arasındaki ilişkinin de *yorumladığınız ve anlamlandırdığınız kod sistemi* şeklinde değerlendirilmesi kimliğin güvenlikleştirilebilir hale getirmiştir (Weaver, 2008, 156).

AfD Açısından Göç ve Güvenlik

Mültecilerin Değiştirdiği Alman Siyaseti

Almanya Başbakanı Angela Merkel ülkesi ve hükümeti tarafından mülteci konusundaki tutumu konusunda eleştirilmiştir. 2008 Ekonomik Krizi'nden sonra Avrupa Birliği içerisinde yaşanan siyasal çatlaklara eklenen mülteci sorunu, Merkel'i hem kendi ülkesi ve hükümetine hem de Avrupa Birliği'ne karşı zor durumda bırakmıştır. Buna paralel olarak Merkel'in siyasi olarak dolduramadığı boşluğu aşırı sağ kökenli ve popülist söylemle hareket eden Alternative für Deutschland (AfD) doldurmaya çalışmıştır. Merkel'in 2015'te uyguladığı *açık kapı politikası*ndan sonraki ilk federal seçimler 2017'de yapılmış ve Merkel'in Hıristiyan Demokrat Birliği olarak bilinen partisi Christlich Demokratische Union Deutschlands (CDU) 2013 yılındaki oy oranına göre yaklaşık yüzde 9'luk oy kaybı yaşamıştır. Buna mukabil mülteci karşıtlığını seçim propagandalarında kullanan AfD, 2013'teki federal seçimlere göre aldığı oy oranını yaklaşık yüzde 8 arttırmıştır (Almanya'da Merkel Dördüncü Kez, 24 Eylül 2017). Böylelikle söylenebilir ki Almanya'da merkez partilerin oy kayıpları aşırı sağ parti olan AfD tarafından ikame edilmiştir.

2017 federal seçimlerinde CDU ve ana muhalefet parti olan, Hıristiyan Sosyal Demokratlar olarak bilinen Christlich Demokratische Union Deutschlands (CSU)'nun yaşadığı oy kayıpları sonucunda koalisyonun kurulması zorlaşmıştır. Ancak SPD'nin koalisyona verdiği destekle hükümet kurulabilmiştir. Koalisyon kurma süreci uzun sürmüş ve 2017 Eylül'de yapılan seçim sonuçlarına göre koalisyon ancak 2018 Mart'ta kurulabilmiştir. Bundan sonraki süreç de Almanya için sorunsuz ilerlememiş ve koalisyondaki tıkanmalar mülteci sorununa yönelik yaşanmıştır. CSU lideri Horst Seehofer ise mülteci konusunda yaşanan sorunlardan dolayı koalisyonun dağılma ihtimalini masaya getirerek Merkel'i baskı altına almaya çalışmıştır. Merkel'in bu noktadaki adımı ise mülteci sorununu Avrupa Birliği'ne taşıyarak konuyu liderlerle birlikte çözmeye çalışmak olmuştur (Koalisyon ortakları arasındaki mülteci krizi, 27 Haziran 2018). Ancak Merkel ve CDU için mülteci sorunun yol açtığı açmazlar engellenememiştir. AfD'nin kamuoyu desteğini arttırması sonucunda Bavyera (Bavyera'da çoğunluğu kaybeden, 14 Ekim 2018) ve Hessen (Merkel'in Sıradaki Sınavı, 28 Ekim 2018) eyalet seçimlerinde başarılar kazanarak eyalet parlamentolarına girmeleri Merkel ve partisini oldukça rahatsız etmiştir. Çünkü AfD oylarını arttırırken CDU ve CSU'nun bulunduğu koalisyon oyları aynı oranda düşüşe geçmiştir.

AfD'nin Göçü Güvenlikleştirmesi

Resmi kuruluş tarihi Şubat 2013 olarak belirtilen AfD, genel seçimlerden yedi ay önce Alman siyasi hayatına katılmıştır. Bu süreci takip eden ilk genel seçimlerde ise yüzde 4.7 oranında oy alarak yüzde 5'lik seçim barajına takılmış ve yüzde 0.3 oranındaki oy eksikliği nedeniyle Almanya Federal Meclisi'ne (Bundestag) girmeyi başaramamıştır. Kurulduğu dönemde Avrupa Birliği ve Almanya gündemini meşgul eden Euro bölgesinin krizdeki ülkelerine uygulanan kurtarma paketlerine gösterdiği tepkiyle halk nezdinde karşılık bulabilmiştir. Euro bölgesinde uygulanan ortak para birimi politikasına karşı olduklarını yönündeki açıklamalar, AfD'nin Avrupa Birliği karşıtlığı şeklinde yorumlanmıştır. Ancak 2014'teki Avrupa Parlamentosu seçimlerinde yeni kurulmuş bir parti olarak yedi milletvekilini Avrupa Parlamentosu'na göndermeleri, Avrupa Birliği karşıtlığının söz konusu olmadığını destekler niteliktedir (Berning, 2017, 17). Bununla birlikte 2019 yılında yapılan Avrupa Parlamentosu seçim sonuçlarına göre AfD, parlamentodaki sandalye sayısını 10'a çıkararak Avrupa Birliği içerisinde de rol almak istediğinin altını çizmiştir (Avrupa Parlamentosu Seçimleri, 27 Mayıs 2019).

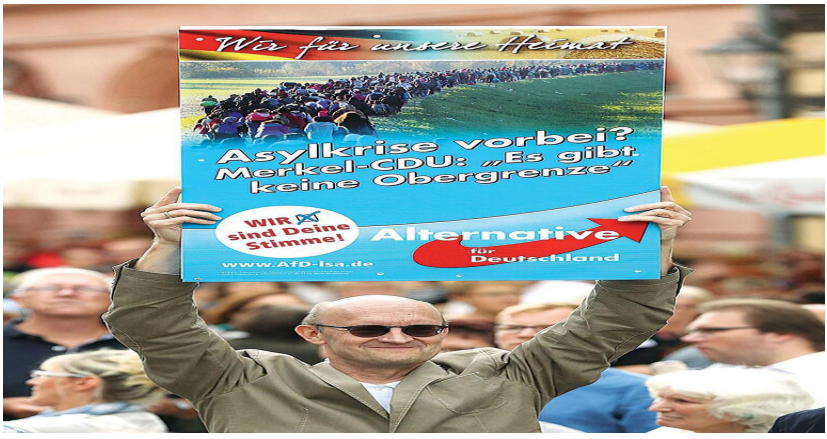
Rüdiger Schmitt-Beck'den aktarıldığı gibi AfD'ye oy verenleri euro karşıtlığını ve yabancı düşmanlığını destekleyenler şeklinde gruplandırmak mümkündür (Kaçar, 2017, 35). Euro karşıtları, 2008 krizinin Euro bölgesine sıçramasını takip eden süreçte özellikle Güney Avrupa ülkelerine verilen kurtarma paketlerine yönelik başlayan eleştiriler çerçevesinde toplanmıştır. Yabancı düşmanlığı ise Alman toplumunda derin köklere sahip olan ancak 2015'de Merkel'in Willkommenspolitik olarak adladırdığı "Hoşgeldin" çıkışının ardından AfD'ye oy artışı olarak yansıyan destekçileri açıklar. AfD'ye oy verenlerin yüzde 89'u Merkel'in mülteci politikasından rahatsız olduklarını ve hükümetin Alman toplumunun hassasiyetlerini dikkate almadan politikalar ürettiğini düşündüklerini açıklamışlardır. Ayrıca yüzde 82 gibi bir çoğunluk Merkel'in 12 yıllık iktidarının son bulması gerektiğini düşünerek AfD'ye oy verdiğini belirtmiştir (What thu Stunning success, 24 Eylül 2017).

Mandacı ve Özerim'in Wodak'ın modeline katkıda bulunduğu dört kavramsallaştırma yöntemindeki ilk incelenmesi gereken *söylemin güvenlik temaları* olmuştur. AfD'nin kullandığı güvenlik temaları Alman toplumu ve kimliği üzerinedir. Almanya'daki hakim kimliğin mültecilerle birlikte kaybedilme ihtimali üzerinde durularak politikalar oluşturulmaya çalışılmıştır.

AfD'nin göçü güvenlikleştirme girişiminde toplumsal güvenliği hedef alarak kullanadığı *söylem araçları*, seçim afişlerinde, partinin manifestosunda ve parti sloganlarında görülmektedir. AfD Almanca 190, İngilizce 96 sayfa yayınladıkları parti manifestosunun *Göç, Entegrasyon ve İltica* başlıklı bölümünde son yıllarda mülteci ve göç politikalarının başarısız olduğu ve artık bunların tartışılması gerektiği dile getiriliyor. Almanya'nın 2015 yılında Mer-

kel'in *açık kapı politikası*yla algılanan şekliyle bir göç ülkesi olmadığının altı çiziliyor (AfD, Manifesto for Germany). Son on yıllık zaman zarfında Almanya'nın yasal çerçevesi olmayan bir göçmenlik ülkesine dönüştürüldüğü ve bu göçmenlerin vasıfsız olması sebebiyle nitelikli iş piyasasında istihdam edilemediğinden bahsedilmektedir. AfD, göçmenler konusundaki değiştirmeyi amaçladıkları dört maddeyi şu şekilde özetlemektedir: ilki sığınmacıların akışını, ikincisi Avrupa Birliği içindeki serbest dolaşımın değiştirilmesi, üçüncüsü vasıflı emeğin üçüncü ülkelerden göçü ve dördüncü ise bu üç kategorideki göçmenlerin entegrasyonu (AfD, Manifesto for Germany, 57-58). AfD, böylece göçten ziyade vasıfsız iş gücüne karşı olduğunu belirtmeye çalışmaktadır.

Şekil 1: Pasaport yoksa giriş de yok. Sınırları koruyun. (AfD Afişlerinde Korkunun Dili, 21 Eylül 2017).



Şekil 2: "Vatanımız için biz. Sığınmacı krizi bitti mi? Merkel-CDU: Üst sınır yok. Senin sesin biziz." (AfD Afişlerinde Korkunun Dili, 21 Eylül 2017).

Güvenlikleştirme girişimi sürecinde kullanılan dört kavramsallaştırmadan bir diğeri ise *alt referans nesneleri*dir. Bu süreçte tehdit altında olduğu iddia edilen konuların dışındaki daha somut konulardır. AfD'nin kullandığı *alt referans nesnesi ise* istihdam piyasası ve iş-

gücü ücretlerinin düşmesine yöneliktir. AfD, göçmenlerin vasıfsız işlerde çalışmaları ve bu sektörlerde ücretleri düşürmeleri sebebiyle Almanların istihdam edilememesinden şikâyet etmekte ve toplumu bu yönde yönlendirmeye çalışmaktadır. AfD milletvekili bu durumu "ucuz işgücü göçünün ücretlerin düşmesine yol açabileceğini söyleyerek biz bunu istemiyoruz" açıklamasıyla belirtmiştir (Almanya nitelikli iş gücü, 7 Haziran 2019). Ancak Avrupa Birliği verilerine göre Avrupa'da en düşük işsizlik oranına sahip ülke Almanya'dır (Eurostat, Unemployment). Hatta Almanya Federal İstatistik Dairesi'nin Ağustos 2019'da açıkladığı verilere göre 15-64 yaş arasındaki işsizlik oranı Almanya'nın birleştiği tarihten bu yana en düşük seviyededir (Statistisches Bundesamt, Lowest Level).

AfD'nin göçü güvenlikleştirme girişiminde elde ettiği *güvenlikleştirme çıktıları* olarak ise göçmen ve mültecilerin Almanya'ya girişlerinin kısıtlanması yönündeki karar gösterilebilir. Bu kısıtlanmaların ise Almanya Federal Meclisi'nde onaylanan yasalarla geçirilmesi güvenlikleştirmenin girişim kapsamından çıkarılarak başarılı bir güvenlikleştirme süreci olş duğu söylenebilir. Bu kısıtlamalara örnek olarak sığınma başvurusu reddedilen mültecilerin sınır dışı edilme süreçlerinin hızlandırılması için kabul edilen yasa tasarısı gösterilebilir (Almanya'da sert iltica yasası, 7 Haziran 2019). Kısıtlamaların yanı sıra iltica başvuru sürecinde ise Almanya hükümetinin mültecilerden talep ettiği yükümlülükler arttırılmıştır. Federal Meclis'te kabul edilen yasa değişikliğine göre mülteci başvurusunda bulunan ve bu hakkı kazanmış mültecilerin yükümlülüklerin arttırılmasına karar verilmiştir Mevcut yasaya göre mülteci başvurusunda bulunan kişinin sadece başvuru sürecinde yetkili makamlarla iş birliği yapması ve gerekli belgeleri sunması gerekmektedir. Mülteci statüsüyle ilgili açılan soruşturmalarda yetkili makamlarla iş birliği yapmak zorunda değildi. Ancak kabul edilen yeni yasaya göre mülteci statüsü alan kişini üç yıl boyunca kontrol sürecinde ve daha etkili olması beklenmektedir. Bu süreçte yetkililerle iş birliği yapmak ve belge sunmak zorunluluğu getirilmiştir. Bu yükümlülüklerini yerine getirmediği takdirde para cezasına çarptırılmasını önü açılmıştır (Almanya'da iltica yasası, 9 Kasım 2018).

Sonuç

Göç ve güvenlik, insanlık tarihi kadar eski olgular olsa da sorun haline gelmeleri ve beraber değerlendirilmeleri küresel yönetişimin de uluslararası sistemi de etkilemeye başlamasıyla Soğuk Savaş bitimine denk gelmektedir. Böylece güvenlik sadece askeri konular olarak algılanmaktan çıkarılmış ve bunun yanına ekonomik, toplumsal ya da çevresel gibi güvenlik sektörleri eklenmiştir. Göç ve güvenlik beraber değerlendirildiğinde tehdit olarak toplum ve kimlik konuları ön plan çıkarıldığı için göçün yanına toplumsal güvenlik uygun görülmektedir.

AfD'nin göçü ve mültecileri güvenlikleştirme girişimine kapsamına dahil ederken argük manlarını güçlendiren durum Merkel'in 2015 yılında uyguladığı *açık kapı politikası*dır. Böyle-

ce 2015 yılından sonra yapılan ilk Bundestag seçimlerinde meclise girmeyi başarabilmişlerdir. Söylemlerinde kullandıkları mültecilerle birlikte istihdam ve işsizlik sorunlarının gerçeği yansıtmadığı Alman Federal İstatistik Daire verilerine göre söylenebilir. Çünkü Almanya hem Avrupa ülkeleri arasında hem de birleşmeden sonraki en düşük işsizlik oranlarının gözlemlendiği dönemini yaşamaktadır. Bahsedilen modeldeki *söylemin güvenlik temaları, söylem aracıları, alt referans nesneleri* ve *güvenlikleştirme çıktıları da* değerlendirilerek AfD'nin göçü hangi argümanlarla güvenlikleştirmeye çalıştığı açıklanmaya çalışılmıştır. Buzan, Waever ve Wilde'nin *kolaylaştırıcı koşullar* olarak belirttiği aciliyet ve tarihsel koşullar, toplumun istihdam ve Müslüman toplum karşıtlığı göz önünde bulundurularak kullanlmıştır.

Sonuç olarak görülmektedir ki Almanya siyasetinde etkili olmaya başladığı dönemden itibaren AfD, gerek söylem gerek propagandalarıyla Alman toplumunu etkilemeye başarmıştır. Koalisyon partileri olan CDU ve CSU'nun oylarındaki azalmanın karşılığı AfD'nin artan oy oranlarında görülünce, merkezdeki koalisyon partileri seçmenlerini geri kazanabilmek adına AfD'nin söylemlerine yakın politikalar uygulamaya başlamışlardır. Böylece AfD, merkezdeki partileri aşırı sağa çekmeyi başarmıştır. Özellikle göç ve mültecilerden rahatsız olan Alman toplumunun sinir uçlarına dokunarak kamuoyunu harekete geçirmeleri sonucunda merkezdeki koalisyon partileri de göç ve mülteci konularına kayıtsız kalamamıştır Buzan, Waever ve Wilde'nin kolaylaştırıcı koşullar diyerek bahsettiği durumlar Almanya'daki işsizlik oranları ve mültecilerin Müslüman olmasından kaynaklı tarihsel koşullardır. Ancak AfD'nin bahsettiği gibi mültecilerle birlikte işsizlik oranları artmamış aksine azalmıştır. Tarihsel koşullar kısmında ise Hıristiyan Alman toplumu ve Müslüman toplumları asgari müşterekte anlaşamayarak beraber yaşayamayacaklarına yönelik algı kullanılmaktadır. Böylece AfD'nin göç karşıtlığındaki tüm söylemler karşılanmamış olsa bile karşılanma ihtimali AfD'yi motive etmiştir. Toplumdan ve Alman siyasetinde aldığı karşılıklar sonrasında söylemlerini sertleştirmeye devam etmiştir.

Kaynakça

Alternative für Deutschland. Manifesto for Germany: the political programme of the alternative for Germany. Erişim Tarihi: 10 Ocak 2020.

Akgül-Açıkmeşe, S. (Yaz, 2011). Algı mı? söylem mi? Kopenhag okulu ve yeni gerçekçilikte güvenlik tehditleri. *Uluslararası İlişkiler Dergisi*. *8*(30). 43-73.

Arends, J. F. M. (Yaz 2009). Homeros'dan Hobbes ve ötesine: "güvenlik" kavramının avrupa geleneğindeki boyutları. *Uluslararası İlişkiler Dergisi*. *6* (22). 1-47.

Baylis, J. (Ankara 2008), Uluslararası İlişkilerde Güvenlik Kavramı, *Uluslararası İlişkiler Dergisi. 5*(18). 69-85.

BBC Türkçe. (24 Eylül 2017). Almanya'da Merkel 4. Kez Genel Seçimi Kazandı, AfD Yüzde 13 Oyla Meclise Girdi, https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-41380859 Erişim Tarihi: 30 Ekim 2019.

Berning, C. C. (2017). Alternative für Deutschland (AfD)- Germany is new radical right wing populist party. *DICE Report*, Cilt 15. Sayı 4. 16-19.

Buzan, B., & Waever, O. & Wilde, J. (1998). *A new framework for analysis*. London: Lynne Rienner Publishers,

Dedemen, F. (2019). *Güvenlikleştirme pratiklerinin doğası: ABD ve İran Örneği*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi.

Dedeoğlu, B. (2003). *Uluslararası güvenlik ve strateji*. İstanbul: Derin Yayınevi.

Deutsch, W. (9 Kasım 2018). Almanya'da iltica yasası sertleşiyor, https://www.dw.com/tr/almanyada-iltica-yasası-sertleştiriliyor/a-46222013 Erişim Tarihi: 28 Ekim 2019.

Deutsche, W. (28 Ekim 2018). Merkel'in sıradaki sınavı: Hessen seçimleri. https://www.dw.com/tr/merkelin-sıradaki-sınavı-hessen-seçimleri/a-46060758 Erişim Tarihi: 29 Ekim 2019.

Deutsche, W. (14 Ekim 2018). Bavyera'da çoğunluğu kaybeden CSU yeşillerle koalisyona mesafeli. https://www.dw.com/tr/bavyerada-çoğunluğu-kaybeden-csu-yeşillerle-koalisyona-mesafeli/a-45886444 Erişim Tarihi: 29 Ekim 2019.

Deutsche, W. (27 Haziran 2018). Koalisyon ortaklı arasındaki mülteci krizi sürüyor, https://www.dw.com/tr/koalisyon-ortakları-arasındaki-mülteci-krizi-sürüyor/a-44416915 Erişim Tarihi: 30 Ekim 2019

Deutsche, W. (7 Haziran 2019). Almanya nitelikli iş gücüne kapılarını açtı, https://www.dw.com/tr/almanya-nitelikli-işgücüne-kapılarını-açtı/a-49106862 Erişim Tarihi: 30 Ekim 2019.

Diamond, J. (1999). *Guns, germs and steel: a short history of everybody for the Last 13,000 years.* New York: W. W. Norton & Company.

Euronews. (7 Haziran, 2019). Almanya'da sert iltica yasası: göçmenlerin sınır dışı edilmesi kolaylaşıyor. https://tr.euronews.com/2019/06/07/almanya-da-sert-iltica-yasasi-gocmenlerin-sinir-disi-edilmesi-kolaylasiyor Erişim Tarihi: 30 Ekim 2019.

Eurostat. Unemployment in the EU Regions in 2017. http://ec.europa.eu/eurostat/documents/2995521/8830865/1-26042018-AP- EN.pdf/bb8ac3b7-3606-47ef-b7ed-aadc4d1e2aae Erişim Tarihi: 28 Ekim 2019.

Hürriyet. (21 Eylül, 2017). AfD afişlerinde korkunun dili. https://www.hurriyet.com.tr/dunya/afd-afislerindeki-korkunun-dili-40585638 Erişim Tarihi: 10 Ocak 2020.

İşyar, Ö. G. (Kış, 2008), Günümüzde uluslararası güvenlik stratejileri: kavramsal çerçeve ve uygulama. *Akademik Bakış*. Cilt 2. Sayı 3. 1-42.

O'Reilly, C. (September, 2008). Primetime patriotism: new media and the securitization of Iraq. *Journal of Politics and Law*. Vol 1. No 3. Dublin. 66-72.

Kaçar, F. (2017). 2017 Almanya federal meclis seçimi ve Almanya için alternatif partisi'nin yükselişi: Avrupa''da Sağ Popülizmin Değerlendirilmesi". *Türkiye-Almanya Araştırmaları Dergisi*. Cilt 6. Sayı 1-2. 23-41

Lipschutz, R. D. (1998). *On security. İçinde on security.* ed. Ronnie D. Lipschutz. New York: Columbia University Press.

Mandacı, N. & Özerim, G. (Güz 2013). Uluslararası göçlerin bir güvenlik konusuna dönüşümü: Avrupa'da radikal sağ partiler ve göçün güvenlikleştirilmesi. *Uluslararası İlişkiler Dergisi*. Cilt 10. Sayı 39. (Ankara). 105-130.

McSweeney, B. (1996). Identity and security: Buzan and the Copenhagen school. *Review of International Studies*. Cilt 22. Sayı 1. 81-93.

NTV. (27 Mayıs 2019). Avrupa parlamentosu seçimleri sona erdi: yeşiller ve aşırı sağ yükselişte. https://www.ntv.com.tr/dunya/avrupa-parlamentosu-secimleri-sona-erdi-yesiller-ve-asiri-sag-yukseliste,UYx6rEtQWEOiVhlOZJZkCg Erişim Tarihi: 5 Ocak 2020.

Rumelili, B. & Karadağ S. (Nisan 2017). Göç ve güvenlik: eleştirel yaklaşımlar, *Toplum ve Bilim*. İstanbul: İletişim Yayınları. Sayı 140. 68-92.

Sarı-Ertem, H. (2012). Kimlik ve güvenlik ilişkisine konstrüktivist bir yaklaşım: 'kimliğin güvenliği' ve 'güvenliğin kimliği'. *Güvenlik Stratejileri Dergisi*. Yıl 8. Sayı 16. 177-237.

Statistisches Bundesamt. 12.08.2019. https://www.destatis.de/EN/Press/2019/08/PE19_301_132.html [Erişim Tarihi: 28.10.2019].

Şahin, G. (2018). Orta doğu ve doğu Akdeniz'in önemi: tehditler, riskleri fırsatlar ve Türkiye, *Güvenlik Stratejileri Dergisi*. Sayı 29. Yıl 15. 199-230.

Tanrısever, O. (2005). Güvenlik (Security). İçinde *Devlet ve Ötesi: Uluslararası İlişkilerde Temel Kavramlar*. ed. Atila Eralp. İstanbul: İletişim Yayınları.

The Guardian. (24.09.2017) https://www.theguardian.com/commentisfree/2017/sep/24/germany-elections-afd-europe-immigration-merkel-radical-right [Erişim Tarihi: 30.10.2019]

United Nations, Human Development Report 1994, http://hdr.undp.org/sites/default/files/reports/255/hdr_1994_en_complete_nostats.pdf [Erişim Tarihi: 29.10.2019]

Walt, S. (1991). The renaissance of security. *International Studies Quarterly*. 35(2), 211-239.

Weaver, O. (1993). *Identity, migration and the new security agenda in Europe*. Londra: Pinter.

Waever, O. (Yaz, 2008). Toplumsal güvenliğin değişen gündemi. *Uluslararası İlişkiler Dergisi. 5*(18). 151-178.

Wolfers, A. (Aralık, 1952). National security as an ambigous symbol. *Political Sciences Quarterly*. Cilt 67. Sayı 4. 481-452.

Wyn Jones, R. (1996). Travel without maps: Thinking about security after the cold war, içinde *Security Issues in the Post-Cold War World,* ed. M. Jane Davis. Aberystwyth: University of Wales.

Modern İpek Yolunun Çin ve Türkiye'ye Etkileri

Ayşenur Aydın*
Gözde Mortepe**

Öz: Milletler yaşadığı zaman içerisinde her zaman birbirleriyle etkileşim halinde olmuşlardır. Bu etkileşimlerin de en önemli faktörünü ticari yollar oluşturmuştur. Ticari yollar sadece ekonomik olarak değil kültürel, tarihi, siyasi etkileşimleri de beraberinde getirmiştir. Ticari yollar denildiğinde ise dönemine damgasını vurmuş ve yüzyıllar boyunca önemini yitirmeyen ipek yolu aklımıza gelmektedir. İpek yolu birçok medeniyetin asırlar boyunca aktif olarak kullandığı bir yol olmuştur. Böylelikle ipek yolu medeniyetleri; ekonomik, siyasi ve kültürel olarak yakınlaştırmıştır. Avrasya coğrafyasında güçlü bir aktör durumuna gelen Çin, Tarihi ipek yolu projesinden esinlenerek Tek Kuşak Tek Yol projesini ortaya atmıştır. İpek yolunun önemini, en yalın anlamı ile özetleyen, Özbek atasözü şöyledir: "Kâinatta iki büyük yol vardır: Gökyüzünde samanyolu, Yeryüzünde ipek yolu". Bu söz İpek Yolu'nun önemini ve yeniden gündeme geleceğini özetlemektedir.

Xi jiping tarafından ortaya atılan ifade ile ipek yolunun yeniden canlandırılacağı yönündeki iddialar sağlam bir zemine oturmuştur. Bu nedenle hem Türkiye gündeminde hem de dünya gündeminde adı geçen en önemli konulardan biri Çin tarafından 2013 yılında ortaya atılan Tek Kuşak Tek Yol projesi olmuştur. Bu proje 2013 yılından beri dünya gündeminde yer alsa da Çin 2000'li yıllardan itibaren farklı platformlarda Avrasya ülkelerini birbirine bağlamak amacı ile bu projenin alt zeminini oluşturan girişimlere imza atarak yeni ipek yolu sinyalini vermeye başlamıştır. Ortaya atılan bu yeni ipek yolu projesinin bir yol ayağında kilit rol oynayan, Orta Asya ve Güney Kafkasya ile kurulacak olan ilişkilerde başat güç konumunda bulunan Türkiye'nin bu projedeki rolü ve konumu da çok önemlidir. Bu bağlamda ele alacağımız çalışmada Tek Kuşak Tek Yol projesinin Türkiye ve Çin açısından önemine değineceğiz.

Anahtar Kelimeler: Çin, Türkiye, Tek Kuşak Tek Yol, İpek Yolu, Ekonomi.

* Giresun Üniversitesi, Avrasya Araştırmaları Tezli Yüksek Lisans Öğrencisi.
** Giresun Üniversitesi, Avrasya Araştırmaları Tezli Yüksek Lisans Öğrencisi.
İletişim: gzde.mortepee@gmail.com

Giriş

Yeni ipek yolu projesi adı altında ortaya konulan modern ipek yolu projesinin ilham kaynağı tarihi ipek yolu projesi olmuştur. Döneminin en önemli ticaret yolu olan tarihi ipek yolu projesi adını; doğudan batıya taşınan ticareti en çok yapılan ürün olan ipekten almaktadır. İpek yolu Doğu ile batı arasında yüzlerce yıl köprü görevi kurmuş, bütün, ticari, dini, siyasi, askeri ilişkilerin kurulmasında önemli bir rol üstlenmiştir (Demirler, 2015, 1).

Dönemine damgasını vurmuş olan böylesi devasa bir projenin yeniden ortaya atılması bekleniyordu. Sahip olduğu büyük ekonomik gücü ve Avrasya coğrafyasındaki önemli konumu ile yumuşak güç bağlamında böyle bir projeyi hayata geçirebilecek olan ülke muhakkak ki Çin'dir. Tarihi ipek yolunun dünya ekonomisine sağladığı katkıları modern dünya üzerinde de tekrardan canlandırmak isteyen Çin, konu ile ilgili açıklamalarından sonra Tek Kuşak Tek Yol projesi için önemli çalışmalara başlamıştır. Projenin kara ayağını oluşturan güzergâhta önemli bir kavşak noktası olan Türkiye bu durumu iyi değerlendirirse önemli bir ticaret merkezi haline gelir (Demirler, 2015, 2). Çin'in Asya ve dünya üzerinde bölgesel ve küresel bir güç olma isteği ortaya atmış olduğu büyük projeyi açıklayan niteliktedir. Bu projeyi diğer ekonomik projelerden ayıran nitelik, herkesin kazançlı çıkacağı kazan kazan mantığına dayanmaktadır (Keyvan, 2017). Bu mantığın ülkeler tarafından da benimsendiğini projeye katılan ülkelerle görmek mümkündür. Bu projenin Türkiye üzerindeki önemine bakılacak olursa Türkiye Orta Koridor görevi görmektedir. Bunu yanı sıra Türkiye'nin Türk Cumhuriyetleri ile olan yakınlığı projenin işlevini arttırmaktadır. Bu proje sayesinde Türkiye Çin ile olan ilişkilerinde karşılıklı bağımlılığı sağlayabilecek konuma gelecektir. Projenin etkileri düşünüldüğü zaman diğer ülkeler bu projeyi değerlendirmektedirler. Çin'in ekonomik olarak başlattığı bu proje birçok ülke tarafından da ilgiyle ve bazen kaygıyla da değerlendirilmektedir.

Bu çalışma öncelikli olarak Tarihi İpek yolunun önemi ve güzergahlarından bahsederek başlamaktadır. Sonrasından Modern İpek yolunun ne olduğu ve hangi güzergahların üzerinde olduğu açıklanacaktır. Bu bilgiler ışığında modern ipek yolunun jeopolitik ve iktisadi önemine değinerek Türkiye ve Çin üzerinde etkileri tartışılacaktır. Sonucunda ise bir değerlendirilme yapılacaktır. Çalışmamızın kısıtlılığı ise projenin aktif bir şekilde devam etmesi sebebiyle güncel bilgilerin de sürekli değişmesi ve konuyla ilgili kaynakların çok fazla olmayışıdır.

Tarihi İpek Yolu

Tarihsel Süreç İçerisinde İpek Yolu

Ticaret yollarından en önemlisi olan ve dönemine damgasını vurmuş olan ipek yolu projesini anlamak için kadim ipek yolunun adını nerden aldığını, nasıl önemli bir merkez haline geldiğini, hangi güzergahlardan oluştuğunu ve zaman içerisinde eski önemini nasıl yitirdiğine bakmamız gerekir.

İlk defa 1877'de Alman coğrafyacı Ferdinand von Richthofen tarafından ipek yolu terimi Çin, Hindistan ve Akdeniz'i birbirine bağlayan ticaret yollarını tanımlamak amacıyla kullanılmıştır (Christian, 2000, 2). İpek Yolu tabiri daha çok Avrupalı kaynaklarda kullanılmaktadır, Çin literatüründe ise bu tabir kullanılmamaktadır (Taghıyev, 2019, 4). İpek yolu denilmesinin sebebi ise döneminde en çok ticareti yapılan ürünün ipek olmasıdır. Bu açıdan ipek, çağlar boyunca değerini her zaman korumuş ve ipek üretimi her zaman statü olarak yüksek bir önem arz etmiştir.

Tarihsel süreçte kadim ipek yoluna egemen olma fikri her zaman önemliydi. Çünkü; tarihi ipek yoluna hâkim olan ülke hem kendi ekonomisini geliştirmiş olacak hem de diğer ülkeler üzerinde güç iddiasında bulunacaktır. Bu iddianın en güçlü tarafları Çinliler, Türkler, Moğollar ve Ruslardır. Bu taraflar kadar güçlü olmasa da Farslar ve Araplar da hakimiyet kurmak istemişlerdir (Düğen, 2011, 48). Bu sebeple yüzyıllar boyunca ipek yolu her zaman bir mücadele alanı ve önemli bir ticaret yolu olmuştur.

Tarihi İpek Yolu Güzergâhları

Ülkeler arasında ticari ilişkilerin oluşmasında en önemli faktör bu ticaretin gerçekleşmiş olduğu güzergâhtır. İpek Yolu'nun geçmiş olduğu güzergâh tek bir yoldan ibaret değildir. Dönemin siyasi şartları ve zamana bağlı olarak yeni yollardan meydana gelen bir yol şebekesidir (Pamuk, 2007, 126). Bu güzergâhları net bir şekilde belirtmek kesin bir tanımlama yapmak güçtür. Güzergâhların belirlenmesinde yaşanılan sorunun esas sebebi tarihçilerin ele aldıkları kaynaklarda yer adlarının birbiri ile uyumlu olamamasıdır. Zamanla bu yollar genişletilmiş ve yeni güzergâhlar oluşturulmuştur.

Fakat dar anlamda bir tanımlama yapmak gerekirse kadim ipek yolu: Antik ve Orta Çağ döneminde Pasifik Okyanusu sahillerinden Atlas Okyanusu kıyılarına kadar uzanır, yani bütün Asya kıtasını kapsayan ve Uzak Doğu'yu Akdeniz'e bağlayan önemli bir köprü işlevi görmektedir (Mammadov, 2014, 183). Daha geniş bir tanımlama yapacak olursak Hun devrinde Çin'den Batıya doğru giden üç yol bulunmaktaydı. Bu yollar; Kuzey İpek Yolu, Orta İpek yolu ve Güney İpek Yolu'dur (Rzayev & İsayev, 2012, 22)

Kuzey İpek Yolu

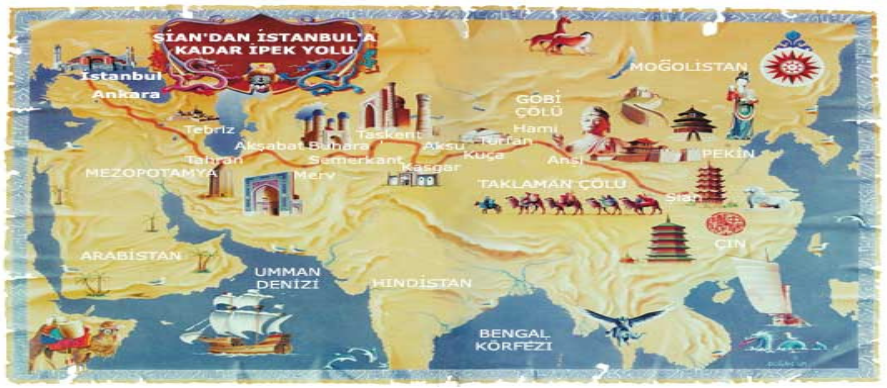
Kuzey İpek Yolu, Çin'in Orta Çağdaki önemli iki şehri olan Çang-ngan ve Loyang'dan başlayarak, büyük çölü geçip Hami'ye ulaşırdı. Daha sonrasında Hami şehrinden kuzeye doğru uzanarak Barkul Gölüne ulaşır. Buradan Batıya yönelen yol Çungarya'dan geçip Balkaş Gölü civarında Uygur kabilelerinin yaşadığı bölgeden sonra batıya doğru yönelerek Talas şehrine ulaşırdı. Talas'tan sonra yol Seyhun Nehrini aşıp İstanbul' a ulaşmak için Bizans şehirlerine doğru devam ederdi (Demirler, 2015, 10)

Orta İpek Yolu

Dönemin Roma Suriyesi'nin başkenti Antakya'dan başlayan ipek yolu Menbic şehrinde Fırat nehrini geçerek, buradan Hemedan'a ulaşırdı. Tahran yakınlarındaki Rey ve Merv şehrine varıp ordan Belh'e ulaşmaktaydı. Buradan da Pamir'e ulaşırdı. Taşkurgan'dan, kaşgar'a giden yol, burada iki kola ayrılırdı. Tanrı dağlarının güneyinden geçerek kuça şehrine ulaşırdı. Buradan Karaşar ve Lob-nor'dan geçerek Leu-lan ve Yumen-kuan kapısından ilerlerdi. Burada Güney İpek Yolu ile birleşip Tsi'ieu-ts'iuen ve Çang-ye'de Çin'in iç bölgelerine uzanırdı. Çang-ngan Loyang'da sona ererdi (Salman, 2008, 148-149).

Güney İpek Yolu

Güney Yollarının sınırları dar olduğu için diğerlerine nazaran net bir şekilde saptanabilmiştir. Çin'den başlayarak batıya doğru uzanan bu yolların kuzey ve güney diye ayrılması Tanrı dağlarından kaynaklanmaktadır (Demirler, 2015, 12). Kaşgar'da ikiye ayrılan yolun güney kısmı, Kaşgar'dan Yarkent'e, Hoten'e, Niya ve Miran'dan geçerdi. Güney İpek Yolu, Tuen-huang'da Orta İpek Yolu ile birleşerek aynı güzergâhtan Çin'in başkentlerinde son bulurdu. Üçüncü yola bağlanan bir diğer yol Pamir dağlarının yaylaların dolaşıp, Bedehşan, Bamian ve Gazne şehirlerinden Hindistan'a ulaşırdı (Salman, 2008, 149). İpek yolunda taşınan değerli mal ve eşyalar bu güzergâhlar aracılığıyla doğudan batıya, batıdan doğuya taşınmıştır. Tarihi ipek yolunun güzergâhları Harita 1'de verilmektedir.



Harita 1. Tarihi İpek Yolu Güzergahları (http://www.silkroutes.net/ipek-yolu-ticaret-tarih.htm)

1.3 Tarihi İpek Yolunun Önemini Kaybetmesi

İpek yolu güzergâhı belirtildiği gibi çok uzun bir yol ağıdır. Bu yol ağı tarihi süreç içerisinde birçok medeniyete ev sahipliği yapmıştır. İpek yolu üzerinde bulunan her medeniyet için önemli bir güç olmuştur. Her ülke elinde bulundurduğu bu gücü korumak istemiştir. Bu yol sayesinde kurulan ticari ilişkileri kaybetmek istememişlerdir. Yapılan ticaret için önemli olan noktalardan biri kullanılan bu yolun güvenilirliğiydi. 10. yüzyıldan sonra ticaret yolunun

doğu yakasında güvenlik sorunları oluşmaya başlamıştır. Güvenliğin azalmasından dolayı diğer bölgelerden gelen tüccarlar, daha az bu güzergâhları kullanmaya başlamıştır. Böyle bu durum onları yeni bir güzergâh bulma arayışına itmiştir. İpek yola duyulan güveni arttırmak için 13 yüzyıldaki Türk–Moğol imparatorluğu ipek yolunu tekrardan canlandırmaya çalışsa bile coğrafi keşiflere engel olunamamıştır. 16. yüzyıla gelindiğinde ise Avrupalıların denizcilikte kıtalararası açılması yani keşiflerde bulunmaları döneme çığır açmıştır. Ümit burnu ve Hint deniz yolunun bulunmasıyla alternatif bir güzergâh bulunmuş ve ardından sanayi devriminin de gerçekleşmesiyle birlikte ipek yolu eski değerini kaybetmiştir. Eskiden kullanılan kara yolu yerini deniz yolu ulaşımına bırakmıştır (Tuğrul, 2017, 15). Tüm bu gelişmeler sonucunda ise ipek yolu eski önemini kaybederek, yerini yeni keşfedilen ticari yollara bırakmıştır.

Modern İpek Yolu

Tek Yol Tek Kuşak Projesi Nedir?

Dünyada kadim zamanlar da kullanılan önemli ticaret yolu olan İpek yolu dünya gündeminde tekrardan yerini almaya başlamıştır. Aradan geçen yüzyıllara rağmen bu proje tekrar aynı ilgiyle karşılanmıştır. Peki, bu fikri ortaya atan Çin'in tekrardan ipek yolunun canlandırmasında ki sebepler nelerdir? Bu sebeplerden ilki Dünya üzerinde var olan, ABD'nin tek kutuplu dünya düzenine tepki olarak diğer ülkelerde etkili bir güç olmak istemektedirler. Bunun olabilmesi için başlangıçta güçlü ekonomik temellerin oluşması gerekmektedir. Oluşturulmak istenen güçlü ekonomi küreselleşen dünyada tek başına değil, her ülkenin de bu ekonomik sistemden kazanabileceği bir proje üzerinde oturtulması gerekmektedir. Bu bilinçle kendini dünya üzerinde etkin kılmak isteyen Çin tarafından 21. yüzyılda bir proje ortaya atılmıştır.

Çin kadim ipek yolunun öneminden de yola çıkarak bu önemli yolu tekrardan canlandırmak istemiştir. Kadim ipek yolu bu projenin bir diğer çıkış noktası oluştur. Çünkü Sovyetlerin dağılmasından sonra Orta Asya'da birçok bağımsız ülke meydana gelmiştir. Bu ülkelere dünyanın ilgisi arttırmıştır. Üretim potansiyelleri fazla olan bu ülkelerin batıya ürünlerini ucuz ve kısa yoldan ulaştırmaları önemli bir etken olmuştur (Atasoy, 2010, 4). Orta Asya'da durum böyleyken Çin'de modern dönemde kendi ürünlerini ucuz yollardan satmak istemektedir. Bu sebeplerle de Çin Modern ipek yolu fikrini gündeme getirmiştir (Atasoy, 2010, 5). Tüm bu sebeplerle bir stratejik plan olarak bakılan proje 2013 yılında Çin Devlet Başkanı tarafından bahsedilmiş ve "One Belt One Road" (Tek Yol Tek Kuşak) sloganıyla da tamamen resmileştirilmiştir (Tuğrul, 2017, 17). Proje ilan edildiği tarihten beri gündemdeki yerini koruyor. Projenin bu içeriği ve diğer ülkelere faydası "kazan-kazan" mantığıyla özetlenebilir. Modern İpek Yolu olarak da adlandırılan bu proje geçtiği güzergâhlardaki ülkelerle tekrardan bütünleşip, onlarla ortak çıkar oluşturabilecekleri küresel bir ortaklık stratejisi oluşturuyor (Köfteoğlu, 2018, 26).

Modern İpek Yolunun Güzergâhları

Xi jinpig tarafından gündeme getirilen "Tek kuşak, tek yol" sloganıyla şekillenmiş olan yeni ipek yolu projesi, kadim ipek yolu güzergâhındaki ülkelerin bilhassa Orta Asya ülkelerinin birbirine bağlanması ve bölge ekonomisinin yeniden canlandırılmasını hedefler (byegm.gov.tr, 2014). Projenin coğrafi sınırları tam olarak tanımlanmamış olsa da bu bir ülkelerarası, bölgelerarası, kıtalararası ticaret ve ekonomi projesidir (Bocutoğlu, 2017).

Bu proje içerisinde bulunan ülkelerin ekonomik olarak kalkınmalarını hızlandırmak ve aynı zamanda ülkelerin ticaret ve yatırım ilişkilerinde karşılıklı bağımlılık seviyesine ulaşmasını amaçlamaktadır (Oktay, 2017, 528). Tek Kuşak Tek yol projesindeki "kuşak" kısmı projenin kara ayağı olup Çin'i, Orta Asya, Doğu ve Orta Avrupa'ya bağlayacaktır. Yani, kuşak kısmı ile Orta Çin'den başlayan ve Moskova, Rotterdam üzerinden Venedik'e uzanan karayolu, demiryolu, petrol ve gaz, boru hatları ve diğer alt yapı projelerinden oluşan bir kara ulaştırma ağları bütünü kastedilmektedir. Yol ayağı ise projenin deniz ayağı ve bu ayak Çin'i Güneydoğu Asya, Afrika, Orta Asya ve Avrupa'ya bağlamaktadır (Bocutoğlu, 2017).

KY projesinde 6 kara ekonomik koridoru ve 1 denizyolu koridoru önerilmektedir. Kara ekonomik koridorları;

a) Yeni Avrasya Kara Köprüsü ile Batı Çin'i Doğu Rusya'ya, b) Çin-Moğol-Rusya Koridoru ile Kuzey Çin'i Moğolistan üzerinden Doğu Rusya'ya, c) Çin-Orta Asya-Batı Asya Koridoru ile Batı Çin'i Batı Asya üzerinden Türkiye'ye, d) Çin-Hindistan Yarımadası Koridoru ile Güney Çin'i Hindiçin yoluyla Singapur'a, e) Çin-Pakistan Koridoru ile Güneydoğu Çin'i Pakistan'a ve Pakistan'dan geçerek Hint Okyanusu'na, f) Bangladeş-Çin-Hindistan-Myanmar Koridoru ile Güney Çin'i Bangladeş ve Myanmar üzerinden Hindistan'a bağlarken;

Deniz ekonomik koridoru Çin kıyılarını/limanlarını, Singapur-Malezya-Hint Okyanusu-Kızıl Deniz-Süveyş Kanalı- Akdeniz yoluyla Afrika ve Avrupa'ya, bağlamaktadır (Bocutoğlu, 2017).

Kaynak: Xinhua, ABD Savunma Bakanlığı, Gazprom, Transneft, BM

Modern İpek Yolunda Çin

Tarihi ipek yolunun önemini kaybetmeyip gündeme geleceği beklenen bir hamleydi. Bu hamleyi yükselen güç olarak bilinen Çin'in yapması akıllara şu soruyu getirdi. Neden Çin? Çin'in ortaya atmış olduğu kazan kazan mantığı doğru muydu? Bu işten kazançlı çıkacak olan tüm ülkeler mi olacak yoksa sadece Çin mi? Türkiye projenin neresinde ve projede oynadığı rol ne? Ve en önemlisi bu proje Türkiye-Çin ilişkilerinde nasıl bir etkiye sahip olmuştur?

Çin'in tek kuşak tek yol projesi ile amacı ABD karşısında dengeleyici bir güç olmaktır. Ayrıca günümüzde ABD ve Rusya'ya karşı Çin'i üstün kılan ve projeyi cazip hale getiren durum Çin'in büyük bir ekonomik güç olması ve bu nedenle yumuşak güç unsurlarını kolayca sağlamasından kaynaklanmaktadır.

Çin, yüzyıllardır süren doğu-batı ayrımını ortaya atmış olduğu yeni ipek yolu projesi ile doğu-batı bütünleşmesine çevirmiştir. Projenin daha çok ekonomik yönü gündemde tutulsa da proje kültürel yönüyle de çok önemli olmuştur. Çin bu proje sayesinde güzergâh üzerinde bulunan ülkelerin birbiri ile dostane ilişkiler kurması açısından alternatif oluşturmaktadır.

Çin'in asıl amacı mallarını dünya piyasasına satmaktır. Bu proje Çin'in amacını gerçekleştirmek için ortaya atmış olduğu bir yoldur. Fakat bu proje ile sadece Çin, değil Orta Asya ve Ortadoğu ülkeleri de ekonomik olarak kazançlı çıkacaktır. Çin bu projeye dahil olan ülkelerin birbirleri ile olan ilişkilerinde karşılıklı bağımlılık seviyesine ulaşacaklarını dile getirmiştir. Fakat projedeki her ülkenin kazançlı çıkabilmesi için projedeki beş ana hedefi desteklemeleri ve işbirliğini güçlendirmeleri gerekir. Bu beş hedef; politika koordinasyonu, olanakların birbirine bağlana bilirliği, engelsiz ticaret, finansal bütünlük ve halklar arasında birebir bağların kurulmasıdır (Durdular, 2016, 4).

Modern İpek yolunun iktisadi önemine de bakmak gerekirse; soğuk savaşın sona ermesinin ardından ABD belli bir süre boyunca dünyadaki tek hegemonik güç olduğunu iddia etse de birçok ülke soğuk savaşın sona ermesi ile gelişimini tamamlamış ve uluslararası alanda güç dağılmıştır. Gelişimin tamamlayarak dünya ekonomisinde kendine önemli bir konum çizen yumuşak gücün en önemli uygulayanı olan Çin, günümüzde tek kuşak tek yol girişimi ile hegemonik bir üstünlük sağlama girişimine yönelmiştir. Bu proje ile Çin, demiryolları aracılığıyla doğu ve batıyı birbirine bağlayacak ve bu durumda hiç kuşkusuz Çin ekonomisi açısından önemli bir gelişmeye sebebiyet verecektir. Çin bu proje ile dünya pazarına daha hızlı ve ucuz yollarla ulaşmayı, ekonomisini güçlendirmeyi, hammadde ihtiyacını kolay ve ucuz yollardan sağlamayı amaçlar (Atlı, 2014, 76). Proje sadece yollar ağı değil aynı zamanda bir ekonomik kuşaktır. Proje sayesinde Avrupa'nın sermayesi ve teknolojisi, Orta Asya'nın enerji kaynakları ve Çin'in devasa pazarı ile yüksek üretim gücü buluşacaktır.

Projenin beş başlık etrafında şekillenmesi öngörülmektedir: politika bağlantısı, kuşak üzerindeki ülkelerin bölgesel işbirliği tedbirleri almasını, tesis bağlantısı; güzergâhtaki ülkelerde altyapı planları ve standartlarının oluşturularak ana ulaşım yolunun inşa edilmesini, ticaret bağlantısı; ülkelerin yatırım ve ticareti kolaylaştırıcı tedbirler almalarını, sermaye bağlantısı; finansal işbirliğini, yürek bağlantısı; kültürel, akademik, insan kaynakları, turizm, bilim, teknoloji ve basın alanlarında işbirliğini hedeflemektedir (Milliyet, 2015). Bu beş unsur çerçevesinde büyük ölçekli projelerin uygulanması için politika desteği sağlanması, bölgesel sorunların çözümünde iş birliği olanaklarının arttırılması, sınır limanlarındaki gümrükleme tesislerinin iyileştirilmesi, gümrüklerde "tek pencere" sisteminin kurulması, gümrükleme maliyetlerini azaltılması gibi çok geniş bir alanda siyasi ve ekonomik düzenlemeler yapılması öngörülmektedir (NDRC, 2015).

Projenin mali ihtiyaçlarının karşılanması için Çin öncülüğünde Asya Altyapı Yatırım Bankası (AAYB) kurulmuştur. Türkiye dahil 57 ülke bu projede kurucu ülke olarak yer almaktadır. Projenin finansmanını büyük ölçüde bu banka sağlamaktadır. Xi Jinping, 2014 yılında tek kuşak tek yol projesini finanse etmek için oluşturdukları ipek yolu fonu için 40 milyar dolar bütçe ayırdıklarını dile getirmiştir. 2015'te 20 milyar dolar yatırım çekeceği düşünülen Enerji Kalkınma Fonu oluşturulmuştur (Yılmaz, 2015).

Modern İpek Yolunda Türkiye

Projenin temellerini oluşturan en önemli noktalardan biri projenin geçiş güzergâhlarının her birinin jeopolitik bir öneme sahip olmasıdır. Kullanılan bu yolların aynı zamanda dünya üzerinde siyasi ve coğrafi olarak önemi düşünülerek inşa edilmiştir. Bu noktada öncelikle projenin kara yolu üzerinde bulunan Türkiye'nin önemi çok büyüktür. Bunun sebebi ise Türkiye'nin projede "orta koridor" görevi görmesidir. Türkiye Avrupa ve Ortadoğu'ya kapı aralayacak en güvenli kara yolu olarak görülüyor. Japonya, Hindistan ve Rusya gibi Çin'in yükselişinden rahatsız olabilecek ve onunla rekabet edebilecek aynı zamanda da nükleer bir gücü olmadığı için bu konuda güvenli bir bölge olan Türkiye'dir. Aynı zamanda bu güzergâh üzerindeki diğer Türk kuşağı ülkelerde bu durumda yeni kurulan ve kendi devlet yapılarını koruyacak imkanlara sahiplerdir. Bu sebeple daha iyi gelişme imkanları olabileceği için bu proje onlara kolaylık sağlayacak ve gelişmelerini daha kolay hale getirecektir (Okur, 2017, 52). Tüm bu açılardan bakıldığında hem Çin için güvenli bir bölge hem de projede yer alan Türk Kuşağı açısından karşılıklı olarak jeopolitik açıdan önem arz ediyor.

Türkiye aslında böylelikle olması gerekenden daha fazla aktif olamadığı Asya ülkelerine daha hızlı ve ucuz yollardan ulaşabilecektir. Türkiye'nin son yıllardaki en az etkili ticaret ilişkilerinin o bölgelerle olduğu görülür. Türkiye'nin dünya sisteminde çok kutup içerinde etkin olma yolundaki zayıflığı çok eksik görülmektedir. Çin'in de dahil olduğu dünya üzerindeki güçlerin Asya'ya kaydığı bu dönemde Türkiye'nin de etkisinin artması gerekmektedir. Bu

eksikliğini de ekonomik ilişkileri güçlendirerek kapatacaktır. Yapılacak bu proje ile Türkiye daha fazla etkileşim halinde olacaktır (Özdaşlı, 2015, 593).

Bakıldığı zaman karşılıklı olarak coğrafya ve ekonomik olarak önemli bir yere sahip olan bu projede her ülkenin bir amacı vardır. Bu açıdan bakıldığı zaman Çin oluşturduğu projeyle hem kendi yollarını güvenli hale getirmeye çalışmaktadır. Türkiye açısından ise kendi ekonomik ilişkilerini Türk Kuşağı ülkelerle geliştirmek amacındadır. Bu durumda ise her ne kadar ekonomik olarak önemli bir proje olsa da jeopolitik açıdan da proje büyük öneme sahiptir. Bunlarla birlikte proje Çin'in dünya üzerindeki etkisini kendisinin güvenli olarak seçtiği yollar ile sağlamaya çalıştığı gözler önünden kaçırılmamalıdır.

Enerji kaynağı olan Asya'nın enerjisinin Avrupa'ya taşınması açısından da Türkiye bir köprü görevi görmektedir. Ayrıca Türkiye'nin bugün en az etkili olduğu bölgenin Asya olmasının nedenlerinden en önemlisi de ulaşımdır. Türkiye projeye verilen destek ve katılım konusunda en istekli olan ülkelerden biridir. Ayrıca projede Çin'in en çok vurgulamış olduğu durum olan karşılıklı bağımlılık gerçekleşecektir. Proje sayesinde üye ülkeler arasında bir sermaye akışı sağlanacaktır. Türkiye Asya Altyapı Yatırım bankasının kurucu üyelerindendir bu sayede Türkiye dış sermayeyi çekebilmek için sağlam bir zemin oluşturur

Türkiye sahip olduğu karayolu ve demiryolu ulaşım ağları ile lojistik üs olma yolunda ilerlemektedir (Demirler, 2015, 110). Bu noktada Türkiye'nin de içinde yer aldığı bazı önemli projeler vardır. Bunlar:

Traceca

Avrupa-Kafkasya-Asya koridorunun kısaltılmış hali olan bu proje beş Türkistan devleti (Kazakistan, Kırgızistan, Türkmenistan, Özbekistan Tacikistan) ve üç Güney Kafkasya ülkesinin (Gürcistan, Azerbaycan, Ermenistan) 1993'te Brüksel'de imzaladığı Türkistan, Kafkasya ve Avrupa arasında çok amaçlı bir ulaşım koridorunun tesis edilmesi, katılımcı ülkeler arasında ticaret ve iş birliğini geliştirmek ve bu ülkelerin uluslararası ekonomiyle bütünleşmesini sağlamak amacıyla imzalanan bir projedir. Türkiye bu projeye 1998 yılında üye olmuştur.

Bu projenin amaçları; Avrupa, Karadeniz Bölgesi Kafkasya, Hazar Denizi bölgesi ve Asya'da ekonomik ilişkilerin ticaretin ve ulaştırma bağlantılarının gelişimine yardımda bulunmak, uluslararası karayolu demiryolu ve denizcilik pazarına girişi garantilemek, trafik güvenliğini kargo ehemmiyetini ve çevresel korunmayı teminat altına almak, ulaştırma alanında ulaştırma politikalarını ve yasal yapıyı uyumlu hale getirmek, ulaştırma işlemleri arasında eşit rekabet oluşturmak şeklinde planlanmıştır (http://www.siyasaliletisim.org erişim: 11.12.2019).

Projenin kilit noktası ülkemizdir. Türkiye sadece enerji güzergahında değil ulaştırma ağlarının da jeostratejik ortağı durumundadır. Traceca, Asya Otoyolu, Trans Asya Demiryolu

gibi projelerin çoğu Orta Asya'dan geçmekte ve Türkiye üzerinden Avrupa'ya bağlanmaktadır. Proje işlevsel bir hale gelirse Orta Asya ile olan sosyoekonomik ilişkilerin istenilen düzeye ulaşması sağlanacaktır (Demirler, 2015, 108). Türkiye, Orta Asya'dan Avrupa'ya enerji transferini gerçekleştirecek en kısa yol üzerinde yer almaktadır (Taşdemir, 2009, 701).

Traceca projesi Türkiye'nin konumunu güçlendirecek bir projedir. Bu proje Orta Asya ülkelerini Kafkasya üzerinden Avrupa ile bağlamayı hedefleyen ve genel olarak demiryolu olmak üzere tüm ulaşım yollarını içeren doğu- batı ulaşım ağıdır. Traceca projesi ile Türkiye, demiryolu ve karayolu bağlantıları olan limanlardaki ana nakliyat merkezleri ile Avrupa-Asya yük trafiğinde kilit ülke olmaya adaydır (Taşdemir, 2009, 702).

Asya Otoyolu

Bu proje Asya karayolunu güçlendirmek, Avrasya ulaşım bağlantılarını geliştirmek denize kıyısı olmayan ülkeler için ulaşım kolaylığı sağlamak amacıyla yapılan bölgesel bir projedir (http://www.unescap.org erişim 11.12.2019). Proje içerisinde 32 ülkeyi bulundurmakta ve İstanbul'dan başlayıp Tokyo'ya uzanan bir karayolu ağını hedeflenmektedir. Proje esasen 1959 da başlatılsa da bazı sebeplerden ötürü aksamalar yaşanmış ve UNESCAP'ın yenileme girişimi ile Asya Kara Ulaştırma Altyapı geliştirme projesi 1992'de başlatılmıştır.

Projenin amaç ve hedefleri

Bölgesel veya ulusal projelerin yol ağlarının geliştirilmesi için örnek bir proje olmak. Bazı kuruluşların desteği ile bölgesel yolların kalkınmasını sağlamak. Ulusal ve ülkeler arası ticaretin proje sayesinde büyümesini desteklemek. Bölgesel öneme sahip projelere gelişmiş bankaların ilgisini çekmek.

Trans Asya Demiryolu

1960'lı yıllarda Güney Doğu Asya, Bangladeş, Hindistan, Pakistan, İran üzerinden Singapur'u İstanbul'a bağlayan 14.000 km'lik kesintisiz demiryolu projesi Birleşmiş Milletler Asya-Uzak Doğu Ekonomik Komisyonu (ECAFE), tarafından ortaya atılmıştır. 1970'li yıllarda ECAFE'nin UNESCAP olarak değiştirilmesi ile projenin kapsamı genişletilmiştir. Projede 28 UNESCAP ülkesi bulunmakta ve proje 117.500 km uzunluğunda demiryolu ağından oluşmaktadır (Can, 2009, 101).

Trans-Asya Demiryolu projesi küresel ağın yeni demiryolu hatlarından birini oluşturmaktadır ve Türkiye'ye bağlanarak oradan Avrupa'ya ulaşacak bir projedir (Uğur, 2008, 1). Bu proje Asya içinde ve Asya ile Avrupa arasındaki kültürel alışveriş ve ticarete hizmet etmeyi amaçlar.

Unece-Unescap Avrupa Asya Ulaştırma Koridorları

Avrasya'dan 18 ülke BM Kalkınma Hesabı Projesi ile ilk olarak Avrasya karayolu ve demiryolundaki ana güzergahları belirlemek amacıyla iş birliği yapar. Avrupa-Asya arasında iyi bir işbirliği geliştirmek amacıyla uzman grup dört kez toplanmıştır. Avrupa ve Asya arasındaki gelişimi sağlamak amacıyla UNECE Reformu Çalışma Planı onaylanmıştır (http://www.unece.org erişim 17.12.2019).

Ekonomik İş Birliği Teşkilatı Ağı

İlk hali ile bölgesel bir iş birliği girişimi olan EİT, 1985 yılında Türkiye, İran ve Pakistan iş birliği ile kurulmuştur. 1992 yılında bu örgüte Özbekistan, Türkmenistan, Kazakistan, Kırgızistan, Azerbaycan, Afganistan, Tacikistan'da üye olmuştur. Böylece genişleyen EİT büyük bir bölgesel iş birliği haline gelmiştir.

EİT'in amaçları arasında, ekonomik serbestleşme aracılığıyla üye ülkelerin sürdürülebilir kalkınmalarına aracı olmak, ticaretin önündeki engellerin aşamalı olarak kaldırılması, bölge içi ticaretin ve bölgenin dünya ticaretindeki payının arttırılması ve üye ülkelerin dünya ekonomiyle entegre olmasının sağlanması, bölgesel ve uluslararası organizasyonlarla iş birliğini yaygınlaştırmak, üye ülkeleri birbirine ve dünyaya bağlayan ulaşım ve telekomünikasyon altyapılarını geliştirmek, doğal kaynaklar ile tarım ve sanayi potansiyelini etkin ve verimli bir şekilde değerlendirmek ve çevrenin korunmasına yönelik tedbirler almak ile üye ülkeler arasındaki tarihsel ve kültürel bağları güçlendirmektir (http://www.ekonomi.gov.tr erişim 17.12.2019).

Marmaray Projesi

Marmaray projesi sadece İstanbul'daki kent içi ulaşım sorununa çözüm bulmakla kalmaz, İstanbul'un tarihi ve doğal güzelliklerinin korunması, demiryolu ulaşım ağını gelişmesi ile ülkemizin stratejik konumu açısından önemlidir. Marmaray Ankara-İstanbul hızlı tren Kars-Tiflis demiryolu gibi projelerin hizmete girmesi ile Avrupa'dan Asya'ya, Batıdan doğuya kesintisiz, hızlı, ekonomik bir demiryolu ağı bağlantısı sağlanmasına izin verecektir (http://meb.gov.tr erişim:17.12.2019).

Proje Avrupa yakasında bulunan Halkalı ile Asya yakasında bulunan Gebze ilçelerinin kesintisiz, modern ve yüksek kapasiteli bir banliyö demiryolu sistemiyle birleştirecek olan İstanbul'daki banliyö demiryolu sisteminin modernize edilmesine dayanır. İstanbul boğazının her iki yakasında bulunan demiryolu hatları İstanbul boğazının altından geçecek olan bir demiryolu tünel bağlantısı ile birbirine eklenecektir (http://www.marmaray.gov.tr erişim:17.12.2019).

Bakü-Tiflis-Kars Demiryolu Projesi

2007 yılında Azerbaycan, Gürcistan ve Türkiye tarafından temelleri atılmıştır. BTK Kars'la Ahılkelek arasında demiryolu hattının inşasının gerçekleştirilmesi ile Bakü'yü Tiflis üzerinden demiryolu ile Kars'a bağlamayı hedefleyen bir projedir. Proje üç ülkenin kendi imkânları ile gerçekleştirilmektedir. Projenin gerçekleşmesiyle Avrupa'yı Anadolu ve Güney Kafkaslar üzerinden Türkistan, Uzak Doğu ve Güney Asya'ya bağlayacak ve "demir İpekyolu "olarak adlandırılan kesintisiz demiryolu ağı tesis edilmiş olacaktır. Proje Marmaray projesinin tamamlanması ile Trans Avrupa ve Trans Asya demiryolu ağlarının birleştirilmesini, Hazar Denizi geçişli tren ve feribot hatları ile Kazakistan ve Türkmenistan'a olan bağlantısıyla, Avrupa ve Türkiye'nin Türkistan, Uzak Doğu ve Güney Asya'ya kesintisiz demiryolu ulaşımını sağlayacaktır (Bağırzade, 2014, 12-13). Marmaray projesinin tamamlanması ve BTK ile hayata geçirilmesi ile birlikte Avrupa'dan Çin'e demiryolu ile kesintisiz yük taşımacılığı yapılabilecektir (http://Wikipedia)

Bu projeler kapsamında bakıldığı zaman projenin olumlu etkilerini görmek mümkündür aynı zamanda projenin olumsuz etkileri de bulunmaktadır bu noktada bakılacak olursa Çin dünya ihracat sırasında ABD den sonra en büyük ikinci dünya ekonomisine sahiptir. İki ülke arasında ticari ilişkilerin oranı artırılmaya çalışılmaktadır. Bu çerçevede bakılırsa Türkiye'nin Çin'den ithalat oranı ihracat oranından fazla olması ticaret açığını hızla büyütmektedir. Bu da demek oluyor ki Türkiye kısa zaman içerisinde bu açığı kapatmaya çalışmalıdır, Çin pazarına uygun stratejiler geliştirmelidir (Ünay & Atlı, 2014, 22). Projeler genel olarak modern İpek yolunun ekonomik ayağını oluşturmaktadır. İyi bir şekilde uygulandığı zaman Çin ve orta koridor olan ülkemiz ile diğer ülkeler ekonomik olarak kazançlı çıkacaktır. Ama tabi ki modern ipek yolu projesinin uygulanmasını istemeyen buna karşı duran ülkelerde bulunmaktadır. Bu bağlamda diğer ülkelerin modern ipek yolu projesine yaklaşımını ele almak faydalı olacaktır.

2.5.Modern İpek Yoluna Dünya'nın Bakışı

Ele alınan bu proje dünyada birçok ülke tarafından belli noktalarından etkilenmektedirler. Böylece projeden olumlu ve olumsuz etkilenen, taraftarı olan ve karşıtları olan ülkeler bulunmaktadır. İlk olarak Çin'in ABD ve Rusya açısından projeyi değerlendirmek gerekirse; bu iki ülke için projenin çekimserleri demek mümkündür(Bocutoğlu,2017:268). Rusya açısından bakıldığında bu projenin gerçekleşmesiyle birlikte Çin'in Rusya'nın Orta Asya'yla kurmaya çalıştığı iletişimi keseceğini düşünmesi yönüyle olumsuz karşılanmaktadır. Rusya Sovyetlerin dağılmasından sonra Avrasya Coğrafyasıyla olan ilişkisini tekrardan toparlamaya çalışmaktadır fakat bu proje onları Çin'e daha fazla yakınlaştırma ihtimalini gözler önüne sermektedir (Durdular, 2016, 87). Diğer bir yandan ABD'nin dünya üzerindeki gücüne karşı olarak alternatiflerinde olduğunu ortaya koymasından dolayı projede çekimser konumda

yer almaktadır. Çin'in ticari ilişkilerinin büyütmesiyle etkisinin azalacağını düşünmektedir. Çin'in yapmak istediği şey ABD'nin tek başına egemen olduğu dünyada yumuşak güç olarak yeni düzen oluşturma çabasıdır. Bu yüzden ABD'nin Çin tarafından gücünün azaltılmaya çalışılması tabi ki bir tehdit olarak algılanacaktır (Tekir & Demir, 2018, 204).

Bu iki ülkenin yanı sıra dünyanın yükselen gücü arasında adını sık sık duymaya başladığımız Hindistan'ın da bu projedeki yeri önemlidir. Hindistan proje de olumlu ve olumsuz yönleriyle varlığını ortaya koymaktadır. Dünyanın gelişmesiyle artan enerji talebiyle birlikte ekonomisine olumlu katkı yapması, rekabet ortamında yer alması ve enerji taşıma faaliyetlerine sağlayacağı fırsatlar düşünüldüğü zaman bu projenin önemli katkıları olacaktır (Yıldıran, 2016, 109). Bu fırsatların yanı sıra projenin geçeceği güzergâhların en önemli sorunları arasında bulunana sınır anlaşmazlıkları bulunmaktadır. Hindistan'ı da etkileyen bu durumda da Pakistan Hindistan arasındaki Keşmir sorunu ortaya çıkmaktadır. Dünyadaki sınır anlaşmazlıkları noktasında bakıldığı zaman Çin'in Doğu Türkistan bölgesi olarak bilinen Sincan Uygur Özerk bölgesi de bu tartışmaların arasında yer almaktadır.

Sonuç

Tarihi ipek yolu yüzyıllar boyunca dünya ticaretinde, ülkelerin birbirleriyle olan etkileşimlerinde ve kültür taşımacılığında önemli etkisi olmuştur. Yapılan keşiflerden sonra yeni ticaret yollarının bulunmasıyla önemini kaybeden ipek yolu günümüzde yerini Modern İpek Yolu adıyla yeniden anılmaya başlanmıştır. Çin'in öncülük ettiği bu proje tıpkı kadim zamanlarda olduğu gibi yeniden tüm dünya etkilenmeye başlamıştır. Yaklaşık 57 ülkenin faydalanacağı bu proje her ülkeye önemli kazançlar elde etmeyi amaçlamaktadır. Çin'in çizmiş olduğu bu imajın yanı sıra bu projenin asıl amacı küreselleşen dünya içerisinde yükselen güç olan Çin artık gücünü hissettirmek istemekte dünya da alternatif seçeneklerin de var olduğunu göstermek istemektedir. Türkiye bu projede "orta koridor" görevi görmektedir. Orta Asya ülkeleri ile tarihsel olarak yakınlığı bulunması jeostratejik olarak Türkiye'nin önemini daha çok arttırmaktadır. Bununla birlikte Projenin kara yolları üzerinde olan Türkiye'nin de projeden olumlu ve olumsuz etkilendiği yönleri vardır. Projenin ev sahibi olan Çin açısından bakıldığı zaman proje içerisine dâhil olan ülkeler çoğunlukla gelişmekte olan ülkelerdir. Çin bu durumda projenin finans kaynağını oluşturmaktadır. Aynı zamanda projenin uygulanacağı ülkelerin sınır sorunları, alt yapı eksiklikleri de projenin olumsuzlukları arasındadır.

Çin bu projeyi kendi emperyal isteklerini gerçekleştirmek için uygulamak istemektedir. Fakat dünya da bu durumun farkındadır ve herkes kendi çıkarları doğrultusunda bu projeden payını almak istemektedir. Örneğin; ABD bu projeye kendi ürünlerinin karşısında daha ucuza satılan ürünlerle rekabet ortamında olacağı için istememektedir. Rusya açısından bakıldığı zaman Orta Asya ile olan ilişkilerinin kopmasını istememektedir. Bu yüzden projede

Çin'e yakınlaşabileceklerini göstermektedir. Bu yüzden Rusya'da bir takım endişelerin içerisindedir. Hindistan'a bakılacak olursa dünyada yükselen güç olarak değerlendirilmektedir. Enerji açısından ve Hint Okyanusu düşünüldüğünde önemi unutulmamalıdır. Bu çalışmada öncelikle bu yolun öneminden bahsedilmiş ve Çin ve Türkiye özellikle bu üç ülke üzerinde durulmuştur. Bu üç büyük ülke ise dünyada ve projede önemli söz sahibi üç ülkedir. Her ülke açısından bakılacak olunursa proje kısa vadede ekonomik olarak büyüme vadetse bile uzun vadede Çin'in çıkarlarına hizmet etmektedir.

Kaynakça

Bedirhan, Y. (1994). *Orta Çağda ipek yolu hâkimiyeti ve Türk yurtları* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Bocutoğlu, E. (2017). Çin'in "bir kuşak-bir yol" projesinin ekonomik ve jeopolitik sonuçları üzerine düşünceler. In *International Conference on Eurasian Economies*.

Demirler, M. (2015). Tarihi ipek yolu'nun yeniden canlandırılması ve Türkiye ekonomisine etkisi. (Yüksek Lisans Tezi) *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tokat*.

Durdular, A. (2016). Çin'in "Kuşak-Yol" Projesi ve Türkiye-Çin İlişkilerine Etkisi. *Avrasya Etüdleri*, *49*(1), 77-97.

Karimi, K. (2018). Çin'in Orta Asya'da Ekonomik Diplomasisi: Yeni İpek Yolu Projesi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Keyvan, Ö. Z. (2017), İpek yolu projesi'nde Türkiye'nin yeri ve önemi. Ankasam Erişim Tarihi *25.11.2019, Erişim Adresi :* https://ankasam.org/ipek-yolu-projesinde-turkiyenin-yeri-ve-onemi/.

Özdaşlı, E. (2015). Çin'in yeni ipek yolu projesi ve küresel etkileri.Turkish Studies, Ankara, *10*, 579-596.

Tekir, O., & Demir, N. (2018). Ekonomik ve siyasal bir araç olarak yeni ipek yolu projesinin küresel sisteme etkileri. *Sosyoekonomi Research Article.*

Tuerdi, R. (2017). *Tarihi ipek yolu projesinin Türkiye ile Çin arasındaki dış ticaret hacminin arttırılması üzerindeki rolü ve önemi* (Master's thesis, İstanbul Ticaret Üniversitesi).

Tuğrul, B. (2017). *İpekyolu ve Enerji Yolları İlişkisi, Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi*, *17*, 12-20.

Ünay, S., & Atlı, A. (2014, Haziran). Küreselleşme sürecinde Türkiye-Çin ekonomik ilişkileri. SETA. 96. 21-22.

Yıldıran, M. (2013). İpekyolu çevresinde enerji ekonomilerinin yükselişi ve enerji üzerindeki rekabet: potansiyel, stratejiler ve yeni büyük oyun. *Avrasya Etüdleri*, *43*(1), 105-138.

Amerikan Grand Stratejisi'ndeki Dönüşümün Orta Doğu'ya Yansımaları

Hamza Yurteri*

Öz: Dünyanın çeşitli bölgelerinde istikrarsızlıkların artması, Çin'in ekonomik bir güç olarak yükselişi, Avrupa başta olmak üzere çeşitli bölgelerde 'neo-milliyetçi akımların' güçlenmesi ve nihai olarak çok kutuplu bir dünya düzeni arayışının 'yükselen güçler' tarafından dile getirilmesi Soğuk Savaş'ın ardından dünya düzeninde hegemon bir güç olarak ortaya çıkan ABD'nin küresel rolünü sorgulanır hale getirmiştir. 21. yüzyıl ile birlikte tehditlerin çeşitlenmesi, başarısız devletlerin bölgelerinde oluşturduğu güç boşlukları, alternatif güç merkezlerinin yükselişi, terörizm ve ekonomik kriz ABD'nin 'dünyanın jandarması' (global gendarme) rolünü gözden geçirmesini gerekli kılmıştır. Bir başka deyişle ABD, algılamış olduğu tehditlere karşı gerek Irak ve Afganistan'da olduğu gibi gerçekleştirdiği askeri müdahalelerin gerekse de Asya-Pasifik bölgesinde olduğu gibi 'bölgesel dengeleme' girişimlerinin ekonomik maliyetinin yadsınamayacağı bir konjonktür ile yüzleşmek durumunda kalmıştır. Özellikle son dönemde Vaşington'daki karar verici elitlerin Vaşington'ın politikaları hakkında birbiriyle çelişen ifadeler kullanması ve Vaşington'ın karar verme mekanizmasındaki aktörlerin birbirleriyle uyumsuz görüntüsü sebebiyle ABD'nin Ortadoğu politikalarını anlamak, anlamlandırmak ve yorumlamak da problemli bir hal almıştır. Lider odaklı çalışmalar ABD'nin Ortadoğu politikasını Trump'ın liderlik tarzıyla ilişkilendirirken, iç güç dengesine odaklanan çalışmalar karar verme mekanizmasındaki aktörlerin rekabeti ile bağdaştırmaktadır. Söz konusu çalışma ise Amerika Birleşik Devletleri'nin sistematik anlamda bir değişimi tercih ettiğini ve grand stratejisinde değişikliğe giderek 'kıyı-dışı dengeleme' stratejisini benimsediğini iddia etmektedir. Ancak bu strateji, ABD'nin alışılagelmiş küresel rolünü sorunsallaştırmış ve geleneksel müttefiklik ilişkilerinin yeniden kurgulanmasını gerekli kılmıştır. Dolayısıyla dış politika anlayışının temelinde gerçekleşen bu dönüşüm Türkiye gibi geleneksel ve stratejik müttefiklerin beklentilerini karşılamaktan uzaktır. Söz konusu strateji çerçevesinde ABD'nin alışılagelmiş pozisyonu ve savunmakta olduğu liberal normlarla çelişen görüntüsü anlamlandırılabilecektir. Bu çalışma, Türkiye-ABD ilişkilerindeki ayrışmanın sistem düzeyinde analiz edilmesini önermektedir. Bu çalışmanın temel odak noktası sistematik değişimlerin, yeni küresel eğilimlerin ve jeopolitik dönüşümlerin Türkiye-ABD ilişkileri ve ABD'nin Ortadoğu politikası üzerindeki etkisini anlamlandırmaya çalışmaktadır. Böylece mevcut çalışmalardan farklı olarak, mikro ölçekli bir bakış açısı ile bölgesel ve yerel dinamikler gözetilerek ele alınan gelişmelere sistemsel bir yorum getirilmesi hedeflenmektedir. Ayrıca, bu çalışmada, ABD'yi kendi grand stratejisinde değişiklik yapmaya zorlayan faktörlerin neler olduğu ve ABD'nin neden kıyı-dışı dengeleme stratejisine ihtiyaç duyduğu analiz edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Türkiye-ABD İlişkileri, Grand Strateji, Kıyı-Dışı Dengeleme Stratejisi, Vekaleten Dengeleme, Jeopolitik Kayma.

* Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü, Doktora Programı
İletişim: hamzayurteri@gmail.com

Giriş

Türk-Amerikan ilişkilerinin bugünlerde ciddi bir gerilimden geçtiği aşikardır. Bu gerilimin iki ülkenin çıkar ve güvenlik algılamalarından ziyade tehdit algılamalarındaki farklılaşmadan kaynaklanıyor olması mevcut gerilimi önceki gerilimlerden farklı kılmaktadır. Diğer bir deyişle, geçmişte Türkiye'nin Kıbrıs'a müdahalesi veya ABD'nin Irak'a müdahalesinde Türkiye'nin rol almakta tereddüt göstermesi her ne kadar iki ülke arasında bir gerileme neden olsa da bu gerilimler ulusal çıkar ve güvenlik bağlamında değerlendirilmiştir. Fakat Suriye'de Türkiye'nin terörist olarak tanımladığı YPG'nin, ABD tarafından müttefik olarak görülmesi ve DAESH ile mücadele için silahlandırılması iki ülkenin tehdit algılamalarının birbirinden ne kadar farklılaştığını ortaya koymaktadır. Diğer yandan Türkiye'de sivil iktidara karşı darbe girişiminde bulunan FETÖ liderinin hala Türkiye'ye teslim edilmemesi söz konusu farklılaşmanın diğer bir yansımasıdır. Kısacası, geçmişte ulusal çıkar ve güvenlik temelindeki farklılaşmalar sebebiyle test edilen ikili ilişkiler, tehdit algılamasındaki farklılaşmalar üzerinden test edilmektedir.

İki ülke arasındaki gerilim Soğuk Savaş Dönemi'nden beri süregelen müttefiklik anlayışının sorgulanmasını beraberinde getirmiştir. Söz konusu gerilimi besleyen diğer bir mesele iki ülkenin bölgesel önceliklerinin artık farklılaşmış olmasıdır. Suriye krizinde görüldüğü üzere Ankara için DAESH'i ortaya çıkaran en önemli sebeplerden birisi bölgedeki istikrarsızlıktır. Esed rejimin varlığı ise istikrarsızlığa yol açmaktadır. Dolayısıyla DAESH ve diğer terör örgütlerine alan açan istikrarsızlıkla öncelikli olarak mücadele edilmesi gerekmektedir. Fakat Vaşington'a göre öncelikli olan DAESH tehdidinin ortadan kaldırılmasıdır.

Görüldüğü üzere Türkiye'nin güvenlik öncelikleri ve tehdit algılamaları ABD tarafında istenilen düzeyde karşılık bulmamaktadır. Dolayısıyla Türkiye kendi güvenlik kaygılarını giderecek adımları atmak durumunda kalmıştır. Suriye meselesinin çözümü için Rusya ile yakın iş birliğini tercih eden Ankara, YPG ve DAESH'e karşı sınır ötesi operasyonlar gerçekleştirerek sınır güvenliğini sağlamayı planlamıştır. Ayrıca Türkiye, Rusya'dan S-400 Hava Savunma Sistemi'ni satın alarak gittikçe istikrarsızlaşan bölgede güvenlik açığını kapatmayı planlamıştır. Türkiye'nin tehdit algılamalarına Rusya ile geliştirdiği iş birliği çerçevesinde çözüm üretebilmesi Ankara ve Vaşington arasındaki gerilimi gözler önüne sermektedir.

Söz konusu gerilim, tehdit algılamalarında ve bölgesel önceliklerde farklılaşmalar, bölgesel faktörler ve güç konfigürasyonundaki değişimler ile açıklanmaya çalışılsa da mevcut gelişmeleri rasyonel bir zemine oturtmak için sistemsel boyuttaki gelişmelerin ve değişimlerin de göz önünde bulundurulması elzemdir. Bu bağlamda söz konusu çalışma, Türkiye-ABD ilişkilerindeki gerilimi sistemsel değişimler ve küresel eğilimler çerçevesinde açıklamaya çalışacaktır.

Bu noktada çalışmanın ilk bölümünde ABD'nin grand stratejisindeki değişimin sebepleri detaylıca irdelenecektir. Bu değişimi gerekli kılan sebepler tek tek ele alınacak ve dolayısıyla ABD'nin grand stratejisinde değişikliğe ihtiyaç duymasının sebepleri analiz edilecektir. İkinci bölümde ABD'nin kıyı-dışı dengeleme stratejisini tercih etmesinin sebepleri ve ABD dış politikası açısından ne anlam ifade ettiği detaylıca incelenecektir. Diğer yandan grand strateji değişikliğinin, Obama ve Trump Dönemi'nde ABD dış politika uygulamalarına nasıl yansıdığı değerlendirilecektir. Son olarak ise Türkiye ve ABD arasında Mısır, Suriye, F-35, S-400 meselelerinde yaşanan uyumsuzluklar ve gerilimler, sistemsel jeopolitik değişimler ve ABD'nin kıyı-dışı dengeleme grand stratejisi bağlamında analiz edilecektir.

Soğuk Savaş Sonrası Dönemde Amerikan Grand Stratejisi'nin Gelişimi

Soğuk Savaş'ın sona ermesi ile birlikte çift kutuplu dünya sistemi tek kutuplu bir hal almış ve Amerika tek süper güç olarak uluslararası arenada yerini almıştır. Fakat Amerika, tıpkı Soğuk Savaş döneminde olduğu gibi grand stratejisini küresel parametreler üzerine inşa etmiştir. Diğer bir deyişle her ne kadar Amerika Soğuk Savaş döneminde Sovyetler Birliği'ne karşı uyguladığı Asya-Pasifik bölgesini Orta Doğu üzerinden Doğu Avrupa'ya bağlayan çevreleme stratejisinden vazgeçse de Soğuk Savaş sonrasında yeni stratejisinin küresel projeksiyonunu ihmal etmemiştir. Bununla bağlantılı olarak Vaşington söz konusu bölgelerdeki askeri varlığını azaltmamış hatta kendi hegemonyasını sağlamlaştırmak ve potansiyel bir tehdidin ortaya çıkmasını engellemek için kullanmıştır. Ayrıca uluslararası nüfuzunu arttırmak için bir taraftan serbest piyasa ekonomisinin ve liberal değerlerin yaygınlaşmasını teşvik ettiği gibi diğer taraftan barışın hâkim olduğu bir uluslararası düzenin tesisi için de demokrasinin yaygınlaşmasını desteklemiştir (Ashford, 2018, p. 132).

Soğuk Savaş'ın ardından Sovyet tehdidi ortadan kalksa da küresel terörizm, başarısız devletlerin sayısındaki artış ve kitle imha silahlarının giderek yaygınlaşması gibi sisteme yönelik yeni tehditler ortaya çıkmıştır. Bu noktada 11 Eylül saldırıları, ABD'nin yeni tehditlere karşı grand stratejisini yeniden kurgulaması gerektiğine işaret etmektedir. 11 Eylül saldırılarının akabinde "üstünlük" (primacy) anlayışını grand strateji olarak belirleyen Bush yönetimi "teröre karşı savaş" ilan ederek "önleyici vuruş" (preempitive war) kapsamında yeni tehditler ile mücadele edileceğini belirtmiştir. Vaşington'un üstünlük anlayışını grand strateji olae rak belirlemesinin altında yatan diğer bir sebep ise yeni bir rakip gücün ortaya çıkmasını engellemek ve demokratik rejimlerin yaygınlaşmasını sağlamaktır (Layne, 2009, pp. 6-7). Vaşington artık gücün tek taraflı kullanımını öncelemektedir (Mearsheimer, Imperial by Design, 2011, p. 21). Aslında tek taraflı güç kullanımı ile liberal değerlerin ve demokrasinin yaygınlaştırılabileceği ve terörle etkin bir mücadele yapılabileceği varsayılmaktadır (Dueck, Reluctant Crusaders: Power, Culture, and Change in American Grand Strategy, 2006, p. 147).

Ayrıca demokrasinin yayılması idealist bir politika olarak değil, "liberal müdahaleciliğin" öngördüğü üzere, Amerika'nın hegemonyasını sağlamlaştıracağı için tercih edilmiştir (Layne, 2009, p. 7). Fakat üstünlük grand stratejisi tıpkı bumerang gibi ters etki yapmış ve meseleleri ABD için içinden çıkılamayacak bir noktaya taşımıştır (Layne, 2009, p. 7).

Bush, İran, Irak ve Kuzey Kore'yi haydut devlet olarak nitelemiş ve bu ülkeleri "şer ittifakı" olarak tanımlamıştır. Ayrıca söz konusu devletlerin terörü örtülü bir şekilde finanse ettiklerini ve silahlandırdıklarını ifade ederek uluslararası barışın ve istikrarın tehdit altında olduğunu ilan etmiştir (Daalder & Lindsay, The Bush Revolution: The Remaking of America's Foreign Policy, 2003, s. 123-126). Tüm bu söylemler Irak ve Afganistan'a yapılacak olan askeri müdahalenin meşru zeminini hazırlamış ve ABD 2001 yılında Afganistan'a 2003 yılında ise Irak'a üstünlük grand stratejisi çerçevesinde müdahale etmiştir. Söz konusu grand stratejinin öncekilerinden farkı, ABD'nin küresel pozisyonunu korumak için değil terör örgütlerinin ve haydut devletlerin elimine edilmesi amacını taşımasının yanı sıra diplomasiden, uluslararası hukuktan, uluslararası kurumlardan ziyade askeri kabiliyete öncelik vermesidir (Hinnebusch, The American Invasion of Iraq: Causes and Consequences, Spring 2007, pp. 9-10). ABD'nin askeri kapasitesini ön plana çıkararak yapmış olduğu tek taraflı bu müdahale, emperyal yönelimler referans gösterilerek değerlendirilmiştir (Sloan, Beyond Primacy American Grand Strategy in the Post-September 11 era, 2003, s. 317-318). Bu değerlendirmeye göre, üstünlük ve emperyalizm dönemin grand stratejisinin ana sutünları ve dayanağıdır (Sloan, Beyond Primacy American Grand Strategy in the Post-September 11 era, 2003, s. 317). Buna ek olarak, Irak'a tek taraflı müdahale hegemon gücün "emperyal aşırılığa" (imperial overreach) meylettiğinin bir belirtisi olarak yorumlanmaktadır (Hinnebusch, 2007, p. 214).

Irak ve Afganistan'a yapılan iki geniş çaplı askeri müdahalenin ekonomik maliyetinin yanı sıra 2008 yılında yaşanan ekonomik kriz, ABD'nin finansal problemler ile karşılaşmasını beraberinde getirmiştir. Söz konusu mirası devralan Obama yönetimi, öncelikle yeni savaşlara değil Vaşington'un uluslararası rolünü sağlamlaştıracak paratmetre olan ekonomiye odaklanmıştır (Löfflman, The Obama Doctrine and Military Intervention, 2019, pp. 65-66). Obama Amerika'nın ekonomisini canlandıracak ve Amerika'nın evinde gücünü yeniden tesis edecek ulusal öncelikleri grand stratejisinin ana gündemi haline getirmiştir (Löfflman, The Obama Doctrine and Military Intervention, 2019, p. 66). Diğer yandan Obama yönetimi, tek taraflı müdahaleden ziyade uluslararası hukukun gereklilikleri çerçevesinde hareket etmeyi önceleyerek müdahalelerde çok taraflılığı sağlamayı planlamıştır. Böylece hem maliyetlerin paylaşılması hem de diplomasinin yeniden ABD'nin dış politikasının en önemli aracı haline gelmesi öngörülmüştür (Brands, Barack Obama and the Dilemmas of American Grand Strategy, 2017, s. 102).

Obama doktrininin önemli parametrelerinden bir tanesi tek taraflı müdahalelerin artık

sürdürülemeyecek olması sebebiyle müdahalelerin çok taraflı hale getirmektir. Bu durumun bir yansıması olarak, IMF, Dünya Bankası ve BM gibi uluslararası aktörlere ek olarak bölgesel aktörlerin daha fazla sorumluluk üstlenmesi ile müdahalelerin çok taraflı hale getirilmesi sağlanmaya çalışılmıştır. Aynı şekilde ittifakların ve ortaklıkların Amerika'nın gücünü sağlamlaştırmaktan öte uluslararası krizleri çözmedeki rolünün tekrardan hayata geçirilmesi, Obama'nın stratejik öncelikleri arasında yer almaktadır (Clarke & Ricketts, Did Obama have a grand strategy?, 2017, s. 302). Diğer önemli bir parametre ise bütçeye ağır maliyeti olan geniş çaplı askeri müdahaleler terk edilerek ABD Özel Kuvvetleri ve İnsansız Hava Araçları (İHA) ile yürütülen nokta operasyonların ağırlık kazanmış olmasıdır (Brands, Barack Obama and the Dilemmas of American Grand Strategy, 2017, s. 106). Bu minvalde ABD özellikle Irak ve Afganistan'daki askeri varlığını azaltmaya başlamıştır.

Obama'nın söz konusu girişimleri Vaşington'daki karar verici elitler arasında izolasyoncu bir dış politika anlayışının hakim olduğuna dair yorumları ortaya çıkarsa da, aslında ABD'nin uluslararası rolünü sürdürebilmesi için yeni bir yol arayışına işaret etmektedir (Özdemir, 2018, p. 70). Çünkü Vaşington ulusal güvenliğine hayati bir tehdit algıladığında, izolasyoncu yaklaşımın aksine, tehdidi elimine etmek için müdahalede bulunmakta tereddüt göstermemiştir. Fakat müdahale kapsamında çok taraflılığı sağlamayı da ihmal etmemiştir. Örneğin DAESH ile mücadele için uluslararası koalisyon oluşturulması ve Libya müdahalesinde NATO'nun önderliğinde hareket edilmesi bu minvalde değerlendirilmektedir. Özellikle Libya meselesinin Avrupalılar için daha hayati olduğu varsayılarak İngiltere ve Fransa gibi aktörlerin girişimde bulunmasının tercih edilmesi, ABD'nin "arkadan yönlendirme/liderlik etme" (leading from behind) stratejisi çerçevesinde meseleye yaklaştığını göstermektedir (Clarke & Ricketts, Did Obama have a grand strategy?, 2017, s. 309). Bu yaklaşım geniş kapsamlı askeri harekatlara nazaran hem daha faydalı hem de daha az maliyetli olmuştur (Ashford, Unbalanced: Rethinking America's Commitment to the Middle East, 2018, s. 134). Ezcümle Obama yönetimi, Bush döneminin mirası olan liberal müdahalecilik ve liberal hegemonya gibi öngörülerin projeksiyonlarını terk ederek, uluslararası kurumların ve hukukun önemini ve ekonomik bağımlılığın ve diplomasinin dünya politikalarında belirleyiciliğini yeniden tesis ederek liberal düzenin devamlılığını sağlamanın arayışı içinde olmuştur (Löfflman, The Obama Doctrine and Military Intervention, 2019, p. 63). Diğer bir deyişle yeniden mevzilenme (retrenchment) grand stratejisi çerçevesinde Obama, zamanın gerekliliklerini göz önünde bulundurarak ABD'nin önceliklerini yeniden tanımlamıştır. Obama'ya göre, ABD'nin gücünü pekiştirmenin yolu okyanus ötesi bölgelerde ulus-inşa süreçlerinde rol almaktan ziyade "evinde ilerlemeci politika mirasına" (progressive policy legacies at home) sahip çıkmaktan geçmektedir (Dueck, 2015, p. 101).

Tüm bu girişimlere rağmen ABD, Orta Doğu'daki meselelere dahil olmaktan geri du-

ramamıştır. Vaşington'un Asya-Pasifik'teki dengeleri göz ardı etmemesi ve bu bölgeye dış politikada öncelik vermesi gerektiğini düşünen Obama bile Amerika'yı Orta Doğu'dan tamamen çekip çıkaramamıştır (Ashford, Unbalanced: Rethinking America's Commitment to the Middle East, 2018, s. 128). 11 Eylül saldırılarının ardından ABD Irak ve Afganistan'a gerçekleştirmiş olduğu operasyonlarda hayatını kaybeden 335000'i sivil olmak 801000 kişiye ek olarak (Macias, 2019), Kongre Araştırma Servisi (Congress Research Service) raporlarına göre 6967 ABD askeri ölmüştür (Service, U.S. War Costs, Casualties, and Personnel Levels Since 9/11, 2019). Tüm bu deniz aşırı operasyonların şu ana kadar Vaşington'a maliyeti ise $6.4 trilyondur (Macias, 2019). Tüm bunlara rağmen, Orta Doğu daha istikrarlı, daha demokratik olmadığı gibi yeni krizlere, bölgesel güç konfigürasyonunun dengeye ulaşmaması sebebiyle vekalet savaşlarına, dahası iç savaşlara ve nihai olarak istikrarsızlığın kendilerine alan açtığı DAESH gibi terör örgütlerine ev sahipliği yapmaya devam etmektedir. ABD'nin kayıplarına rağmen Orta Doğu'da hala istikrarın tesis edilememesi, Vaşington'un grand stratejisini gözden geçirmeye zorlamıştır.

Bununla bağlantılı olarak, Vaşington'un bölgedeki varlığı ve tehditleri elimine etme noktasındaki liderliği bölgesel aktörlerin mevcut tehdide karşı önlem almak için kendi aralarında "dengeleme" (balancing) ya da "peşine takılma" (bandwagoning) stratejilerini hayata geçirmelerine de engel teşkil etmiş ve bölgesel aktörler, pozisyonunu ABD'ye göre şekillendirmişlerdir. Dolayısıyla ABD'nin bölgedeki varlığı bölgesel aktörler arasında "denge yoksunluğu" (lack of balance) (Ashford, Unbalanced: Rethinking America's Commitment to the Middle East, 2018, s. 138), gibi bir durumu ortaya çıkarmıştır. 'The limits of offshore balancing' adlı çalışmasında bu konunun altını çizen Brands konuyla ilgili şunları ifade etmiştir.

> Müttefiklerle ilgili olarak, Amerika'nın duruşu, ABD güvenlik taahhütlerinin dost ülkeleri, Vaşington'un işler kötüye gittiğinde onları kurtaracağı varsayımıyla akılsızca jeopolitik riskler almaya teşvik etmesi anlamında "pervasız sürüşü" (reckless driving) teşvik edebilir *çünkü ABD›li müttefikler, Vaşington onları korumak için aşırı harcama yapmaya istekli olduğu sürece* onların savunmaya az harcama yapabileceklerini rasyonel olarak hesaplarlar. (Brands, 2015, s. 10)

Dolayısıyla Amerika'nın varlığı istikrarlı bir dengenin kurulmasında bölgesel aktörlerin insiyatif almasını engellerken, bölgesel aktörlerin böyle bir girişimde bulunmamış olmaları da istikrarsızlığın derinleşmesine zemin hazırlamıştır.

İkinci olarak, Vaşington'un grand stratejisi gözden geçirmeye zorlayan diğer bir gelişme ise Asya-Pasifik düzlemindeki gelişmeler olmuştur. Dünya ekonomisinin doğuya ve hatta Pasifik'e doğru kayma eğilimi, Amerika'nın uluslararası rolünü tehdit etmektedir. "Akdeniz eski dünyanın, Atlantik bugünün okyanusu olmuştur, geleceğin okyanusu ise Pasifik olacaktır" (Khan & Amin, 2014, p. 87) varsayımları yakın tarihte hiç olmadığı kadar gerçekçi

bulunmaktadır. 2013 yılı itibariyle ABD'nin üç katı daha fazla üretim gücüne ulaşan (Euromonitor International, 2014, p. 21; PwC, The long view: how will the global economic order change by 2050?, 2017, p. 10) ve satın alma gücü paritesi açısından en büyük ekonomi olan (Service, 2019, s. 1; PwC, 2015, s. 1) Çin'in 2050'ye kadar Amerika'yı geride bırakarak dünyanın en büyük ekonomisi olacağı varsayılmaktadır (PwC, The long view: how will the global economic order change by 2050?, 2017, pp. 3-12). Çin'in ekonomik olarak yükselişinin yanında 2017 itibariyle ABD'nin Çin'e olan borcu 1,10 trilyon dolara ulaşmıştır (Amadeo, The balance, 2020). Amerika her ne kadar Çin'in yükselişini yavaşlatmak için "Asya Pivot" stratejisi çerçevesinde Trans Pacific Ortaklık Anlaşması ile bölgesel aktörler ile Çin'i dengelemek için iş birliğini geliştirse de Çin'in ekonomik gelişimi hala Vaşington'un uluslararası rolünü tehdit etmeye devam etmektedir.

Üçüncü olarak, Rusya'nın Kırım başta olmak üzere kendi arka bahçesinde ve Suriye başta olmak üzere Orta Doğu'daki aktif siyaseti ve özellikle Avrupa başta olmak üzere dünya piyasasına gerçekleştirmekte olduğu enerji arzı Moskova'yı Soğuk Savaş döneminin akabinde tekrardan dünya siyasetinin önemli bir aktör haline getirmiştir. Çin›in haricinde, Rusya›nın artan etkisi bir taraftan alternatif güçlerin yükselişine işaret ederken diğer taraftan hegemonyasını korumanın bir yolunu arayan ABD›nin statüsüne tehdit teşkil etmektedir. (Ertem & Karadeniz, 2019, p. 12).

Belirtildiği gibi, ABD'nin Orta Doğu ve Asya-Pasifik'teki büyük stratejilerinin başarısızlığı, ABD'nin denizaşırı konularla veya küresel meselelerle ilgilenmesinin kapsamını bir tartışma meselesi haline getirmiştir. Ezcümle 11 Eylül sonrasındaki istenilen sonuçların elde edilemediği iki savaş, finansal problemler ve alternatif güç merkezlerinin yükselişi ABD'nin hegemonyasını tartışmaya açmış ve Amerikan küreselciliğinin geleceği hakkında şüphelerin giderek artmasına zemin hazırlamıştır. ABD hegemonyasının tartışılmaya açılması ve uluslararası rolüne dair şüphelerin giderek artması yeni bir grand stratejinin gerekliliğine işaret etmektedir (Brands, 2015, s. 9).

"Liberal hegemonyanın iflas eden bir strateji olduğunu" ileri süren Mearschiemer'e göre (Mearsheimer, 2016), liberalizmin korunmasının en iyi yolu değerlerini tüm dünyaya yaymaktan değil (Mearsheimer, 2018, p. 123), kendi evinde korumaktan geçmektedir (Mearsheimer, 2018, p. 3). Dış politika elitlerinin yurt içinden daha çok yurt dışında liberal değerlerin yayılmasına konsantre olduğunu belirten (2018, p. 129) Mearsheimer liberal müğ dahaleciliğin illiberal sonuçlar doğurduğunu ifade etmektedir (Mearsheimer, 2018, p. 2).

Her ne kadar ABD'nin küresel varlığı ve askeri güvencesi, Sovyet yayılmacılığına maruz kalınan Soğuk Savaş döneminde hayati olsa da bugün böyle bir jeopolitik bir tehdit mevcut değildir. ABD artık Soğuk Savaş dönemindeki Sovyetler Birliği gibi bir tehdit ile karşı karşıya olmaması önde gelen bazı düşünürlere göre, ABD'nin uzun süreli küresel varlığı, istikrardan

ziyade istikrarsızlığa sebep olduğu gerekçesiyle 'işlevsiz', uluslararası çevrenin artık korunmaya ihtiyaç duymaması nedeniyle de 'gereksiz' hale gelmiştir (Brands, 2015, s. 7). Zaten Sovyet yayılmacılığına maruz kalan birçok ülkenin de artık kendi güvenliklerini sağlayacak askeri kapasiteye ulaşmış olmaları da uluslararası istikrar için ABD'nin güvencesine eskisi kadar ihtiyaç duyulmadığını göstermektedir (Walt S. M., 2011c). Bu noktada John Mearsheimer, Stephen Walt ve Christopher Layne gibi realistler ABD'nin küresel meselelere minimal müdahalesini öngören "kıyı-dışı dengeleme" stratejisinin hayata geçirilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Stephan Walt kıyı-dışı dengeleme stratejisinin artık zamanı geldiğini ilan ederken (Walt S. , 2011b), söz konusu strateji ile ilgili şu yorumda bulunmuştur:

> Kıyı-dışı dengeleme, ABD'nin üstünlüğü için ideal bir grand stratejidir. ABD'nin önceliği bağlı olduğu gücü idareli kullanmak ve ABD gücünün kışkırttığı korkuyu en aza indirmektir. Net öncelikler belirleyerek ve bölgesel müttefiklere güvenmeyi vurgulayarak, gereksiz çatışmalara girme tehlikesini azaltır ve diğer devletleri bize yardımcı olmak için daha fazlasını yapmaya teşvik eder. Aynı derecede önemli olan bir diğer nokta ise, Amerika'nın jeopolitik konumundan yararlanmasını teşvik eder ve bölgesel güçlerin ABD'den ziyade birbirlerinden daha fazla endişe duymalarını sağlar. Ama pasif bir strateji değildir ve ABD'nin hayati çıkalarını koruması için başvurulması gereken güç kullanımının önüne geçmez. (Walt S. , 2011a)

Layne'ye (2009, p. 7) göre offshore balancing stratejisi, bu stratejiyi destekleyenlerin ABD'nin bir hegemonya sorunu ile karşı karşıya olduğuna dair varsayımlarına dayanmaktadır. Bu anlayışa göre ABD'nin üstünlük stratejisi onu gittikçe savunmasız hale getirmiştir.

Kıyı-dışı Dengeleme Grand Stratejisi

Temel olarak kıyı-dışı dengeleme stratejisinin iki temel sütünü üzerine inşa edildiği görülmektedir. Buna göre ilk olarak, Amerika, küresel satha yayılmış olan askeri kapasitesinin kayda değer derecede azaltılması ve ittifak stratejilerinin bu çerçevede şekillenmesi öngörülmektedir. Bu stratejinin daha az maliyete daha iyi bir güvenlik şemsiyesi sağlayacağı varsayılmaktadır (Brands, 2015, s. 1). Walt'a (2011b) göre kıyı-dışı dengeleme stratejisi deniz aşırı bölgelerde ulus-devlet inşa süreçlerinden bölgesel dönüşüm girişimlerinden ziyade kendi jeopolitik konumunun avantajlarını kullanarak mevcut güç dengesini tehdit eden bir gelişme olmadıkça herhangi bir müdahaleden kaçınmayı ifade etmektedir. Aynı şekilde Layne de (2012) ABD'nin karşılaştığı ciddi finansal problemlerin ve Çin'in yükselişinin ve farklı güç merkezlerinin ortaya çıkması gibi jeopolitik gelişmelerin, ABD'yi stratejik önceliklerini belirleme noktasında zorladığını ifade etmektedir. Buna göre ABD ilk olarak Avrupa ve Orta Doğu'daki askeri kapasitesini azaltarak Doğu Asya'ya yönelmelidir. İkinci olarak, ABD'nin göreceli üstünlüğü onun deniz ve hava gücüne dayanması sebebiyle Av-

rasya'da kara gücüne değil, deniz ve hava gücüne öncelik vermelidir. Üçüncü olarak kıyı-dışı dengeleme "külfet/maaliyet paylaşımı" (burden sharing) anlamına değil, "külfetin/maliyetin devredilmesi" (burden shifting) anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bölgesel güçler kendi güvenliği için ne kadar çok girişimde bulunurlarsa ABD o kadar az sorumluluk alması gerekecektir. Son olarak ABD geniş kapsamlı ulus inşa süreçlerinden kaçınmalı ve rejim değişikliği gibi önceliklere sahip savaşlardan sakınmalıdır (Layne, 2012).

Fakat ABD'nin askeri varlığını azaltması bir nevi izolasyonculuk değildir. ABD'nin zaten tüm bölgeler ile diplomatik entegrasyonunun devam edeceğini belirten Walt (2011b), can alıcı bölgelerde dengenin bozulması durumunda ABD, kıyı-dışı dengeleme stratejini bir tarafa bırakarak kıyı-berisi dengeleme (onshore balancing) stratejisini tercih edecek ve bu kapsamda dengeyi yeniden kurmak için müdahalede bulunacaktır. Diğer yandan Mearsheimer ise bu stratejinin dünyanın tek süper gücü olan ABD'nin geri çekilmesi anlamına gelmeyeceğini, aksine ABD'nin potansiyelini daha idareli kullanmasına imkan tanıyacağını belirtmektedir (Mearsheimer, & Walt, 2016).

İkinci olarak kıyı-dışı dengeleme anlayışına göre ABD'nin çıkarları için hayati olan üç bölgede –Asya, Avrupa, Orta Doğu- herhangi bir hegemon gücün ortaya çıkmasının veya dost olmayan bir güç tarafından bu bölgelerin domine edilmesinin önüne geçilmelidir (Brands, 2015, s. 10). Asya veya Avrupa'da baskın bir gücün ortaya çıkması ABD için direk varoluşsal bir tehdit iken, Orta Doğu'da böyle bir gücün ortaya çıkması dünya ekonomisinin bağımlı olduğu petrol arzının güvenliğini tehlikeye düşüreceği için dolaylı bir tehdittir. Kıyı-dışı dengeleyicilere göre, ABD, yerel veya bölgesel aktörlere ekonomik, diplomatik ve askeri destek sağlamak süretiyle tehditlerin elimine edilmesi için öncelikli olarak onların sorumluluk üstlenmesini sağlamalıdır (Brands, 2015). Bu anlayış Nexon (2009, p. 346) tarafından 'vekaleten dengeleme' (proxy balancing) olarak tanımlanmıştır. Diğer bir deyişle, tehdide karşı üçüncü tarafların ekonomik ve askeri silah yardımı ile desteklenerek mevcut tehdidin ortadan kaldırılması öngörülmektedir. Bu yaklaşım tehdidin elimine edilmesinde yeterli olmaması durumunda ABD kıyı-berisi dengeleme stratejisini tercih ederek tehdide direk müdahale etmelidir.

Mearshiemer'e göre ABD elitlerinin dünyanın her köşe bucağının ABD'nin hayati çıkarları için stratejik bir öneme sahip olduğu anlayışı kabul edilebilir bir anlayış değildir (Mearsheimer, America Unhinged, 2014, p. 9). Çünkü ona göre ABD için üç stratejik bölge mevcuttur. Bunlar, Avrupa, Kuzeydoğu Asya, ve Basra Körfezi'dir. ABD dünyanın bütün bölgelerine hakim olmak yerine bu bölgelerin düşman bir güç tarafından domine edilmesini engelleyecek gerçekçi bir politikayı hayata geçirmelidir. Basra Körfezi'nin önemli olmasının sebebi dünya ekonomisi için hayati olan petrol rezervlerine sahip olmasıdır. Bu noktada Mearshiemer'ın Orta Doğu'nun değil sadece Körfez'in ABD için stratejik öneme sahip oldu-

ğu belirtmesi dikkat çekmektedir. Mearshiemer'a göre ABD bölgedeki her devlet ile değil önemli petrol rezervlerine sahip olan Irak, Suudi Arabistan, Katar, Birleşik Arap Emirlikleri ve İran'a odaklanmalıdır (Mearsheimer, America Unhinged, 2014, p. 13).

Ayrıca Vaşington, otoriter rejimlerin değiştirilmesi, insan haklarının geliştirilmesi, demokrasi, liberal değerler vb. gibi değer temelli amaçlar başta olmak üzere kendi ulusal çıkarı için önem arz etmeyen girişimlere artık son vermelidir.

Vaşington'un sahadan askeri varlığını çekmesi Avrupa, Asya ve Orta Doğu'da bölgesel aktörlerin ulusal ve bölgesel tehditleri elimine etmek için daha fazla sorumluluk almaya zorlayacaktır. Bu durum, 'denge yoksunluğu' gibi sorunların üstesinden gelinmesinde hayati bir rol oynayacak olup uluslararası siyaset içersinde "*doğal dengeleme*'nin" (natural balancing) kurulmasını tesis edecektir (Brands, 2015, s. 12).

Brands'a göre kıyı-dışı dengeleme stratejisi ABD için yeni bir strateji değildir. ABD 20'nci yüzyılın başlarında Avrupa ve Asya'ya müdahalede bulunmaktan çekinmiş ve kıyı-dışı dengeleme stratejisini hayata geçirmiştir. Aynı şekilde Soğuk Savaş Dönemi'nde Orta Doğu'ya yönelik olarak ABD aynı stratejiyi hayata geçirmiş ve dengeyi sürdürebilmek için öncelikli olarak yerel aktörlerle iş birliği yapmıştır. Fakat Irak'ın dengeyi bozma potansiyeline sahip Kuveyt müdahalesi sonrası ABD Irak'a askeri müdahalede bulunmuştur.

Kıyı-dışı dengeleme stratejisini savunan düşünürler bu stratejinin ABD için birçok faydası olduğunu iddia etmektedirler. Bunlardan birincisi bölgesel aktörlerin insiyatif alması sağlanarak doğal bir denge mekanizması ortaya çıkacaktır (Layne, 2012). Böylece ABD'nin askeri müdahalesinin harcamaları ve maliyetleri bölgesel güçler tarafından üstlenilebilir. İkinci olarak, bu strateji ile ABD küresel satha yayılmış olan askeri varlığının kara gücünü yarı yarıya, hava ve deniz gücünü ise mevcudun üçte birine kadar düşürebilecektir (Brands, 2015, s. 12). Buradan sağlanan tasarrufun ekonomik zorlukları aşmak için kullanılması durumunda ABD'nin uzun dönemde daha iyi ekonomik göstergelere sahip olması öngörülmektedir. Üçüncü olarak, ABD'nin Asya ve Avrupa'da askeri varlığı, Rusya ve Çin'in agresif politikalarına zemin hazırlamaktadır (Brands, 2015, s. 13). ABD'nin kıyı-dışı dengeleme stratejisinde öngörüldüğü üzere bu bölgelerde askeri varlığını azaltması gerilimi azaltacağı için Çin ve Rusya ile kızışma (escalation) ve çatışma (conflict) potansiyeli de ortadan kalkmış olacaktır. Aynı şekilde, ABD'nin Orta Doğu'daki askeri varlığı Müslümanların öfkesine, cihatçı yapıların güçlenmesine ve bu durumdan beslenen DAESH gibi terörist grupların ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır (Layne, 2009, p. 22). ABD'nin bu bölgeden askeri varlığını çekmesi hem bölgede Amerikan karşıtlığını hem de terör örgütlerinin etkinliklerini ciddi oranda azaltacaktır.

Hal Brands, 'The Limits of Offshore Balancing Strategy' adlı çalışmasında kıyı-dışı den-

geleme stratejisi çerçevesinde sunulan fikirleri eleştirel bir gözle değerlendirmiştir. Brands bu çalışmasında Soğuk Savaş'ın en kızıştığı zamanda ABD'nin askeri harcamalarının GDP'ye oranla %14,2 çıktığını, 1980'lerde ise 6%'nın altına indiğini belirtmektedir (Brands, 2015, s. 22). Son dönemde ise Irak ve Afganistan'a asker göndermenin zirve yaptığı 2010'da dahi ABD'nin askeri harcamaları GDP'ye oranla %4,7 olmuş, 2013 yılından sonra ise %4'ün altına kadar düşmüştür. Dolayısıyla Brands'a göre ekonomik olarak tasarrufu önceleyecek bir askeri harcamadan bahsedilemez. Yine Brands'a göre kıyı-dışı dengeleme stratejisini savunanların ifade ettiği üzere ABD askeri varlığını minimal seviyeye indirse dahi bunun bütçeye katkısı en iyi ihtimalle dahi yıllık 200 milyon $'ı geçmeyecektir (Brands, 2015, s. 26). Diğer bir deyişle bu stratejinin öngörüleri çerçevesinde bütçedeki açığı kapatmaya hatırı sayılır bir katkı sağlanamayacaktır.

Sonuç olarak kıyı-dışı dengeleme stratejisi bölgesel denklemlere siyasi ve askeri müdahalede bulunmadan ABD'nin bölgedeki çıkarını, meşruiyetini ve statüsünü korumayı amaçlamaktadır. Sisteme yönelik ortaya çıkan yeni tehditler ve alternatif güç merkezlerinin yükselişi karşısında ABD, kıyı-dışı dengeleme stratejisiyle bölgesel denklemin içerisinde enerjisini tüketmek yerine güç merkezlerini kendi içlerinde birbirlerini dengelemesini tercih etmiştir.

Kıyı-dışı Dengele Stratejisinin Yansımaları

Vaşington'un geçmiş tecrübeleri ABD'yi artık küresel meselelerin içerisinde yer alırken oldukça ihtiyatlı davranmaya zorlamaktadır. Bu noktada Obama yönetimi, Bush yönetimine göre daha az 'şahin› politikaları tercih etmiş ve liberal müdahaleciliğin sonucunda ortaya çıkan istenmeyen sonuçları revize etmenin yollarını aramıştır. Bununla ilgili olarak, ABD'nin Irak'tan tamamen, Afganistan'dan ise kısmen çekilmesi öngörülmekteydi. 2008 krizi ve Çin'in Asya bölgesini domine etme ve ABD'nin karşısına küresel bir rakip olarak çıkma potansiyeli, Obama yönetiminin Bush dönemi politikalarında değişime gitmesinin zeminini hazırlamıştır. Küresel güç merkezi değişirken, ABD daha fazla geniş kapsamlı, rejim değişikliğini ve liberal değerlerin yayılmasını öngören bölgesel harekatlara girişemez ve bölgesel aktörlerin iç meselelerine dahil olamazdı (Ertem & Karadeniz, 2019, p. 17). Bu nedenle yeniden mevzilenme grand stratejisini benimseyen Obama yönetimi, geniş kapsamlı deniz aşırı askeri operasyonlara son vermenin ve askerlerini geri çekmenin yanı sıra, tek taraflı müdahalelerden ziyade BM gibi uluslararası örgütlerin veya NATO gibi bölgesel örgütlerin sorumluluk aldığı çok taraflı müdahalelerin arayışı içerisinde olmuştur (Özdemir, 2018, p. 241).

2011 Libya'ya NATO müdahalesi ve 2014'te Uluslararası Koalisyon'un DAESH'e müdahalesi bu anlayış çerçevesinde gerçekleşmiştir. Libya müdahalesinde ABD, arkadan liderlik

rolünü benimsemiştir (Löfflman, 2019, s. 70-72). Irak ve Suriye'de DAESH'e karşı yürütülen mücadelede ise ABD direk çatışmalara dahil olmaktan çekinmiş ve lokal aktörlerle iş birliği çerçevesinde mücadeleye önderlik etmiştir (Löfflman, 2019, s. 66-67).

Obama döneminden başlamak üzere, ABD artık ideolojik saiklerle değil kendi ulusal güvenliğini ve çıkarını önceleyen bir dış politika anlayışını hayata geçirmenin arayışı içerisindedir. Başkan Trump'ın 'America First' ve 'make great again America' sloganları bu arayışı temsil etmektedir. Ona göre ABD Soğuk Savaş döneminden bugüne kadar dış politika anlayışında başka ülkelerin çıkarlarına öncelik vermiş ve liberal müdehaleciliğe referansla diğer ülkelere hayat tarzını empoze etmeye çalışmıştır. Artık bu devrin kapandığını belirten ve ABD dış politikasını 'tamamıyla felaket" olarak tanımlayan Trump, Vaşington'un yeni yaklaşımında ulus-inşası gibi hedeflere yer olmadığını (Walt S. M., 2018, p. 16) belirterek şunları ifade etmiştir:

> Uzun yıllar boyunca, Amerikan endüstrisi pahasına yabancı endüstriyi zenginleştirdik; ordumuzun çok üzücü tükenmesine izin verirken diğer ülkelerin ordularını sübvanse ettik; kendi kendimizi savunmayı reddederken diğer ulusun sınırlarını savunduk ve Amerika'nın altyapısı bozulmaya ve çürümeye düşerken denizaşırı trilyonlarca dolar harcadık. Şu andan itibaren önce Amerika olacak. Ticaret, vergiler, göç, Dış İlişkiler üzerine her karar, Amerikan işçilerine ve Amerikan ailelerine fayda sağlamak için yapılacaktır. Sınırlarımızı, ürünlerimizi üreten, şirketlerimizi çalan ve işlerimizi yok eden diğer ülkelerin yıkımlarından korumalıyız. Koruma büyük refah ve güce yol açacaktır. (White House, 2017)

Bu yeni anlayışa göre sadece Amerika'nın çıkarları dış politikaya rehberlik edecektir. Bu noktada Trump mevcut uluslararası sistemin, uluslararası anlaşmaların ve ticaret anlaşmalarının adaletsiz olarak nitelemiş ve bunların Amerika'yı kemirdiğini ifade etmiştir. Bunun sonucunda, Trump Çin'in bölgedeki hakimiyetini sınırlandırmak için oluşturulan Trans-Pasifik Ortaklığı ve AB ülkeleri ile serbest ticareti öngören Transatlantik Ticaret ve Yatırım Ortaklığı gibi anlaşmalardan çekilmiştir. Ayrıca ek vergi uygulamaları liberal değerlerin değil Amerika'nın öncelikli olduğunu gösteren bir pratik olmuştur.

Bunun yanında Trump, faydasından daha çok zararı olan ABD'nin 'hegemonik dengeleyici' rolünün artık devam etmeyeceğini belirtmiştir. Bununla bağlantılı olarak, NATO'yu 'çağdışı' olarak tanımlayan Trump, ABD'nin NATO'daki pozisyonunu sorgulamış ve gerekli ödemeyi yapmayan Avrupa ülkelerini hedef alarak ABD'nin diğerleri için ödeme yapmayacağını ve kendi güvenlikleri için gerekli sorumlulukları üstlenmeleri gerektiğini belirtmiştir (Döner, 2019, p. 115). Trump'ın söz konusu pratikleri kıyı-dışı dengeleme stratejisinin öngörülerini yansıtmaktadır.

Sonuç olarak yeni dönemde ABD'nin grand stratejisinin özü, geniş kapsamlı askeri müdahalelerden, rejim değişikliği ve demokrasi ihracı gibi idealist hedeflerden ve bölgesel

denklemlerin içerisinde yer almaktan kaçınarak, bölgesel aktörler ile iş birliğini önceleyen fakat Asya, Avrupa ve Orta Doğu'da hegemon bir gücün yükselişini de engelleyecek önlemleri almaktır. Bu yeni strateji ABD'nin hem bölgesel politikalarında değişikliğe sebep olmuş, hem de ABD'nin bölgesel müttefikleri ile ilişkilerini yeniden tanımlamasını elzem hale getirmiştir. Bu durum özellikle Ankara-Vaşington arasındaki ilişkinin gerilimli bir hal almasını beraberinde getirmiştir. Özellikle Arap Baharı sürecinde ve sonrasında ABD'nin tutumu ve Türkiye'nin dış politikasında otonomi arayışı bu süreci hazırlamıştır.

Mısır Meselesi

Arap Baharı gösterileri sonucunda Mısır'da Mübarek rejimi son bulmuş ve sonraki dönemde yapılan seçimlerde Müslüman Kardeşler'in önde gelen isimlerinden Muhammed Mursi Cumhurbaşkanı seçilmiştir. Mısır, ABD'nin Orta Doğu politikasında hayati bir rol oynamaktadır. Bu değişim ise, Vaşington'un Mübarek rejimi üzerinden sürdürmekte olduğu bölge statükosunun korunması, İsrail ile Mısır arasında Camp David'ten beri süregelen barış sürecinin devam etmesi ve Süveyş Kanalı'nın güvenliği gibi ABD için hayati konumda olan stratejilerin geleceğini belirsiz hale getirmiştir (Özdemir, 2018, p. 112).

Mısır'da seçilen ilk sivil hükümet, Mübarek'in dış politika çizgisinden farklı olarak Vaşington'un önceliklerine göre hareket etmemiş ve Mısır'ın İsrail politikasını yeniden dizayn etmiştir. Dış politikasında Vaşington'un önceliklerini dikkate almayarak bağımsız bir yol izleyen Mursi (Gerges F. A., 2012, pp. 190-193), Mısır'ın bölgesel statükodaki rolüne bağlı kalmaktan ziyade dış politikada yeni bir anlayış geliştirmenin arayışı içerisinde olmuştur (Özkan, 2014, pp. 405-407).

2013 yılına gelindiğinde Mısır ordusu darbe girişiminde bulunarak sivil hükümeti devirmiştir. Abdul Fettah Sisi yeni Cumhurbaşkanı olmasının ardından İsrail ilişkilerde yeni bir sayfa açılmış, Müslüman Kardeşler ve onunla bağlantılı olarak kabul edilen Hamas terörist örgüt olarak tanınmıştır (Haaretz, 2013). Sisi'nin Arap Baharı sonrası dönemde iktidara gelmesiyle birlikte İsrail ve Mısır'ın tehdit algıları gittikçe birbirine yaklaşmaktadır. İki ülke arasında hem Müslüman Kardeşler hem de Hamas ve Sina Yarımadası›ndaki radikal gruplara yönelik ortak tehdit algılaması, güvenlik alanında ikili ilişkilerin eşi görülmemiş şekilde gelişmesine (Soliman, 2016) ve ikili ilişkilerde "kuantum sıçraması" (Masr, 2019) yaşanmasına zemin hazırlamıştır. Bu noktada Vaşington, Kahire'ye askeri desteğini devam ettirmiş ve askeri darbeyi kınamamıştır. ABD Dışişleri Bakanı John Kerry ise ordunun demokrasiyi restore ettiğini ifade etmiştir (BBC, 2013). Mısır'ın bölgedeki statükonun yanında yer alması bölgede hem radikalizmin önlenmesi hem de İsrail ile yürütülen barış sürecinin devamlılığı ile ilişkilendirilmektedir (Özdemir, 2018, pp. 115-117).

Türkiye ise Mursi döneminde Mısır ile oldukça yakın bir iş birliği fırsatı bulmuştur. İki

ülke İsrail meselesinden Suriye meselesine kadar birçok konuda ortak bir duruş sergilemiştir. Bunun yanında bölgedeki yönetimlere bir meydan okuma olarak ortaya çıkan Arap Baharı sürecinde Türkiye model ülke olarak ön plana çıkmıştır. Fakat 2013 yılında gerçekleştirilen darbe tüm bu süreçlerin önünü tıkamıştır. Türkiye müttefiki Amerika'dan farklı olarak askeri darbeye oldukça sert tepki göstermiştir. Hatta Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan askeri yönetimi tanımadıklarını ifade ederek darbe rejiminin karşısında durmuştur (Telci, 2014, pp. 176-177).

Bu noktada Vaşington aslında bölgedeki çıkarlarını öncelemiş, Israil ile barış sürecinin devam etmesi için mevcut statükonun devam etmesini tercih etmiş ve bölgede artan aşırılığa karşı bağımsız hareket eden değil kendisiyle iş birliği yapacak bir rejimin varlığını yeğlemiştir (Yegin, Turkey's reaction to the coup in Egypt in comparison with the US and Israel, 2016, s. 416-417). Türkiye ise bölgede ortak bir duruş sergileyebileceği ve model ülke olarak jeopolitik bir atılım gösterebileceği bir aktörü aktörü kaybetmiştir. Vaşington ve Ankara arasındaki söz konusu farklılaşma bu noktada dikkat çekmektedir.

Kıyı-dışı dengelemenin en önemli parametrelerinden bir tanesi ABD'nin artık liberal değerlerin savunucusu olmaktan ziyade kendi çıkarını öncelemesinin gerekliliğidir. Bu bağlamda ABD, Mısır'daki askeri darbeyi normatif ve idealist bir bakış açısı ile ele almamıştır.

İkinci olarak diğer bir önemli parametre ise mevcut statükonun korunmasıdır. Devletlerin annesi olarak tanımlanan Mısır, bölgesel denklemin en önemli aktörlerinden biridir. Mısır'ın bölgesel denklemdeki konumu, bölgedeki ideolojik ve ekonomik gelişmelerden askeri ve politik gelişmelere kadar olayları yönlendirebilme kapasitesinden kaynaklanmaktadır. Bu noktada, Mısır, bölgesel meselelere karşı tutumuyla bölgedeki Arap ülkelerine öncülük ettiği gibi, Mısır'ın iç siyasi ve ekonomik güç yapılanmasındaki değişiklikler de bölgenin dinamiklerini şekillendirebilmektedir (Gerges F. A., 2018). Buradan yola çıkarak Vaşington, bölgedeki diğer aktörleri etkileyebilecek yeni bir paradigma değişimi ve jeopolitik dönüşüm yaşatma potansiyeline sahip sivil bir iktidardan ziyade kıyı-dışı dengeleme stratejisi çerçevesinde statüko ile uyumlu bir rejimin varlığını tercih etmiştir. ABD'nin bu yeni grand stratejisi çerçevesinde Mısır'daki askeri darbeye yaklaşımı, Orta Doğu'daki önemli müttefiklerinden biri olan Türkiye ile arasında gerilime sebep olmuştur.

Suriye Meselesi

Arap Devrimleri sürecinin Suriye'ye sıçraması üzerine ülkede, geniş çaplı barışçıl gösteriler düzenlenmeye başlamıştır. Esed ise bu gösterilere çok sert askeri tedbirler alarak cevap vermiştir. Buna ek olarak, Suriye'nin kendine has toplumsal yapısı ve meselenin uluslararasılaşması diğer bir deyişle bölgesel ve küresel birçok aktörün meseleye dahil olması Suriye'deki Arap Devrimi hareketlerini içinden çıkılamaz bir hale sokmuştur. Bugün hala kanlı iç savaşın

devam ettiği Suriye'de kriz henüz çözülememiştir.

Suriye meselesine ABD daha çok yerel aktörler aracılığıyla dahil olmayı tercih etmiştir. Yukarıda bahsedildiği üzere kıyı-dışı dengelemenin en önemli önceliklerinden bir tanesi ABD'nin rejim değişikliği ve liberal değerlerin yayılması amacıyla geniş kapsamlı müdahalelerden kaçınmasıdır. Bu bağlamda ABD, her ne kadar kimyasal silah kullanımını kırmızı çizgi olarak nitelemesinin ardından Esed rejimi kimyasal silah kullandığında askeri müdahalede bulunma ihtimali artsa da (Mearsheimer, 2014, p. 9), askeri müdahaleden yana olmamıştır. Vaşington, Mısır'da olduğu gibi normatif ve idealist bir bakış açısı ile değil kıyı-dışı dengeleme stratejisi çerçevesinde ulusal çıkarını önceleyen bir bakış açısı ile Suriye'deki meseleye yaklaşmıştır.

Diğer yandan Suriye muhalefetinin bölünmüşlüğü, Esed sonrası Suriye'deki siyasi durumu belirsiz bir hale sokmuştur. Bu durum aslında bölgede statükonun devamlılığı açısından da tehdit teşkil etmektedir. Diğer yandan, bölgesel statükoya en önemli tehditlerin bir diğeri ise, Irak ve Suriye'de kontrol ettiği toprakları birleştirerek yeni bir devlet kurduğunu ilan eden DAESH'in varlığı olmuştur. Kıyı-dışı dengeleme stratejisinin öngörüleri çerçevesinde değerlendirildiğinde bölgede mevcut güç dengesinin korunması ABD'nin bölgedeki çıkarları açısından oldukça hayatidir. Kısacası kıyı-dışı dengeleme stratejisi kapsamında, bölgesel statükoyu tehdit eden Esed sonrası net olmayan siyasi manzara ve DAESH tehdidi gibi faktörler ABD'nin Esed rejimine karşı askeri bir müdahalede bulunmasının önüne geçmiştir. Bölgesel güç dengesini tehdit eden durumlar Beyaz Saray açısından daha öncelikli hale gelmiştir.

Bu noktada Türkiye ise Suriye muhalefetini desteklemiştir. Ankara için DAESH'in ortaya çıkmasının en önemli sebeplerinden bir tanesi bölgedeki istikrarsızlığın mimarı olan Esed rejimin varlığıdır. Dolayısıyla öncelikli olarak bu problemin çözülmesi gerekmektedir.

Kıyı-dışı dengeleme stratejilerine göre bölgede güç dengesinin tehdit eden durumlag rın elimine edilmesi için öncelikli olarak yerel ve bölgesel aktörler askeri, ekonomik ve siyasi olarak desteklenmelidir. Bu adım ile sorunun çözülememesi durumunda ABD kıyı-berisi dengeleme stratejisini tercih etmelidir. Bu öngörü önceki bölümlerde bahsedildiği üzere vekaleten dengeleme olarak tanımlanmıştır. ABD mevcut bölgesel güç konfigürasyonunu tehdit eden DAESH tehdidine bu çerçevede yaklaştığı görülmektedir. Vaşington DAESH'e karşı uluslararası koalisyon kurulmasına önderlik etmesinin yanı sıra vekaleten dengeleme çerçevesinde Suriye'deki yerel aktörlerin arasından YPG'yi silahlandırmış ve siyasi ve diplomatik olarak da aktif bir şekilde desteklemiştir.

Vaşington'un bu hamlesi Ankara'nın bölgedeki kaygılarının giderek artmasına sebep olmuştur. Ankara'ya göre YPG, aynı zamanda Amerika'nın da terör örgütü olarak tanıdığı PKK'nın Suriye koludur. Ankara'nın çekincelerine rağmen ABD, YPG'yi desteklemeye devam etmiş sa-

dece 2019 yılında YPG'ye 1,4 milyar $ askeri yardımda bulunmuştur (CNN, 2019). 2015-2019 yılları arasında ise ABD, YPG'ye 20.000'den fazla tır ve yüzlerce uçak, toplamda 110.000 kişilik bir orduyu teçhizatlandıracak kapasitede, askeri yardımda bulunmuştur (AL-MONITOR, 2019). Bu noktada Beyaz Saray, Ankara'nın güvenlik kaygılarını dikkate almamıştır.

YPG'nin silahlandırılması Ankara'nın önceliklerini değiştirmiştir. PKK ile bağlantılı olan bir örgütün Suriye'nin kuzeyinde otonom bir güç olarak yükselmesi, son dönemde PKK'nın Türkiye'deki yapılanması ile ciddi bir mücadele veren Ankara tarafından toprak bütünlüğüne ve ulusal egemenliğine bir tehdit olarak algılanmıştır. Ulusal güvenliğine, direk tehdit teşkil eden PYD/YPG terör örgütünün ciddi oranda silahlandırılması ve Suriye'de önemli bir aktör haline getirmesi Ankara'nın tehdit algılamasını en üst seviyeye çıkarmıştır. Türkiye'nin dış politikada en önemli gündem maddesi Suriye'nin kuzeyindeki PYD/YPG varlığı olmuştur. Ankara ve Vaşington arasındaki tehdit algılamaları ve öncelikler arasındaki farklılaşma aşikâr hale gelmiştir. ABD için en önemli tehdit DAESH iken, Türkiye için en önemli tehdit PYD/YPG'nin varlığı olmuştur (Ertem & Karadeniz, 2019, p. 23).

Türkiye, terör örgütü YPG'nin kontrolü altında tuttuğu Afrin'e Zeytin Dalı operasyonunu gerçekleştirmiş, DAESH tehdidinin elimine edilmesinin ardından ise Barış Pınarı Harekatı'nı gerçekleştirerek sınır güvenliğini sağlamayı amaçlamıştır.

Ankara'nın müdahalesi güvenlik kaygılarının ciddiyetini göstermek açısından önemlidir. Tehdidin elimine edilmesi ve Ankara'nın söz konusu müdahaleye başlamasının akabinde Trump Suriye'nin kuzeyinden ABD askerlerinin çekilmesi talimatını vermiştir (Feaver & Inboden, 2019). Kıyı-dışı dengeleme stratejisinin ABD'nin askeri varlığını azaltma öngörüsü kapsamında Suriye'nin kuzeyinden ABD askerleri büyük oranda çekilmiştir.

Sonuç ve Değerlendirme

Dünyanın çeşitli bölgelerinde istikrarsızlıkların artması, Çin'in ekonomik bir güç olarak yükselişi, Avrupa başta olmak üzere çeşitli bölgelerde neo-milliyetçi akımların güçlenmesi ve nihai olarak çok kutuplu bir dünya düzeni arayışının yükselen güçler tarafından dile getirilmesi Soğuk Savaş'ın ardından dünya düzeninde hegemon bir güç olarak ortaya çıkan ABD'nin konumunun sorgulanmasını beraberinde getirmiştir. 21. yüzyıl ile birlikte tehditlerin çeşitlenmesi, başarısız devletlerin bölgelerinde oluşturduğu güç boşlukları, alternatif güç merkezlerinin yükselişi, terörizm ve ekonomik kriz ABD'nin "dünyanın jandarması" rolünü gözden geçirmesini gerekli kılmıştır. Bu minvalde, Vashington, ulusal çıkarlarını maksimize etmek ve güç dengesindeki pozisyonunu korumak için mevcut dünya düzeninin yeni normallerini gözeterek grand stratejisinde değişikliğe gitmiş ve "kıyı-dışı dengeleme" (off-shore balancing) stratejisini benimsemiştir. Obama döneminde başlayan bu yönelim

Trump ile birlikte yeni bir safhaya geçmiştir. Obama ABD'nin özellikle askeri olarak varlığını azaltmaya çalışırken, ekonomik olarak ABD'nin Asya bölgesindeki varlığını "Asya Pivot" stratejisi kapsamında güçlendirmenin arayışı içindeydi. Fakat Trump dönemi ile birlikte hem askeri hem ekonomik olarak kıyı-dışı dengeleme stratejisine geçildiği görülmektedir. Diğer bir deyişle ABD, Çin'i dengelemek için Asya'daki pivot ülkeleri güçlendirmeyi değil kendisini güçlü kılacak adımları atmayı tercih etmiştir.

ABD'nin bu yeni stratejisi, Türkiye gibi geleneksel müttefikleri ile ilişkilerinde gerilim yaşamasını beraberinde getirmiştir. ABD'nin kıyı-dışı dengeleme stratejisi çerçevesinde geyliştirmiş olduğu Mısır ve Suriye politikası Türkiye'nin yaklaşımları ile uyuşmamaktadır. İki ülkenin çıkar ve önceliklerden sonra tehdit algılamaları da giderek farklılaşmaktadır. Üsktünlük grand stratejisi Türkiye'nin sahip olduğu jeopolitik konum sebebiyle Türkiye'yi ABD için oldukça önemli bir müttefik haline getirirken, kıyı-dışı dengeleme stratejisi Türkiye'nin göreceli önemini azaltmaktadır. Türkiye bölgesel bir aktör olarak ABD'nin kıyı-dışı dengeleme stratejisi çerçevesinde ABD tarafından desteklenebilecek bir pozisyonda politikalarını geliştirebilir. Ancak bu durumda tıpkı Birinci ve İkinci Körfez Savaşı'nda olduğu gibi kendi önceliklerini bölgeye yansıtmaktan mahrum kalmasının yanı sıra hep bir "tuzağa çekilme" (entrapment) şüphesini taşıyacaktır. Diğer yandan ise ABD, Türkiye ile öncelikleri uyuşmadığı zaman diğer aktörler ile iş birliğini geliştirmektedir. Bu durumda ise Ankara'nın dış politika yapıcıları "vazgeçilme" (abondenment) ikilemi ile karşı karşıya kalmaktadır (Güvenç & Özel, 2012). Türkiye bu şüphe ve ikilem denkleminden kendini kurtarmak için bağımsız bir dış politika anlayışını öncelemektedir.

Bununla bağlantılı olarak gittikçe istikrarsızlaşan bölgede hava savunma ihtiyacını gidermek isteyen Türkiye, batılı başkentlerden kendi gerekliliklerini karşılayacak bir teklif alamamıştır. Bunun üzerine alternatifleri göz önünde bulunduran Ankara, Rusya'dan S-400 hava savunma sistemini almıştır. Türkiye'nin bu sistemi almasının ardından, bu sistemin NATO Savunma Konsepti ile uyuşmayacağı gerekçesi ile Senato'nun S-400'lerin alınması durumunda Türkiye'ye F-35 sevkiyatının durdurulması talebi Trump tarafından imzalanmıştır (Ertem & Karadeniz, 2019, p. 27). Kıyı-dışı dengeleme stratejisi perspektifinden değerlendirildiğinde Türkiye'nin her iki sistemi edinmesi, Ankara'yı hem Akdeniz hem de Orta Doğu'da diğer aktörlere nazaran önemli bir pozisyona taşıyacaktır. Dolayısıyla F-35'lerin tesliminin durdurulmasıyla ilgili olarak Türkiye'nin S-400 Hava Savunma Sistemi'ne sahip olmasının dışında bölgede güç dengesini Türkiye lehine değiştirecek söz konusu faktörlerin de göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

Sonuç olarak Türkiye ile ABD arasındaki uyuşmazlık gittikçe derinleşmektedir. Bu uyuşmazlık bölgesel dinamikler tarafından tetiklendiği gibi, sistemsel faktörler, yeni küresel yö-

nelimler ve jeopolitik dönüşümlerden de etkilenmektedir.

Kaynakça

Amadeo, K. (2020, 01 03). *The balance*. 01 05, 2020 tarihinde https://www.thebalance.com/u-s-debt-to-china-how-much-does-it-own-3306355 adresinden alındı

Ashford, E. (2018). Unbalanced: rethinking America's commitment to the Middle East. *Strategic Studies Quarterly, 12*(1), 127-148.

Al-Monitor. (2019, 10 02). 01 05, 2020 tarihinde https://www.al-monitor.com/pulse/originals/2019/10/turkey-united-states-syria-will-washington-disarm-ypg.html adresinden alındı

BBC. (2013, 08 01). 01 05, 2020 tarihinde https://www.bbc.com/news/world-middle-east-23543744 adresinden alındı.

Brands, H. (2015c). *The limits of offshore balancing.* Strategic Studies Institute and U.S. Army War College Press.

Brands, H. (2015a). Fools rush out? the flawed logic of offshore balancing. *The Washington Quarterly, 38*(2), 7-28.

Brands, H. (2017). Barack Obama and the dilemmas of American Grand Strategy. *The Washington Quarterly, 39*(4), 101-125.

Brands, H. (2015, 08 30). *Retrenchment chic: the dangers of offshore balancing.* 01 06, 2020 tarihinde Foreign Policy Research Institute: https://www.fpri.org/article/2015/08/retrenchment-chic-the-dangers-of-offshore-balancing/ adresinden alındı.

Clarke, M., & Ricketts, A. (2017). Did Obama have a grand strategy? *The Journal of Strategic Studies, 40*(1-2), 295-324.

CNN. (2019, 08 10). 01 05, 2020 tarihinde https://edition.cnn.com/2019/10/08/politics/donald-trump-kurd-military-aid-syria-fact-check/index.html adresinden alındı.

Clarke, M., & Ricketts, A. (2017). Did Obama have a grand strategy? *The Journal of Strategic Studies, 40*(1-2), 295-324.

Congressional Research Service. (2019b, 04 18). *U.S. war costs, casualties, and personnel levels since 9/11.* Retrieved 01 05, 2020, from https://fas.org/sgp/crs/natsec/IF11182.pdf

Congressional Research Service. (2019a, 06 25). *China's economic rise: history, trends, challenges, and implications for the United States.* Retrieved 01 05, 2020, from https://fas.org/sgp/crs/row/RL33534.pdf.

Daalder, I. H., & Lindsay, J. M. (2003). The Bush revolution: the remaking of America's foreign policy. F. I. Greenstein içinde, *The George W. Bush Presidency: An Early Assessment* (s. 100-138). Maryland: Johns Hopkins University Press.

Dueck, C. (2015b). *The Obama doctrine: American Grand Strategy Today.* Oxford: Oxford University Press.

Dueck, C. (2006a). *Reluctant crusaders: power, culture, and change in American Grand Strategy.* New Jersey: Princeton University Press.

Döner, F. N. (2019). Trump's wisdom for the international political economy: A Way to Collective Carnage? *Perception, 24*(1), 105-132.

Ertem, H. S., & Karadeniz, R. F. (2019). Lost in translation: a system-level analysis of the Turkish-U.S. Alliance under the Obama and Trump Administrations. *Perceptions, 24*(1), 7-39.

Euromonitor International. (2014). *China overtakes the US as the world's largest economy: impact on industries and consumers worldwide.* Retrieved 01 05, 2020, from https://www.iimk.ac.in/libportal/reports/China-Overtakes-US-Worlds-Largest-Economy-White-Paper-Euromonitor-Report.pdf

Feaver, P., & Inboden, W. (2019, 11 04). *The realists are wrong about Syria.* 01 09, 2020 tarihinde Foreign Policy: https://foreignpolicy.com/2019/11/04/the-realists-are-wrong-about-syria/ adresinden alındı

Fuller, G. E. (2008). *The new Turkish republic: Turkey as a pivotal state in the Muslim World.* Washington: United States Institute of Peace Press.

Güvenç, S., & Özel, S. (2012). NATO and Turkey in the post-cold war world: between abandonment and entrapment. *Southeast European and Black Sea Studies, 12*(4), 533-553.

Gerges, F. A. (2018). *Making the Arab world: Nasser, Qutb, and the Clash That Shaped the Middle East.* Princeton: Princeton University Press.

Gerges, F. A. (2012). *Obama and the Middle East: the end of America's moment?* New York: St. Martin's Publishing.

Haaretz. (2013). 12 20, 2019) tarihinde https://www.haaretz.com/.premium-egypt-israel-ties-getting-stronger-1.5330762, adresinden alındı

Mearsheimer, J. J. (2016, 11 26). *Donald Trump should embrace a realist foreign policy.* Retrieved 12 19, 2019, from The National Interest: https://nationalinterest.org/feature/donald-trump-should-embrace-realist-foreign-policy-18502

Mearsheimer, J. J. (2018). *The great delusion: liberal dreams and international realities.* New Haven and London: Yale University Press.

Macias, A. (2019, 11 20). *CNBC*. Retrieved 01 05, 2020, from https://www.cnbc.com/2019/11/20/us-spent-6point4-trillion-on-middle-east-wars-since-2001-study.html

Layne, C. (2009). America's Middle East grand strategy after Iraq: the moment for offshore balancing has arrived. *Review of International Studies, 35*, 5-25.

Mearsheimer, J. J. (2011). Imperial by design. *The National Interest*(111), 16-34.

Layne, C. (2009). America's Middle East grand strategy after Iraq: the moment for offshore balancing has arrived. *International Studies, 35*(1), 5-25.

Hinnebusch, R. (Spring 2007). The American invasion of Iraq: causes and consequences. *Perceptions, 12*, 9-27.

Hinnebusch, R. (2007, January). The US invasion of Iraq: explanations and implications. *Critique Critical Middle Eastern Studies, 16*(3), 209-228.

Löfflman, G. (2019, Spring-Summer). The Obama doctrine and military intervention. *Perceptions , 24*(1), 59-82.

Özdemir, Ç. (2018). *Amerikan Grand Stratejisi: Obama'nın orta doğu mirası.* İstanbul: SETA.

Khan, M. K., & Amin, F. (2014). Re-balancing Asia-Pacific: an analysis. *Margella Papers*, 84-114.

PwC. (2017, 02). *The long view: how will the global economic order change by 2050?* Retrieved 01 05, 2020, from https://www.pwc.com/gx/en/world-2050/assets/pwc-world-in-2050-summary-report-feb-2017.pdf

PwC. (2015, 02). *The World in 2050: Will the shift in global economic power continue?* 01 05, 2020 tarihinde https://www.pwc.com/gx/en/issues/the-economy/assets/world-in-2050-february-2015.pdf adresinden alındı

Layne, C. (2012, 01 27). *The (Almost) Triumph of offshore balancing.* Retrieved 01 05, 2020, from The National Interest: https://nationalinterest.org/commentary/almost-triumph-offshore-balancing-6405

Mearsheimer, , J. J., & Walt, S. M. (2016, 06 13). *The case for offshore balancing.* Retrieved 12 16, 2019, from Foreign Affairs: https://www.foreignaffairs.com/articles/united-states/2016-06-13/case-offshore-balancing

Nexon, D. H. (2009). The balance of power in the balance. *World Politics, 61*(2), 330-359.

Mearsheimer, J. J. (2014). America unhinged. *Center for the National Interest*(129), 9-30.

Walt, S. M. (2018). US grand strategy after the Cold War: can realism explain it? Should realism guide it? *International Relations, 32*(1), 3-22.

Löfflman, G. (2019). The Obama doctrine and military ıntervention. *Perceptions, 24*(1), 59-82.

Özkan, M. (2014). Mısır dış politikası nasıl analiz edilmeli? yöntem, soru(n)lar ve açmazlar. In M. A. Kemal İnat, *Ortadoğu Yıllığı 2013* (pp. 391-415). İstanbul: Açılım Kitap.

Soliman, M. (2016). *Sisi's new approach to Egypt-Israel relations.* Retrieved 12 21, 2019, from The Washington Institute: http://www.washingtoninstitute.org/fikraforum/view/sisis-new-approach-to-egypt-israel-relations

Masr, M. (2019). Retrieved 12 21, 2019, from The 'quantum leap' in Egypt-Israel relations, October 9, 2019, https://madamasr.com/en/2019/10/09/feature/politics/the-quantum-leap-in-egypt-israel-relations/

Telci, İ. N. (2014). Mısır. In M. A. Kemal İnat, *Orta doğu yıllığı 2013* (pp. 163-193). İstanbul: Açılım Kitap.

Kontos, M. (2017). US Middle East strategy under president Trump's isolationist foreign policy. *Eastern Mediterranean Policy Note*(14), 1-7.

Service, C. R. (2019, 06 25). *China's economic rise: history, trends, challenges, and ımplications for the United States.* 01 05, 2020

tarihinde https://fas.org/sgp/crs/row/RL33534.pdf adresinden alındı

Sloan, E. (2003). Beyond primacy American Grand Strategy in the post-september 11 era. *International Journal, 58*(2), 303–319.

Service, C. R. (2019, 04 18). *U.S. war costs, casualties, and personnel levels since 9/11*. 01 05, 2020 tarihinde https://fas.org/sgp/crs/natsec/IF11182.pdf adresinden alındı

Sloan, E. (2003). Beyond primacy American Grand Strategy in the Post-September 11 era. *International Journal, 58*(2), 303–319.

Walt, S. M. (2011b, 11 02). *Offshore balancing: an idea whose time has come.* Retrieved 01 05, 2020, from Foreign Policy: https://foreignpolicy.com/2011/11/02/offshore-balancing-an-idea-whose-time-has-come/

Walt, S. M. (2011a, 12 1). *A bandwagon for offshore balancing?* Retrieved 01 05, 2020, from Foreign Policy: https://foreignpolicy.com/2011/12/01/a-bandwagon-for-offshore-balancing/

Walt, S. M. (2011c, 10 25). *The end of the American era.* Retrieved 01 06, 2020, from The National Interest: https://nationalinterest.org/article/the-end-the-american-era-6037

Walt, S. (2011b, 11 2). *Offshore balancing: An idea whose time has come.* Retrieved 01 05, 2020, from Foreign Policy: https://foreignpolicy.com/2011/11/02/offshore-balancing-an-idea-whose-time-has-come/

Walt, S. (2011a, 12 1). *A bandwagon for offshore balancing?* Retrieved 01 05, 2020, from Foreign Policy: https://foreignpolicy.com/2011/12/01/a-bandwagon-for-offshore-balancing/

White House. (2017, 01 20). 01 07, 2020 tarihinde https://www.whitehouse.gov/briefings-statements/the-inaugural-address/ adresinden alındı

Yegin, M. (2016). Turkey's reaction to the coup in Egypt in comparison with the US and Israel. *Journal of Balkan and Near Eastern Studies, 18*(4), 407-421.

Neoliberalizm Karşıtı Toplumsal Hareketler: Sarı Yelekliler Hareketi

Melisa Doğan*, Kamile Üstün Özden**

Öz: 2008 yılında yaşanan küresel ekonomik kriz dünya çapında sistemsel bir başarısızlık algısı oluşturmuş ve ekonomik, siyasal ve sosyal alanlarda tepkilere yol açmıştır. Bu tepkiler kısa sürede birçok ülkede kitlesel protestolara dönüşmüş ve küresel etkileşimin de rolüyle hızla yayılmıştır. Kitlesel protestolar her ne kadar farklı parametrelerden kaynaklansa da çıkış noktaları benzerdir. Bu çalışmada kitlesel protestoların ortak sebebi olarak neoliberal değerlerle inşa edilmiş ekonomik sistemlerin başarısızlığı gösterilmektedir. Dünya çapında varlık gösteren sistem karşıtı eylemler şu ana kadar hatrı sayılır değişim ve dönüşüme imza atmamış olsa da ses getirmeye devam etmektedir. Çalışmada bu kitlesel eylemlerin toplumların siyasi kültürlerini dönüştürebilme potansiyeli üzerinde durulmakta ve 17 Kasım 2018'de Fransa'da başlayan Sarı Yelekliler (Gilets Jaunes/ Yellow Vests) hareketi örnek olarak incelenmektedir. Sarı Yelekliler hareketi birinci yılını doldurması ve halen devam etmesi nedeniyle üzerinde durulması gereken önemli bir olaydır. Fransa'daki bu protestolar her ne kadar benzin fiyatlarına yapılan zamdan sonra başlatılmış olsa da temelinde hükümetlerin yürüttüğü politikalara yönelik bir memnuniyetsizlik yatmaktadır. Sarı Yelekliler hareketi, farklı siyasal ideolojilere sahip olan Fransız toplumunda ortak söylemler yaratmış ve özellikle milliyetçi söylemlere olan yönelimi artırmıştır. Sosyal medya aracılığıyla "La France en Colére (Öfkeli Fransa)" sloganı ile organize olan bu eylemler, belli bir lider olmadan devam etmekte ve ülkenin sosyo-ekonomik yapısında önemli değişikliklere sebep olmaktadır. Bu çalışma, neoliberalizmin küreselleşme sürecinden ve bu sürecin sebep olduğu sorunlardan yola çıkarak toplumsal hareket olgusuna ampirik açıdan bakmaktadır. Ayrıca sistem karşıtlığı ile başlayan kitlesel eylemlerin aşırı sağın yükselişine ve milliyetçi söylemlerin artışına neden olduğu sonucuna ulaşılarak neoliberalizm teorisi eleştirilmektedir. Bu argümanlar Sarı Yelekliler hareketi örneğiyle kuvvetlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Küreselleşme, Neoliberalizm Eleştirisi, Kitlesel Protestolar, Fransa, Sarı Yelekliler.

* İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Uluslararası İlişkiler, Yüksek Lisans Programı. İletişim: dgn.melissa@gmail.com

** Helsinki Üniversitesi, Siyasi Tarih, Yüksek Lisans Programı. İletişim: kamile.ustun@gmail.com

Giriş

Soğuk Savaşın son bulmasıyla uluslararası sistemde kapitalizm, komünizme karşı göreceli bir üstünlük elde etmiş ve buna paralel olarak küreselleşme hareketi ivme kazanmıştır. Küreselleşmenin hızla yayılması ile neoliberal değerler küresel düzeyde kabul görmüş ve ulusların etkileşimi artmıştır. Ancak neoliberalizm uygulamada farklı sistemler oluşturduğu için her topluma ve toplumun farklı kesimlerine aynı refahı getirmemiştir. Neoliberal ekonomik sistemin kendi dinamiklerinden kaynaklanan ekonomik, siyasal ve toplumsal sorunlar halklar nezdinde memnuniyetsizliğe yol açmış ve kitlesel protestolar patlak vermiştir. Küresel sistemin de etkisiyle yerel düzeydeki meseleler kısa sürede dünya çapında yayılmış ve uluslararası sistemi etkilemiştir.

Toplumsal hareketler yeni bir olgu olmamakla birlikte son yıllarda giderek artan bir öneme haiz olmuştur. Amerika'dan, Asya, Avrupa ve Afrika kıtalarına varan birçok coğrafyada kitleler toplumdaki gelir adaletsizliğine, yetersiz sosyal politikalara, yaşam kalitesindeki düşme eğilimine başkaldırmış ve siyasal hak ve özgürlük taleplerinde bulunmuşlardır. Toplumların tepkileri kimi zaman pasif eylemler biçiminde tezahür etmiş, kimi zaman da hükümetleri şiddet kullanmaya sevk eden sertlikte olmuştur.

Bu eylemler sonucunda özellikle siyasal kültürlerde kontrol edilmesi zor olan dönüşümlerin ortaya çıkması kuvvetle muhtemeldir. Toplumu mevcut statüden memnun olanlar ve olmayanlar olarak ikiye ayıran bu hareketler, zamanla aşırı solu güçlendirebileceği gibi; hali hazırda milliyetçi söylemler temelinde aşırı sağın yükselişe geçmesine de zemin hazırlamıştır.

Kasım 2018'de Fransa'da ortaya çıkan Sarı Yelekliler (Gilets Jaunes/ Yellow Vests) hareketi dünya kamuoyunu etkileyen ve ekonomi temelli ortaya çıkan halk hareketlerinin en güncel örneklerinden birini teşkil etmektedir. 2008 Ekonomik Krizinin sebep olduğu zararların giderilmesi için güçlendirilen neoliberal politikalar toplumun gelir seviyesinde büyük farklar yaratırken halkın yaşam kalitesi düşmeye başlamış ve bu durum ciddi tepkilerle karşılaşmıştır. Sarı Yelekliler hareketi her ne kadar benzin fiyatlarına yapılan zamdan sonra başlatılmış olsa da temelinde hükümetin yürüttüğü sosyal ve ekonomik politikalardan memnuniyetsizlik yatmaktadır.

Neoliberalizme yöneltilen eleştirileri toplumsal hareketler bağlamında ele alan bu çalışmanın amacı postmodern çağda kitlesel eylemlerin sebep olabileceği sosyo-ekonomik sonuçları incelemektir. Bu doğrultuda ilk olarak neoliberalizme karşıt argümanlara yer verilecektir. Devamında ise Sarı Yelekliler hareketinin süreç analizi yapılarak hükümetin neoliberal politikalarını değiştirebilme potansiyelinin olup olmadığı tartışılacaktır. Aynı zamanda hareketin sebep olduğu/olabileceği ideolojik dönüşümler ele alınacaktır.

Neoliberalizme Yönelik Eleştiriler

Neoliberalizm muğlak tanımlamalara sahip olmakla birlikte temelde serbest piyasa ekonomisini tanımlamak için yaygın olarak kullanılan bir kavramdır. Neoliberal sistemde ekonomi politikaları serbest piyasaları içermekte ve ayrıca özelleştirme, fiyat düzenlemelerinin azaltılması, devletin küçültülmesi ve esnek iş gücü piyasaları ön plana çıkmaktadır. Neoliberalizm kavramının ortaya çıkışı IMF ve diğer kurumların serbest piyasa yaklaşımı olan Washington Konsensüsü'yle bağlantılıdır. Washington Konsensüsü 1989'da John Williamson tarafından belirtilen ilkelere dayanmaktadır. Bu ilkelere göre düşük devlet borçlanması, ticaretin serbestleştirilmesi, rekabetçi döviz kurları ve faiz oranlarının piyasa tarafından belirlenmesi esastır. Bu bağlamda neoliberalizm**,** ekonomik faktörlerin kontrolünü kamu sektöründen özel sektöre devreden bir sosyo-ekonomik politika modelidir.

Neoliberalizmin felsefi temellerini Friedrich von Hayek 'Road the Serfdom (1944)' ve Milton Friendman 'Kapitalism and Freedom (1962)' kitabı ile atmıştır. Hayek devletin iktisadi hayattaki müdahalelerinin bir nevi köleliği beraberinde getireceğini savunarak devlet müdahalesinin serbest piyasada en aza indirgenmesini önermiştir. Friedman ise özgürlüklerin ancak kapitalist bir düzende yeşerebileceğini vurgulayarak bireyselciği ön plana çıkarmıştır (Birch & Mykhnenko, 2010).

Neoliberalizm, Batı dünyasında hem Sovyet türü merkezi devletçi planlamaya hem de Keynesyen yaklaşıma karşı 'karşı devrim' niteliğinde ortaya çıkmış ve ideolojik bir zaferle hızla küresel düzeyde yayılmıştır. Bu karşı devrim devletin toplumdaki konumunu dönüştürmüş ve en nihayetinde devletin bireyle olan ilişkisinde bireyin vatandaşlık statüsünü tüketici statüsüne taşımıştır. Neoliberalizme yönelik eleştiriler özellikle sağlık ve eğitim gibi alanlarda serbest piyasaların kullanımıyla ilgilidir. Vatandaşların temel bir hakkı olarak görülen eğitim ve sağlık alanındaki hizmetler iktisadi bir faaliyet olarak görülmüş ve burada da arz-talep kanunları devreye girmiştir. Vatandaşlar her türlü temel hak olarak talep ettiği hizmetin maliyetine katlanmak durumunda kalmıştır. Bu alanların kar motivasyonuna tabi olmaması gerektiği ve toplumsal olanın toplumsal kalması yönünde bir talep doğmuştur.

1970 yılından itibaren ekonomik sistemlerde devlet müdahalesi azalmış ve neoliberal değerler ekseninde şekillenen ekonomi modeli siyasi bir projeye dönüşmüştür. 1971'de Bretton Woods sisteminin çöküşüyle piyasalarda yeni serbest dalgalanmalar ve uluslararası sermaye akımları başlamıştır. Her ne kadar neoliberal ekonomi politikalarının dünyaya yayılması düzensiz olsa da, her ülke farklı ekonomik politikalara değişen seviyelerde ideolojik ve politik olarak tanıklık etmiştir.

Küresel olarak etkisini 1989 sonrası dönemde artırmış olan neoliberal politikalar, hem servet hem de gelir bakımından eşitsizliği artırmış ve emek piyasası yüksek enflasyonla

aynı oranda değerlenmediğinden fakirleşme görülmüştür. Neoliberalizm dünyadaki seçkin gruplarda gücü ve zenginliği yoğunlaştırmış, özellikle ülke içindeki mali çıkarlardan yararlanıp uluslararası bir hegemonya kurulmasına sebebiyet vermiştir. Bu nedenle, küreselleşme ve emperyalizm neoliberalizmden bağımsız olarak değerlendirilemez. Uluslararası dış baskı tarafından dayatılan sosyal, ekonomik ve politik dönüşümler her bir ülke içerisinde farklı koalisyonlara neden olmuş ve genellikle bu birlikteliklerin taraflarını önde gelen sanayiciler, tüccarlar ve ihracatçılar, medya baronları, büyük toprak sahipleri, yerel siyasi şefler, kamu hizmetinde ve ordunun üst kademelerinde bulunanlar oluşturmuştur. Bu kesimler kendi çıkarları doğrultusunda hareket etmekte ve devlet müdahalesinin önüne geçmeye çabalamaktadır. Bu girişimler finansmanın rakipsiz bir etki kazanmasına yol açmış ve siyasi spektrum sağa doğru kaymıştır. Böyle bir ortamda sol partilerin, kitle örgütlerin ve sendikaların etki alanı sınırlanmıştır (Johnston & Saad-Filho, 2005).

Neoliberal sistemin elit kesimleri zenginleştirmesi ve işçileri fakirleştirmesinin yanı sıra çevre üzerindeki etkisi, sosyal uyum ve kişisel memnuniyetsizlik gibi yaşam kalitesini etkileyen faktörler üzerinde de büyük bir paya sahiptir. Birçok ekonomi felsefesi gibi neoliberalizm de kişi başına düşen GSYİH gibi ölçülebilen çeşitli verileri benimseyip, yaşam kalitesini etkileyen daha geniş ve somut olmayan faktörleri göz ardı etme eğilimindedir. Devlet müdahalesinin azaltılmasından dolayı endüstriyel üretim yapılırken çevreyi tahrip eden eylemlerin yasal olarak kontrol edilmesi zorlaşmıştır. Küresel bir sorun haline dönüşen çevresel tahripler birçok ülkede kitleleri harekete geçirmiş ve otoriteye karşı yapılan eylemler hızla yayılmıştır.

Ekonomik Kriz ve Neoliberalizm İlişkisi

Sanayileşmeyle birlikte küresel düzeyde kabul görmüş serbest piyasa ekonomisi tarihte birçok ekonomik krize neden olmuş ve bu krizler telafisi zor toplumsal, siyasal ve ekonomik hasarlara yol açmıştır. Kriz dönemlerinde ve sonrasında kitleler otoriteye karşı tepkilerini kitlesel eylemler yoluyla ortaya koymuş ve küresel uluslararası sistemde krizlerle beraber toplumsal hareketler de birçok ülkeye yayılmıştır. Ekonomik krizler böylece toplumsal hareketleri tetiklemiş ve faklı gruplardan insanlar ortak bir paydada buluşmuştur. Ekonomik kriz, Tabar ve Tokatlıoğlu'na göre; en küçük iktisadi birimden (firma), en büyük iktisadi birime (devlet) doğru iç ve dış borçların, işsizliğin arttığı, fiyatların bazen yükseldiği bazen de düştüğü, üretimin artıp azaldığı ve halkın genellikle siyasi iktidarlara olan güveninin sarsıldığı bir dönemdir (2018: 29).

Kapitalizmin tarihinde yer alan 1929-1939 Büyük Buhranı, 1973 OPEC Petrol Krizi, 1997 Asya Krizi, 2001-2002 Arjantin Ekonomik Krizi ve 2007-2008 Ekonomik Krizi kendiliğinden ortaya çıkmamış, bir ideoloji etrafında uygulanan politikaların sonucunda gelişmişlerdir. 2008 Krizi de neoliberal küreselleşme anlayışının bir sonucu olarak belirtilen süreçte uygu-

lanan politikaların bir ürünüdür. Ayrıca kriz, kendisinden öncekilerden farklı şekilde, neoliberal ekonomi politikalarının hakim olduğu dönemde finansallaşmanın bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır (Güler, 2013).

Neoliberal ekonomi politikalarının amacı sermaye birikiminin hızını artırmak ve birikimde sürekliliği sağlamaktır. Bu amaçlar doğrultusunda piyasalardaki rekabet küresel bir boyuta ulaşmış, serbest piyasalar geliştirilmiş, devletin ekonomi içerisindeki rolü azalmış ve kuralsızlaşma yaygınlaşmıştır. Bu eksende neoliberal ekonomi politikaları, tüm kolektif kazanımları sermaye sınıfı lehine değiştirmeyi hedefleyen, kamu mallarını özelleştiren, devlet harcamalarını karları sübvanse etmekle sınırlayan, ulusal düzenlemeleri zayıflatan ve uluslararası ticaretin önündeki tüm engelleri kaldırarak küresel rekabeti şiddetlendiren bir anlayışı simgelemektedir (Dumenıl & Levy, 2008: 26-27).

Neoliberal ekonomi politikaları küresel çapta gelir eşitsizliğinin artmasına, ekolojik yıkımlara ve siyasal istikrarsızlıklara neden olup kitleleri harekete geçirmiştir. Küreselleşme olumlu bir gelişme olarak imlense de beraberinde yoksullaşma, sosyal hak kayıpları ve büyüyen bir işsizlik de getirmiştir. Milyonlarca insanın göçmen ve mülteci konumunda olması ve düzensiz ve güvencesiz çalışma koşulları da küresel ölçekte tepkilerin doğmasına yol açmıştır (Çetinkaya, 2014). Tarihteki birçok geniş çaplı toplumsal hareketler ekonomik nedenlerden dolayı patlak vermiş ve krizler genel memnuniyetsizliğin kitlesel eylemlere dönüşmesini sağlayan itici kuvvet olmuştur. Bu bağlamda toplumsal hareketlerin temel parametrelerini anlamak için mevcut ekonomik durumu ve ideolojik değerleri incelemek gerekmektedir.

Toplumsal Hareketler

Toplumsal hareketler genel anlamıyla elitlere, otoritelere ve kültürel kodlara karşı geliştirilen, ortak hedefler ve dayanışma unsurlarını barındıran kolektif eylemlerdir (Demiroğlu, 2014). Klasik anlamda toplumsal hareket kavramı milliyetçi hareketleri içermekle birlikte daha çok sınıf çatışması etrafında örgütlenen işçi sınıfı hareketine işaret etmek üzere kullanılmaktadır. Özellikle ekonomik krizin yarattığı olumsuz sonuçlara karşı başlayan isyan hareketleri 'eski' toplumsal haraketler olarak adlandırılmaktadır. 1960'ların sonlarında doğmaya başlayan ve 1970'lerin ortalarından itibaren çeşitlenen direniş ve mücadelelerle birlikte toplumsal hareketler arasında eski ve yeni ayrımı tartışılmaya başlanan bir konu olmuştur. Yeni toplumsal hareket ibaresi genellikle çevre, ekoloji, insan hakları, feminizm, barış gibi temalar etrafında şekillenen mücadeleler için kullanılmaktadır (Özen, 2015).

Toplumsal hareketler yazınında 1968, 1989 ve 2008 yılları çeşitli ülkelere hızla yayılan protesto dalgalarının başlangıcını gösteren özel tarihler olmuştur. 2008 Ekonomik Krizi sadece kapitalist sistemin yaşadığı kırılmaları değil, aynı zamanda dünya çapında birbirini

tetikleyen toplumsal hareketlerin de yeni bir dönemini simgelemektedir. Neoliberal sisteme tepki gösteren işsizler ve güvencesiz çalışanlar, öğrenciler, kentsel dönüşüm karşıtları, göçmenler ve mülteciler taleplerini sokağa çıkarak kitlesel protestolar yoluyla ifade etme yoluna gitmektedirler. Dünyanın birçok ülkesinde kitleler iktisadi ve siyasal sisteme karşı çıkmakta, politik hürriyet ve temsiliyete sahip olmayı ve farklı kimliklerinin tanınmasını talep etmektedirler. Daha önceleri farklı alanlarda ve örgütlerle mücadele ederek kompartmanlaşmış sınıf, kadın ve çevre hareketleri yeni toplumsal hareketlerle bir arada mücadele etmeye başlamaktadırlar. ABD'de özel sektörün kalbi olarak nitelendirilen Wall Street'ten tetiklenen krize paralel olarak başlayan işgal hareketleri, krizin en çok sarstığı Güney Avrupa ülkelerinde kitlesel eylemlere dönüşmüştür. Kapitalizme ve kemer sıkma politikalarına karşı olarak başlayan hareketler, dünyanın dört bir yanında güçlenerek farklı eylem formlarında kendini göstermektedir.

Bir sosyal patlama şeklinde gelişen ve yaygınlaşan isyanlar ve işgal eylemlerinin daha da yaygın bir şekilde devam edeceğini tahmin edebiliriz. Ancak bu isyanların birçok ülkede gelişmekte olan muhalefet dinamikleri ile beraber belli bir programa sahip bir politik muhteva edinip edinmeyeceğini öngörmek zordur. 2019 yılında kitlesel eylemler küresel boyutta zirve seviyeye ulaşmış ve hızla diğer ülkelere yayılmıştır. Lübnan, İspanya, Şili ve Bolivya gibi farklı coğrafyalarda meydana gelen kitlesel protestolar, farklı nedenler, yöntemler ve hedeflerle patlak vermiştir[1]. Ancak eylemleri birbirine bağlayan bazı ortak temalar keşfedilmiştir. Farklı grupların bir araya gelip eylemleri yaymasındaki nedenlerden biri gelir eşitsizliği olmuştur. Neoliberal sistemde zengin ve elit kesimler ile işçiler arasındaki gelir aralığında uçurumlar alt ve orta sınıf insanlar için tolere edilemeyecek seviyelere ulaşmıştır. Söz konusu protestoların en güncel ve etkili olan örneği ise Kasım 2018'den beri Fransa'da devam eden Sarı Yelekliler hareketidir.

Sarı Yelekliler Hareketi

1970'lerin ortalarından itibaren dünyada etkisini artıran neoliberal ekonomik politikaların başarıyla uygulandığı Fransız ekonomisi 2008 Krizinden en çok etkilenen Avrupa ülkelerin-

1 Şili, Ekvator ve Lübnan'da benzin fiyatlarına, toplu taşımaya ve gıda maliyetlerine yapılan zamlar protestolara neden olmuştur. Şili ve Ekvator'da hükümet protestoları bastırmak için ücret artışını geri çekmiş ve askıya almıştır. Lübnan'da ise borç seviyeleri yükselirken, hükümet uluslararası bağışçılardan büyük bir yardım paketi almak için ekonomik reformlar uygulamaya çalışmıştır. Irak'taki gösterilere katılan gruplar başarısız buldukları siyasi sistemin sona ermesini talep etmişlerdir. Çekişmenin ana noktalarından biri olarak hükümet atamalarının liyakat yerine mezhep veya etnik kotalar temelinde yapılması gösterilmiştir. Göstericiler, bunun liderlerin kendilerini ve takipçilerini ödüllendirmek için kamu fonlarını kötüye kullanmalarına izin verdiğini ve çoğu vatandaşa çok az fayda sağladığını savunmuştur. Protestolar ABD, İngiltere, Almanya, İspanya, Avusturya, Fransa ve Yeni Zelanda gibi ülkelerde de gerçekleşmiştir. Katılımcılar kendilerini yollara ve araçlara yapıştırıp zincirlemişler ve yoğun şehir merkezlerini bozmaya çalışmışlardır.

den biri olmuştur. Krizden sonra uygulanan kemer sıkma politikalarıyla alt ve orta sınıf insanların satın alma gücünün düşmesi, refah seviyelerinin azalması, işsizlik oranının artması ve artan göçmen sayısı sınıflar arası eşitsizliğin artmasına zemin hazırlamıştır. Öte yandan yüksek vergi oranları toplumsal memnuniyetsizliğin fitilini ateşlemiştir. Bu bağlamda Sarı Yelekliler protestolarının çok da sürpriz bir gelişme olmadığını ve aslında uzun zamandır var olan bir öfkenin patlaması olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Halihazırda devam etmekte olan bir olay olması münasebetiyle mevcut yazıya Sarı Yelekliler Hareketinin neden-sonuç analiziyle devam edilmesi daha doğrudur.

Sarı Yelekliler hareketi (Le Mouvement des Gilets Jaunes) 17 Kasım 2018'de Fransa'da başlayan ve 1968 hareketinden bu yana yapılan en büyük protesto hareketi olarak tanımlanan bir halk hareketidir. Sarı Yelekliler hareketi akaryakıt fiyatlarına yapılması planlanan vergi zammından sonra sosyal medya aracılığıyla organize edilen grupların sokak eylemleriyle başlamıştır. Ancak hareketin arka planında eğitim, sağlık ve hizmet sektörleri ve işçi sendikalarını ilgilendiren ve binlerce insanın mağduriyetine yol açan birtakım reformlar da mevcuttur. Şüphesiz bu reformlar hükümete olan öfkeyi daha da artırmış; akaryakıt zamları da bardağı taşıran son damla olmuştur. Hareketin sloganı olan 'Öfkeli Fransa (La France en Colére)' da buradan gelmektedir. 2008 yılından beri Fransa'da trafiğe çıkan motorlu taşıtlarda bulundurulması zorunlu olan ve renginden dolayı yüksek görünürlüğü olan sarı yelek de yaptığı çağrışıma paralel olarak hareketin adı ve sembolü olmuştur (BFMTV, 2018).

Eylemlerin başladığı ilk gün olan 17 Kasım'da ülke genelinde 300 bine yakın protestocu sokaklara inmiş, çıkan olaylarda 1 kişi ölmüş, 400'den fazla kişi yaralanmış ve çok sayıda eylemci göz altına alınmıştır (Le Monde, 2018). Sosyoekonomik açıdan, protestocuların daha çok taşra bölgeleri ve küçük kentlerden gelen orta sınıf mensubu Fransızlar olduğu anlaşılmaktadır. Protestocuların çoğunluğunun alt sınıflara mensup Afrika ya da Arap kökenli Fransızlardan olmaması da kayda değerdir. Nitekim göstericilerin büyük çoğunluğu, yaşları 35-50 arasında değişen beyaz ve orta yaşlı vatandaşlardır. Ancak gösterilerin popüler olması sonrasında, farklı etnik gruplara mensup Fransızlar, kadınlar ve gençler de protestolara katılmaya başlamışlardır (Örmeci, 2019).

Protestoların Nedenleri ve Hedefleri

Fransız Kamu Politikaları Enstitüsü'nün yayınladığı raporda (2019) Sarı Yelekliler hareketinin altında yatan sebepler dört ana başlık altında toplanmıştır: 2017 cumhurbaşkanlığı seçimlerinin ilk tur oylamaları, hükümetin siyasi kararları, sosyo-ekonomik faktörler ve coğrafi kısıtlamalar. Harekete sebep olan etkenler arasında ilk sırada gösterilen durum 2017 seçim sonuçlarıdır. Buna göre eylemlere aktif katılım gösteren kesimin seçimin ilk turunda sağ ideolojiden Le Pen'i desteklemiştir. Eylemcileri öfkelendiren siyasi kararların ise dizel yakıtlarından alınan vergilerin artırılması kararı, sosyal güvence adına yapılan genel sosyal katkı

oranının artışı ve otobanlardaki hız sınırının 90 km'den 80 km'ye düşürülmesi olduğu belirtilmiştir (Bu kararların ilk ikisi Macron hükümeti tarafından alınmıştır). Sosyo-ekonomik faktörler ise yüksek işsizlik oranı ve gelir adaletsizliğidir. Son olarak kırsal kesimde yaşayan ve toplu taşıma olanaklarının sınırlı olduğu kesimlerde işlerine özel araçlarıyla gitmek zorunda kalan kesimin artan benzin fiyatlarından ötürü refah seviyelerinin düştüğü not edilmiştir.

Sarı Yeleklilerin ana talepleri vergilerin gelirlerle orantılı olarak adil dağılımı ve ekolojik sorunların tartışılmasıdır. Güvencesiz çalışma ve satın alım gücünün düşüşü gibi sorunların da bu talep önerilerinin başında yer alması, Sarı Yelekliler hareketinin salt vergi adaletsizliğine yönelik bir başkaldırı teşkil etmediğini teyit etmiştir. Hatta Sarı Yelekliler, doğrudan bir şekilde neoliberalizmi hedef almaktadır (Gürcan, 2019: 449). Çok uluslu şirketlerden alınan verginin artırılması, küçük işletmelerden alınan vergilerde indirime gidilmesi, emeklilik fonlarının kamulaştırılması ve genel hizmet sektörünün iyileştirilmesi eylemcilerin diğer talepleri arasındadır. Yani genel olarak istenilen şey kapitalist bir mantıkla yapılan yasaların daha demokratik mantıkla yapılması ve toplumdaki eşitsizliğin giderilmesidir. Eylemcilere göre düşük ve orta gelirliler üzerindeki vergi yükünün zengin tabakalara kaydırılmasıyla mevcut sorunlar çözülebilecektir.

Kullanılan Yöntem, Etkileri ve Kazanımları

Sarı Yelekliler hareketi belli bir lideri, merkezi, resmiyeti olmayan; tamamen spontane büyüyen, herhangi bir siyasi parti, grup, sendika, STK desteği almayan bir toplumsal hareket olma özelliği göstermiştir. Postmodern dönemde gelişen iletişim teknolojilerinin de etkisiyle Facebook ve Twitter gibi çok sayıda kullanıcısı olan sosyal medya yoluyla koordine edilmiştir. Kısa sürede elde ettiği başarının en önemli sebeplerinden birisinin de bu durum olduğunu ifade edebiliriz. Nitekim hareket farklı tabanlardan insanları birleştirerek ekonomik sorunlardan muzdarip tüm kesimlerin seslerini duyurmaya çalıştığı ortak bir platform olmuştur.

Hareket ilk başladığı günden bu yana her cumartesi Paris, Marsilya, Strazburg, Lyon, Nantes, Nice gibi büyük şehirler başta olmak üzere birçok kentte devam etmektedir. Göstericilerin kamusal alanlara zarar vermesinden ötürü çoğu zaman polis müdahaleleri gözlemlenmektedir. Sarı Yelekliler pasif protestolar değil, provakatif ve şiddet yanlısı protestolar yaparak kısa süre içinde önce tüm Fransa'ya, ardından Belçika, Hollanda, Almanya, İngiltere gibi önemli Avrupa ülkelerine de yayılmayı başarmış ve uluslararası kamuoyunun dikkatini çekmiştir. Sarı Yeleklilerin kullandığı eylem metodu kamusal görünürlüğü artıran ve gündelik hayatı kesintiye uğratan bir yöntem olmuştur. Nitekim toplumsal hareketlerin başarısı da kullanılan dilin ve uyandırdığı yankının büyüklüğüne bağlıdır. Hareketin ilk haftalarında büyük şehirler başta olmak üzere birçok kentte yollar trafiğe kapatılmış, kamusal alanlar (alışveriş merkezleri, müze vb. turistik alanlar, tren garları vb.) farklı şiddetlerde saldırılara maruz bırakılmıştır. Sosyal medyanın da etkisiyle bu eylemler kısa sürede farklı

kesimlerden aldığı desteği artırmış ve toplumsal alanda büyük yankılar uyandırmıştır. Oldukça heterojen bir yapıda olan Fransız halkı bu eylemlerden sonra aşırı sağ ve aşırı sol olarak kutuplaşmaya başlamıştır.

Sağ popülist hareketler milliyetçilik ve yabancı karşıtlığı üzerinden kendisini tanımlarken, sol popülist hareketler daha çok büyük sermaye, bankalar ve şirketlere yönelttiği eleştiriler üzerinden kendisini tanımlamaktadır. Her ikisi de devleti daha etkin ve müdahaleci olmaya çağırmaktadır. Sağ, devleti milli saflaşmayı sağlamaya ve milli sınırları korumaya çağırırken; Sol, devleti piyasaya müdahil olarak kapitalizmin etkisini kırmaya ve orta sınıfı korumaya davet etmektedir (Aslan, 2018). Sarı Yelekliler protestocularına bakıldığında ön saflarda yer alan kitlenin sağ görüşte olduğu göze çarpmaktadır. Eylemlerden sonra yapılan anketler statükodan memnun olmayan grupların aşırı sağcı kesimlere olan sempatisinin arttığını ortaya koymaktadır. Burada en fazla dikkat çeken nokta ise Fransız aşırı sağının önemli temsilcilerinden olan Marine Le Pen ve partisi Ulusal Birleşme (Rassemblement National)'ye verilen destekteki artıştır.

Marine Le Pen, 2017 cumhurbaşkanlığı seçimlerinde Emmanuel Macron'la ikinci tura kalmış ve aldığı %33,90 oyla seçimi kaybetmişti. Zaten henüz 39 yaşında genç bir siyasetçi olan Macron'un sürpriz bir biçimde cumhurbaşkanı seçilmesinin en büyük nedeni de Le Pen'e karşı duyulan korku olmuştu. Nitekim Macron da ilk turda oyların yalnızca %24,01'ini almayı başarmıştı (Le Monde, 2017). Kötünün iyisi olarak seçilen mevcut cumhurbaşkanına verilen destek böylece kısa sürmüştür. Zira cumhurbaşkanı Macron'un bankacılık geçmişi ve ekonomi bakanlığı döneminde iş adamları lehine yürüttüğü neoliberal politikalar, cumhurbaşkanı seçildikten sonra orta sınıf aleyhine olan kararlarla birleşince kısa sürede 'zenginlerin başkanı (président des riches)' olarak anılmaya başlamasına sebep olmuştur. Nitekim Macron'un aldığı kararlara karşı yapılan protestoların ilki de Sarı Yelekliler değildir. Cumhurbaşkanı seçilmesi halinde ülkedeki yüksek işsizlik oranını düşürmek için çalışma yasasını revize edeceğini vaat etmişti. Ne var ki hükümetin reformu Ulusal Mecliste oylanmadan kararname ile yasalaştırma kararı kamuoyunda tepkilere yol açmış ve çalışanlar, Çalışma Yasası Reformu›nu protesto için ülke çapında günlerce eylem yapmış; memurlar, öğrenciler, işçi sendikaları, hava ve demir yolu çalışanları greve giderek eylemlere destek vermişti. Yaklaşık olarak 40 bin kişinin protesto ettiği yasanın işten çıkarmaları kolaylaştırdığı ve işverenlerin lehine düzenlemeler getirmesi tepkilerin en önemli sebepleri arasındadır (Özcan, 2017).

Daha önce de ifade edildiği üzere Sarı Yelekliler hareketinin ayak seslerinin çok önceden geldiğini belirtebiliriz. Beklenmeyen durum, eylemlere katılımın ve verilen desteğin oranıdır. Grevlerin-eylemlerin-protestoların merkezi Fransa'da uzun zaman sonra ideolojik yelpazesi oldukça geniş bir toplumsal hareketin patlak vermesi üzerinde düşünülmesi

gereken bir olaydır. 1789 devriminden bu yana isteklerini halk hareketleriyle elde etmeye alışan bir Fransız siyasi kültürü doğmuştur. Bu nedenle aylardır süren bu hareketin de siyasi kültür üzerinde bırakacağı etki ve/veya yaratabileceği potansiyel yeni ideolojiler gelecek politikalara yön verebilme kapasitesine sahiptir. 5 Aralık 2019 tarihinde emeklilik reformuna karşı patlak veren 'genel grev (gréve générale)' de argümanlarımızı kuvvetlendirmekte ve Sarı Yeleklilerin yanında hükümeti zorlamaktadır. Fransa'daki eylemler çoğu üçüncü dünya ülkelerindekinin aksine demokrasi talep eden eylemler değil; ekonomik eşitsizliğin kaldırılmasını ve gelir ve vergilerin adil dağıtımıyla ekonomik iyileşme talep eden neoliberalizm karşıtı bir eylemdir. Dolayısıyla eylemlerin nedeni gibi sonucu da ekonomi temellidir. Gerek eylemcilerin verdiği doğrudan zarar gerekse hükümetin güvenliği sağlamak amacıyla aldığı tedbirler neticesinde Fransız ekonomisinde durgunlaşma görülmektedir. Bilhassa turizm ve ticaret alanlarında istenilen seviyelere ulaşılamamış; eylemler nedeniyle de sosyal güvenlik harcamaları artmıştır (France Culture, 2019).

Protestoların seyrine ve getirdiği büyük sese rağmen "Sarı Yelekliler istediğini elde edebildi mi?" sorusuna cevap vermek için henüz erken olmakla birlikte şu ana kadar elle tutulur bir adımdan söz edilememektedir. Her ne kadar cumhurbaşkanı Macron Aralık 2018'de yaptığı konuşmasında akaryakıt zamlarının ertelendiğini ifade etmiş olsa da Fransız halkı hala Avrupa'nın en pahalı benzinini kullanmaktadır. Aynı konuşmada Macron, asgari ücrete 100 euro zam yapıldığını açıklamış, mesai saatlerinden vergi alınmayacağını duyurmuş, işverenlerden çalışanlarına yıl sonunda prim ödemelerini istemiştir (Le Monde, 2018). Ancak mevcut düzenin değişmesini isteyen eylemciler bu adımları yeterli bulmayıp Macron'u istifa etmeye çağırmış ve protestolara devam etmiştir. Öte yandan eylemlerin başladığı Kasım 2018'de %9,1 olan işsizlik oranı 2019'un dördüncü çeyreğinde %8,1'e düşmüştür (INSEE, 2020). Sarı Yelekliler Şubat 2020 itibariyle 67 haftadır eylemlerine devam etmektedirler. Eylemler başladığından bu yana 11 kişi yaşamını yitirmiş, 26 kişi gözünü kaybetmiş, 5 kişinin eli kopmuş ve yaklaşık 500 kişi yaralanmıştır (Özcan, 2020).

Sonuç

Sarı Yelekliler hareketi küresel bazda yaşanan ekonomik krizden etkilenen insanların kar amaçlı yapılan ekonomi reformlarına tepkisinin en güncel yansımasıdır. Protestocular kazancın eşit bir şekilde bölüştürülmesi ve genel sosyal hizmetlerin iyileştirilmesi vurgusuyla eylemlerine devam etmektedir. Eylemcilerin temel hedefi halkı ilgilendiren kararların toplumun parametrelerine uygun olarak alınması ve empoze edilmiş yasalar yerine demokratik kültürün ürünü olan reformların yapılmasıdır. Nitekim Fransız toplumundaki sınıfsal farklılıklar son yıllarda giderek derinleşmiş ve alt ve orta sınıf mensubu bireylerin sayısı artmıştır. Paradoksal olarak alım gücü zayıflayan halka yönelik sosyal politikalar ve hizmetler

de gerilemeye başlamış; büyük sanayici ve iş adamlarının yükü hafifletilerek şirketlerin kar maksimizasyonu hedeflenmiştir. Dolayısıyla neoliberalizmin aşırılığa kaçmasıyla demokratik ve popülist siyaset etkin hale gelmeye başlamış, ideolojilerin marjinal kısımlarına doğru yönelim başlamıştır. Merkez partilerin gücü zayıflarken bireylerin aşırı sağ ve aşırı sol partilere olan yönelimi artmıştır. Fransa gibi sosyal-demokrat bir ülkede son yapılan cumhurbaşkanlığı seçimlerinde en köklü sağ liderlerden Le Pen'in nihai turda yarışması büyük bir kaymayı gösterirken, o tarihten günümüze toplumsal huzursuzluğun bu denli yoğun olarak yaşanması gelecek seçimlerde halkın tercihlerini belirleyecek önemli bir meseledir. Her ne kadar 1970'lerden sonra neoliberal değerler, devletçi milliyetçi modellerin yerini alsa da halkın istediğini vermediği noktada –son yıllarda küresel düzeyde yaygın olarak toplumsal hareketlerde de görüldüğü gibi- sistemsel tıkanmalar yaşanabilmektedir. Bu nedenle neoliberalizmin getirdiği zenginlikle doğru orantılı politikalar üretmek, gelir dağılımını adilce yapmak, refah seviyesinin düşmesini engellemek ve refahı artırmak statükonun bozulmaması ve beklenmedik krizlerle karşılaşılmaması için bir zorunluluktur. Zira neoliberalizm ekonomileri hızla büyütebilirken olası bir krizde de toparlaması güç sonuçlara yol açabilecek bir ekonomi modelidir. Birey temelli özgürlüğün sınırlarının iyi tespit edilmesi en nihayetinde toplumsal faydanın gözetilmesi gerektiği unutulmamalıdır. Bu dengenin korunamamasından kaynaklanan güncel bir örnek olarak Sarı Yelekliler hareketinin incelenmesi bu açıdan büyük önem taşımaktadır.

Bu çalışmanın temel argümanı, Sarı Yelekliler hareketi özelinde, son dönemde yaşanan toplumsal hareketlerin neoliberalizm temelli olduğu görüşüdür. Bu hareketlerin sonucunda ise bireylerin, küresel serbest piyasa modelinden ziyade devlet kontrolünün daha yoğun olduğu ve vatandaşların çıkarlarının öncelendiği milliyetçi modellere yöneldiği düşünülmektedir. Sonuç olarak olayların nedenlerinin analizi ve sebep olacağı olası sorunlar üzerinde iyi düşünülmesi gerekmektedir. Nitekim günümüzün küresel dünyasında ülke sınırlarını aşan toplumsal hareketlerin sonuçları da ülke sınırlarını aşma potansiyeline sahiptir. Örneğin Ulusal Birleşme Partisi lideri Marine Le Pen'in iktidara gelmesi yerelde Fransız toplumunu bölmekle kalmaz; Frexit ile önce Avrupa Birliği'nin birliğini bozabilir, ardından da küresel dengelerde ciddi kırılmalara sebebiyet verebilir. Nitekim neoliberal değerlerle iç içe geçmiş uluslararası ticaretin en büyük aktörlerinden biri de şu anki haliyle Avrupa Birliği'dir.

Kaynakça

Amnesty International (2019). Dünyadaki protestolar, https://www.amnesty.org.tr/icerik/dunyadaki-protestolar, (Erişim: 20.02.2020).

Aslan, A. (2018). Sarı yelekliler ve avrupa'nın stratejik tercihleri, *SETA*, https://www.setav.org/sari-yelekliler-ve-avrupanin-stratejik-tercihleri/, (Erişim: 21.02.2020).

BBC News (Kasım 2019). 'Do today's global protests have anything in common?' https://www.bbc.com/news/world-50123743, (Erişim, 22.02.2020).

BFMTV (2018), Yarışmanın sembolü haline gelen sarı yelek nereden geliyor? (D'où vient le gilet jaune, devenu symbole de contestation?), https://auto.bfmtv.com/actualite/d-ou-vient-le-gilet-jaune-devenu-symbole-de-contestation-1585359.html, (Erişim: 21.02.2020).

Birch, K., Mykhnenko, V. (2010). *The rise and fall of neoliberalism: The collapse of an economic order*. Toronto: Zed Books Ltd.

Çetinkaya, Y. D. (2008). *Toplumsal hareketler: Tarih, teori ve deneyim,* İstanbul: İletişim Yayınları.

Cömert Çokluk, N. (2019). Postmodern status of new social movements: A research on yellow vests, I*stanbul University Journal of Communication Sciences*, 56.

Demiroğlu, E. T. (2014). Yeni toplumsal hareketler: Bir literatür taraması, *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, *2* (1).

France Culture (Kasım 2019). https://www.franceculture.fr/emissions/la-bulle-economique/peut-chiffrer-leffet-gilet-jaune-sur-leconomie, (Erişim: 20.02.2020).

Gözen, R. (2017). *Uluslararası ilişkiler teorileri*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Güler, M. A. (2013). Kriz ve yeni toplumsal hareketler: İşgal et örneği, *Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi*.

Gürcan, E. C. (2019). Bir 'Siyasal süreç' olarak Fransız sarı yelekliler hareketinin ortaya çıkışı. *Mülkiye Dergisi*, 43 (2).

INSEE, Fransa Ulusal İstatistik ve Ekonomik Araştırmalar Enstitüsü (L'Institut national de la statistique et des éudes économiques), https://www.insee.fr/fr/statistiques/4309346, (Erişim: 20.02.2020).

Johnston, D. & Saad-Filho, A. (2005). *Neoliberalizm: A critical reader*. University of Michigan: Pluto Press,

Le Monde (2017). Cumhurbaşkanlığı 2017 (Présidentielle 2017), https://www.lemonde.fr/data/france/presidentielle-2017/, (Erişim: 21.02.2020).

Le Monde (Aralık 2018). Emmanuel Macron'un "sarı yeleklere" karşı konuşması (Le discours d'Emmanuel Macron face aux « gilets jaunes »), https://www.lemonde.fr/politique/article/2018/12/10/le-verbatim-de-l-allocution-televisee-du-president-de-la-republique_5395523_823448.html, (Erişim: 20.02.2020).

Le Monde (Kasım 2018). "Blocages des « gilets jaunes » : une manifestante tuée aux abords d'un barrage en Savoie, plus de 400 blessés ("Sarı yelekler" Blokajı: Savoy'da bir baraj yakınında bir gösterici öldürüldü, 400'den fazla yaralı)", https://www.lemonde.fr/societe/article/2018/11/17/mouvement-des-gilets-jaunes-une-manifestante-tuee-dans-un-accident-a-un-barrage-en-savoie_5384852_3224.html, (Erişim:21.02.2020).

Örmeci, O. (2019). Sarı yelekliler protestolarının analizi, *Stratejist Dergisi*, 19.

Özcan, Y. (Kasım 2017). Fransa'da çalışma yasası reformu protesto edildi, *Anadolu Ajansı*, https://www.aa.com.tr/tr/dunya/fransada-calisma-yasasi-reformu-protesto-edildi/967584, (Erişim: 20.02.2020).

Özcan, Y. (Şubat 2020), https://www.aa.com.tr/tr/dunya/fransada-sari-yeleklilerin-gosterileri-devam-ediyor/1741914, *Anadolu Ajans*ı, (Erişim: 22.02.2020).

Özen, H. (2015). Meydan hareketleri ve 'eski' ve 'yeni' toplumsal hareketler. *Mülkiye Dergisi, 39*(2).

Pettinger, T. (2018). Neoliberalism- examples and criticism, https://www.economicshelp.org/blog/20688/concepts/neoliberalism/, (Erişim: 22.02.2020).

Porcher, S. (2019). Sarı yelekliler kimdir? 10 büyük şehir üzerine bir araştırma (Qui sont les Gilets jaunes ? Une étude sur les dix plus grandes villes françaises), Universite de Paris Pantheon-Sorbonne, https://www.researchgate.net/publication/337146172_Qui_sont_les_Gilets_jaunes_Une_etude_sur_les_dix_plus_grandes_villes_francaises, (Erişim: 21.02.2020).

Springer, S., Birch, K. & MacLeavy, J. (2016). *Handbook of neoliberalism.* New York and London: Routledge.

Taştekin, F. (Aralık 2018). Sarı yelekliler: 'Fransız baharı' mı 'faşizmin ayak sesleri' mi?, BBC Türkçe, https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-46405041, (Erişim: 21.02.2020).

Realite ve İdealizmin Çatışması: Siyaset ve Ahlâk

Oğuzhan Manioğlu*

Öz: Tarihsel süreç içerisinde siyaset ve ahlâk konusu ayrı ayrı üzerinde en çok tartışılan, konuşulan ve belirli bir sonuca ulaşılamayan konuların başında gelir. Söz konusu kavramlar geçmişte olduğu gibi bundan sonra da güncelliğinden hiçbir şey kaybetmeyerek tartışılmaya devam edecektir. Ancak konu, siyaset-ahlâk birlikteliği şeklinde çeşitli eserlerde dar kapsamda ve az boyutlu olarak ele alınmış ve "çözümüne hâlihazırda ulaşılamayan olgu" olarak değerlendirilmiştir. Başka bir deyişle, siyasetin ahlâk ile yan yana duruşu kafa karışıklıklarına, güncel tıkanıklıklara yol açan bir paradoks olarak algılanmış ve böyle bir beraberlik; idealde hep mümkün, realitede ise hep kısıtlı ya da ancak bazı zaman ve yerlerde görülebilir şeklinde ortaya konulmuştur. Siyasetin temel yapıtaşlarından birisi olan ahlâk temelinde siyaseti değerlendirmek mümkündür çünkü siyasi eylemlerin ahlâki değerlerin dışına çıkarılarak değerlendirilmesi siyaseti bir nevi ahlaksızlaştırmak demektir. Öncelikle şunu belirtmelidir ki ahlâkın en az görünürlük kazandığı alanların başında da siyaset geliyor. Günümüzde ahlâki temellerden yoksun olarak ve ahlâki yargıların süzgecinden geçmeden yürütülen siyasi faaliyetler ne yazık ki küresel çapta yolsuzluk, rüşvet, adam kayırmacılığı, torpil gibi ahlâk dışı faaliyetlerin artışına sebep olmuştur. En nihayetinde bu durum toplumun demokratik değerlerinin zarar görmesine neden olmuş ve toplumun temsilinde temel olan güven duygusunu aşındırmıştır. Bu temelden yola çıkarak siyaset ve ahlâk terimlerinin birbiri ile ilişkisi nasıldır? Siyasi alanda gösterilen faaliyetler ahlâki değerlere uygun olarak yürütülebilir mi? Siyasette ahlâkı bir sonraki aşamaya ötelemek zorunluluktan mıdır? Benzeri sorulara yanıt arayarak "Siyaset ve Etik" konusunu alanında yetkin kişilerin kaleme almış olduğu makale, tez ve bilimsel kitaplardan faydalanarak siyasetin ahlâk temelinde inşasına yönelik tartışılmış ve bunun öncesinde temel kavramlar ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Siyaset, Etik, Siyasi Eylem.

* İstanbul Gedik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, Yüksek Lisans Programı. İletişim: oguzhanmanioglua@gmail.com

Giriş

Geçmişten günümüze dek tartışılan hususlardan birisi olmasına rağmen net bir sonuca ulaşılamayan siyaset ve ahlâk konusundaki yoğun fikir ayrılıkları çözümüme ulaşılamayan bir olgu olma özelliğini korumaya devam etmektedir. Siyaset ve ahlâk kavramlarının yan yana duruşu bilinç bulanıklığına, güncel tıkanıklıklara yol açmakla beraber idealde hep mümkün olsa da gerçekte sınırlı ya da belirli zaman ve yerlerde görülebilir şekildedir.

Siyasetin temel yapı taşlarından birisi de ahlâk kavramıdır. Ahlâk olgusunu içerisine almadan yürütülen siyaset, siyaseti de ahlâksız bir yapıya dönüştürmektedir. Günümüzde kasıtlı ya da bilinçsiz bir süre zarfında ahlâkı öteleyen siyasi faaliyetler sorunludur. Bunun sebebi ahlâktan yoksun veya ahlâk süzgecinden geçmeyen siyasi faaliyetler karşılığında rüşvet, yolsuzluk ve hırsızlık konularında bir artışın meydana gelmesiyle beraber yasama, yürütme ve yargı erkindeki bozulmalar ilerleyen süreçlerde tüm meslek alanlarına yayılarak demokrasi değerlerine olan güveni sarsmaktadır. Bu çalışma siyaset ve ahlâk gerçekten birbiriyle örtüşmekte mi? Siyasi faaliyetler ahlâki değerlere göre düzenlenebilir ve yürütülebilir mi? Siyasi sahnede ahlâkı ötelemek bir tercih mi yoksa zorunluluk mudur? Sorularını ele alarak siyasetin ahlâk temelinde inşasına yönelik tartışmayı içermektedir.

Düzenleme ve Yönetme Sanatı Olarak "Siyaset"

İlk çağlardan günümüze dek geçen süreç içerisinde dünyanın farklı coğrafyalarında yaşamlarını sürdüren toplulukların ihtiyaçlarını gidermesi için kullandıkları kaynaklar her zaman sınırlı olmuştur. Sınırlı kaynaklar ile yaşamlarını sürdürmeye çalışan topluluklarda bu kaynakların kullanımı ve paylaşımı hususlarında çeşitli problemler yaşanmıştır. Aynı ihtiyaçlara sahip olan insanların bir araya gelerek oluşturdukları gruplar ile birlikte artık insanların bireysel olarak verdikleri mücadeleyi gruplar arası mücadele yönünde değiştirmiştir. Gruplaşmaların yaşanması ve kaynaklara ulaşma yolunda verilen mücadele akabinde sınırlı olan bu kaynakların sürdürülebilir kılınması ve de paylaşımları konusunda örgütlenmeler meydana gelmiştir. Kısaca üzerinde durmuş olduğum önce bireysel, sonrasında ise ortak çıkarlara yönelik olarak gruplaşmalar ile birlikte grup mücadelesine evrilen, kaynakların paylaşılmasına dayandırılan durumun tamamına verilen isim siyaset olmuştur. (Akyüz, 2009)

Siyaset kavramına bir siyasetçi gözüyle baktığımızda siyasetin; toplumu yönetmek için iktidarı elde etme yarışı ya da iktidardan pay alma, iktidarı elde ettiğinde ise bunu elinde tutma mücadelesi olarak tanımlamak doğru olacaktır. Toplumsal pencereden baktığımızda ise elde edilen iktidarı kullananların şeffaflık dereceleri, topluma hesap verebilirlikleri, iktidarı kullanırken oluşturulan mekanizmaların işleyiş düzeni ve yönetimin değiştirilebilirliği gibi sınırları geniş bir şekilde çizilebilen olgu olarak tanımlanabilmektedir.

Böylesine geniş tanımlara sahip olan siyaset kavramı doğal olarak günlük dilde kullanılan politika sözcüğü ile karıştırılabilmektedir. Ancak bu iki kavram birbirlerinden kültürel anlamda farklılıklar göstermektedir. Örnek vermek gerekirse devleti ve halkı yönetmek olarak tanımı yapılan sözcük Batı'da politika Doğu'da ise siyaset olarak isimlendirilmiştir. Farsların Araplardan aldığı ve sonrasında da Farslardan Türklerin almış olduğu '' ıslah etmek, idare etmek" anlamı ile siyaset kavramı bir vücut bulmuştur. Buradan yola çıktığımızda da siyaset kavramının Arapça bir kökten geldiğini görmekteyiz. Osmanlı- Türk geleneğine baktığımızda siyaset devleti yönetmenin yanında devlete karşı işlenmiş suçlar ile mevcut kamu düzeninin bozulmasını önlemek amacı ile verilen cezaları da kapsayacak bir kelime şeklinde yerini almıştır.

Türk Dil Kurumu'nun yapmış olduğu tanımda ise devlet işlerini düzenlemek ve yönetme sanatı olarak tanımı yapılan politika kavramına dair köken olarak bazı teoriler vardır. Politika, çok anlamına gelen poli ve yüz anlamında olan tika sözcüklerinin birleşiminden oluşan Latince bir kavramdır. Buradan yola çıktığımızda politikanın '' çok yüzlülük '' anlamına geldiğini, bir başka teoride tika'nın anlamının yol olarak ele alınarak çoklu yol olarak anlamlandırılması mevcuttur. Paragrafın ilk satırlarında Latince olarak bilindiği söylenilen politika kavramı aslen Grekçedir. Politika kelimesi, Grekçe'deki '' polis '' kökünden türemektedir. Polis kökü vatandaşlık, yönetim, şehir, devlet, hükümet anlamlarını kapsamaktadır. "İkos" ilgili anlamını verirken en nihayetinde ortaya "politikos" kelimesi çıkar ve bu da yönetimle ilgili, yönetim yoluna ilişkin anlamlarına gelmektedir. En nihayetinde polis, devlet anlamına gelirken politika ise bu devleti yönetme sanatı ile birlikte siyaset ve devlete dair işler anlamına gelmektedir.

Köken ve kültürel farklılıklarını açıklamış olduğum politika ve siyaset kavramlarından siyaset kavramının sorunu politika sözcüğü ile eş anlamlı olarak kullanılmasından ziyade herkes tarafından kabul edilen objektif bir tanıma sahip olamaması asıl sorunu teşkil etmektedir. Bunun sebebi bireyler arasındaki ilişkilerden başlayıp örgütlerde çeşitlendirebileceğimiz ilişki türlerine kadar birçok alanda siyaset kavramının kullanılmasıdır. Yapılan tanımlardan siyasetin devleti yönetme ve diğer devletlerle ilişkileri düzenleme, ilk tanım olacak niteliktedir. Fakat devletin oluşumundan önce yaşamlarını sürdüren topluluklarda siyaset kurumunun var olmadığını düşündüren nitelikte olması sebebi ve devlet olgunu basit bir tanımı gibi durması sebebiyle eleştirilmiştir. Yaşanılan fikir ayrılıkları neticesinde ulaşılmak istenilen amaç ise iktidarı elde etmek ve iktidarın nimetlerinden faydalanmak şeklindedir.

Siyaseti gündelik dilde tanımlayacak olduğumuzda ise, bulaşılmaması gerekilen, kirli bir uğraş alanı olarak algılandığı görülmektedir. Geçmişten günümüze dek gelen sorunların temelinde siyasetin yattığı düşünülerek siyasetin '' nefretin sistematik örgütlenmesi" olarak

tanımı da mevcuttur. Neticede varmış olduğumuz sonuç siyasetin genel geçerliliğe sahip olan tek bir tanımının mevcut olmadığı açıkça gözler önündedir. Ancak yaşayan insanlar arasında bir mücadele ve çatışma olarak genel bir kabul olduğu gerçektir.

Peki Doğru Olan Nedir? "Ahlâk Kavramı"

Ahlâk; bir birey ya da grubun belirli eylemlerinin doğruluğunu veya yanlışlığını, eylemi yapanların iyi veya kötü yanlarını ve bu eylemlerin amaçlarına ilişkin olarak insanlığın refahının ve mutluluğunun unsurlarını araştıran, bunları teşvik eden, gerekli tutum ve davranışları açıklayan standartlar, değerler, ilkeler ve kurallardan oluşan bir kavram olarak ifade edilebilmektedir (Özgener, 2004, s.5-6). İyi ve kötü, doğru ve yanlış gibi yorumlanabilen davranış ve faaliyetleri ahlâk kavramı çatışı altında incelemekteyiz. Bu da bize ahlâkın yalnızca kişisel doğrularımızdan ibaret olmadığını, aynı zamanda insanlar arası ilişkilerimizde sosyal yaşantımızın temellerini atan doğru ve yanlış davranış biçimlerini de kapsamaktadır. Ahlâk, dinamizme sahip bir kavram olması sebebiyle sahip olduğu değerler zaman akışı içerisinde değişebilmektedir. Felsefe perspektifinden baktığımızda, ahlâk kavramı ile eş anlamda kullanılan "etik" ise ahlâktan farklı bir faaliyet alanında yer almaktadır.

Ahlâk, ilmi ve törebilim çerçevesinde kabul edilen "etik" sözcüğü, felsefi anlamda ahlâki değerlerin temelini araştıran, insanın şahsi ve toplumsal hayatındaki ahlâki davranışlarından kaynaklanan sorunları ele alan ve bunlar üzerinde incelemeler yapan felsefe dalı olarak açıklanmaktadır. Buradan da şöyle bir sonuç çıkarmamız yanlış olmayacaktır: Etik, yapılması gerekeni söyleyen bir faaliyet değil, yapılması istenen eylemlere neyin değerli neyin değersiz olduğunu, hangi eylemlerin doğru hangilerinin doğru olmadığı gibi sorular sorma faaliyetlerinin bütününe verilen isimdir.

Günlük yaşantımızda siyaset ve politikayı karıştırdığımız gibi etik ve ahlâk sözcüklerini de birbirlerine karıştırma olasılığımız yüksektir. Arasında farklar bulunan bu kavramlardan etik doğru ya da yanlış davranışın teorik boyutunu kurgularken, ahlâk ise pratik boyutu faaliyete geçirmektedir. Ahlâk, etik olgusunun sormuş olduğu soruların yanıtlarını gündelik hayattaki uygulamasıdır. Etik olgusunun sorduğu sorular ise şu şekildedir:

- Verilen sözleri neden tutmak gerekmektedir?
- Neden yalan söylenmez?
- Neden güvene ihanet edilmez?
- İnsan neden her zaman üstüne düşeni yapmak zorundadır?
- Düzenli ve titiz olmak insanın neden görevidir?
- İhtiyacı olana yardım etmek neden zorunludur? (Pieper, 1999, s.49-50):

Yani etik ilkeler, ahlâki davranış biçimleri vardır. Bu da insanın sahip olduğu alışkanlıklar, gelenekler gibi değerlerin hayata geçirilme biçiminin ahlâk olarak tanımlandığını göstermektedir. Etik ise gelenek ve göreneklerin ötesinde daha ilkeseldir. Bireysel temelli baktığımızda etik, insanın tüm hareketlerinin ve göstermiş olduğu faaliyetlerinin oluşturan ve eylemlerine, hareketlerine yol gösteren olarak tanımlanabilmektedir.

Bu açıdan etik, kişilerde hareket noktaları oluşturarak ahlâki bir tavır oluşturma anlamına gelmektedir. Oluşturulan bu tavır, bireyin sosyal yaşantısı içerisinde bir faaliyette bulunurken davranışlarına yön vermesiyle, değerlerin davranışlarla bütünleşmesi ile birlikte karakter olarak dışa yansımaktadır. Karakter terimi, insanın sergilediği belirli davranışlardan ziyade bireylerin bütün haller karşısındaki davranışlarını ortaya koyan değerlerin tutarlılığıdır. Yapılan bu ayrım ahlâkın iki alt dalı iç ve dış ahlâk olarak çeşitlendirilmesinde önemli bir işlev görmesiyle beraber karakter gelişiminin göz önünde bulundurulmasında önemli bir yol ayrımını vurgulamaktadır. Ahlâkın dallarından biri olan dış ahlâkta, ahlâki değerlere sahip olmanın ön şartı olarak dış şartlar gösterilir ve toplu genelinin uyulmasını beklediği ve uyulmaması durumunda ise müeyyidelere sahip olan ahlâk bir nevi insanı dıştan denetleyen, dış kontrol mekanizması şeklinde oluşmaktadır. Tam aksi konumda ise etik yer almaktadır. Çünkü etik değerler insanın sahip olduğu değerlerden yola çıkıldığı için burada kontrol içseldir. Bu durumda alacağımız kararlara, yapacağımız seçimlerde hakim olan bu karakter kendi gerçeklerimize yöneliktir. Tanımlardan yola çıktığımızda farklı anlam ve alanlara sahip gibi gözükseler dahi aslında birbirleri ile ilişki içerisindedirler. Dış ahlâk iç ahlâka çerçeve üretirken, iç ahlâk dış ahlâka yaşam vermektedir. Aksi taktirde keskin çizgilerle sınırları belirlersek kişiyi ahlâklı bir birey olmaya yönlendiren dış koşullar göz ardı edilirse dış ahlâk kavramı değerini yitirmiş olacaktır. Bu durum aynı zamanda ahlâksızlığın da sebebi olarak görülebilecektir.

Ahlâklı olmanın özünde kişilerin kendi üzerinde hakimiyet kurması yani öz kontrole sahip olması durumu yatmaktadır. Eğer ki insan öz kontrolü yerine dışarıdan gelecek bir kontrol mekanizmasının etkisinde kaldığında ise yapacağı eylem ile vicdanı arasında bir ayrım yapma noktasına gelecektir. Bu noktada ise ya davranışa ya da vicdana karşı bazen de her ikisine karşı yabancılaşma durumu kendisini gösterecektir. Günümüzde insanların sözlerine bakarak farkına vardığımız ahlâka, birbirini tekrar etmesi sebebiyle "papağan ahlâkı" adı verilirken, belirli mevkileri temsil eden şahıslara yönelik onların hoşuna gideceği düşünülen davranışların sergilenmesi durumunda beliren ahlâka da "kopya ahlâk" adı verilmiştir.

Güçlü toplumlara baktığımızda bu toplumu oluşturan bireyler arasındaki ilişkilerin sağlam temellere dayalı olmasının en önemli nedenlerinden bir tanesi belirli ahlâki bağların mevcudiyetidir. Toplum içerisinde oluşturulan bu bağların gevşemesi yahut değiştirilmesi bireylerin günlük yaşantıları ve bireylerarası ilişkilerde değişimler meydana getirecektir. Bu

noktada önemli hususlardan bir tanesi de ahlâki görelilik kavramının o toplumda var olmasıdır. Çünkü bireylerin objektif değerlerden ziyade sübjektif olarak algılanarak insanları birleştiren evrensel ahlâk ilkelerinin mevcut olamadığı ve bu göreceliliğin aşılmayacağı durumunun kader olarak gösterilmesi ahlâki probleme sebebiyet vermektedir.

Sofistler, "İnsan her şeyin ölçüsüdür." söylemini takiben herkes için genel geçer ve evrensel ölçütleri olan iyi ve kötü olarak nitelendirilebilecek tek ve değişmez ölçütler mevcut değildir. Aksine hali hazırda mevcut olan tüm ölçütler insanlara bağımlı ve insan kaynaklıdır. Buradan yola çıkarak neyin değerli, neyin değersiz olduğunu insana göre değişebilen bir olgu olduğu sonucuna ulaşabilmekteyiz. Sofistlerin göreceliliği, Soktates'in de belirttiği şekilde ahlâki yaşamdaki katı durumunu ağırlaştırmaktadır. Sofistlerin ahlâka olgusuna bakış tarzı ile iyi ve kötü insanların kişisel duygularına indirgenerek insanların bütününü kapsayıcı temel ilkelere sahip ve kural koyan bir ahlâk sisteminin kurulmasına engel teşkil etmektedir. Oluşturulamayan evrensel ilkeler ve temeli atılamayan ahlâk sistemi bu değerlerin yorumlanmasını bireylerin duygularına bıraktığı için adalet, doğruluk, zulüm benzeri kavramların da anlamlandırılması kişiye bağlı hale gelerek sürekli değişkenlik gösterebilecek şekle evrilmiştir. Sistematik bir ilerlemeden ziyade gündelik çıkar hesaplarına dayalı olarak oluşturulan ahlâk, ahlâkın sahip olması gereken niteliklerden yoksun bir ahlâk şeklini almaktadır. Bu durumda güneşin doğduğu yöne yüzünü çeviren ayçiçeği şeklinde rol alan ve değerler hiyerarşisini altüst eden ahlâki değerler, herhangi bir olumsuzluğa veya ilkesizliğe kolay bir şekilde meşruiyet kazandırabilmektedir.

Doğru Olanı Ararken Yönetmek "Siyaset ve Ahlâk İlişkisi"

"Etik" sözcüğünün kökeni, Yunanca birbirinden oldukça farklı anlamlara işaret eden "ethos" sözcüğüne dayanmaktadır (Pieper, 1999, s.30). Bu sözcük genellikle bir kişinin esas yeri ve yurdu, ikamet ettiği ev ya da memleket anlamının yanında alışkanlıklar, geçmişten gelen birikimler, insan davranışlarının bilinen tarzları, töreleri ve adetleri gibi anlamları kapsamaktadır. Bunlara ek olarak töresel ve ahlâksal bilinç, inanç, tutum, karakter vb. anlamlar da karşımıza çıkmaktadır (Atayman, 2006, s.11). İnsanlar yaradılışına uygun olarak içgüdülerine ve biyolojik yapılarının oluşturmuş olduğu bir yaşam stilini benimsemek zorunda değildir ve yaşamakta olduğu hayat ile birlikte davranışlarını organize etme gücüne sahiptir. İnsanların yaşamı süresinde gösterdiği davranışlar, gerçekleştirdiği fiiller belirli bir ölçüye sahip olmakla birlikte değerler sisteminin üzerine kurgulanmaktadır. Bulunulan siyasi faaliyetlere ait eylemlerde geleceği belirsiz, yıkıcı sonuçlara sebebiyet verebilecek durumlarla karşı karşıya kalmamak için belirli kuralların ve değerlerin temel alınarak toplum için yürütülen hizmeti "siyaset-ahlâk" ikili ilişkisi içerisinde ilerletmek büyük öneme sahiptir. Bu iki ilişkiyi iki farklı şekilde ele almamız mümkündür. Bunlardan ilki siyasi faaliyetin amacıyla

beraber gerçekleştirilecek değerlerin ne olması gerektiği hususuna odaklanılabilir. Bu geniş yelpazenin yanı sıra hoşgörü, eşitlik, adalet ve özgürlük gibi değerlerin politik örgütlenme açısından hangi manalara geldiğini de araştırma konusu olarak bünyesinde taşımaktadır. Farklı açılardan ele almış olduğumuz siyasetin bu yönü ile toplumsal hayatımızda güç ve egemenlik olgusunun kullanımını ele alarak iktidarı emretme, insanları kendi istekleri dahilinde yönlendirme, iktidarı elinden tutabildiği maksimum zamana dek kullanmak olarak gören siyasetin hangi ilkeler ışığında yürütüleceği sorusuyla erdem sahibi bir siyasetin temel değerleri belirginleşir. Siyaset ve ahlâkın faaliyet alanına göz attığımızda:

Siyasete ilişkin eylem ve davranışlar alanında merkezi ve yönlendirici kavramın menfaat, ahlâk alanında ise vazife olduğu bilinmektedir:

> "Vazife ile menfaat her insanî hareket tarzının iki değişik muharrikini teşkil etmektedir. Aralarında, kaide olarak, karşılaştırma yapılamaz. Vazife hiçbir zaman menfaatçi değildir, menfaatin ise ahlâkla alakası yoktur" (İzzetbegoviç, 1987: 176).

Ahlâkın ne işlevsel ne de rasyonel olduğuna işaret eden İzzetbegoviç (1987: 176) ahlâkî davranışı çok çarpıcı bir örnekle anlatmaktadır:

> "Eğer hayatımı tehlikeye atmak suretiyle komşumun çocuğunu kurtarmak üzere yanan eve girip kucağımda ölmüş çocukla dönsem, neticesiz hareketsiz kalan hareketimin kıymetsiz olduğu söylenebilir mi? Faydasız bu fedakârlığa, neticesiz bu teşebbüse kıymet veren şey işte ahlâktır." (İzzetbegoviç 1987: 176)

Toplumsal davranışları düzenleyen kuralları koyan ve değerler bütünün oluşturan ahlâk kavramı, siyasi alanda da toplumsal hayatta yapmış olduğu bu düzenlemeleri yaparak siyasi alanda gerçekleştirilen eylem ve davranışların nasıl olacağı hususunda kurallar koyarak siyasetin nasıl yapılacağına dair bir sorumluluk anlayışı aşılanmasını sağlamaktadır. Bu sorumluluk bilinciyle yürütülen siyasi faaliyetler ile birlikte toplumsal hayatta sunulan hizmetleri iyi-kötü, doğru-yanlış olarak değerlendirilmesi imkanı doğmaktadır. Neticede nasıl bir yol izlenmesi gerektiği konusunda harita çizen ahlâk, toplumu oluşturan bireylere de ahlâki birer rol vermektedir.

Siyaset-ahlâk ilişkisinde diğer bir alan siyasi faaliyetlerin değerlendirilmesiyle alakalıdır. Buna siyasi ahlâk adı verilmektedir. Günümüz popüler kültüründe siyasi ahlâk denildiğinde genellikle, yürütülen siyasi faaliyetin ahlâki değerlere olan uygunluğunu tartarız. Zaman geçtikçe siyasetin nüfuz ettiği alan genişlemiş bu da çeşitlenen alanlar itibariyle siyasi ahlâkın yozlaşmasına sebebiyet vermiştir.

Siyasi faaliyet gösteren bireylerin ahlâki zaafları yalnızca genel ahlâki kusurlar bağlamında sakatlıklardan ibaret değildir. Bu konuya açılan bir diğer pencerede kamusal erdemler konumundaki tutumlar ile yakından ilgilidir. Bu duruma örnek vermek gerekirse ahlâki

değerleri hiçe sayarak bir siyasi faaliyette bulunan politikacı kadar, kamu yararı gözetmeden ve sahip olduğu yetkileri kendisine karşıt görüşe sahip olanları bastırma amacı ile kullanan bulunduğu konumun vermiş olduğu avantajı şahsi çıkarları için kullanan, demokratik kamu otoritesini kabile reisliği tarzında gören politikacılar da kabul edilememektedir. Bu durumda bulunan politikacıların yanında yer alan, ezilenin yanında olmaktansa güçlünün yanında olmayı tercih edenler için kullanılan kayıtsızlık hürriyeti kavramı Fransız filozof Descartes tarafından kayıtsızlık hürriyeti varsa özgürlüklerin en alt bölümündedir şeklinde yorumlamıştır.

Günümüzde bir kariyere sahip olmak amacı ile siyasi faaliyet yürütenlerin yanında; değerler yerine fırsatçılığı kovalayan, iktidarı ele geçirme duygusunun vicdanlarını susturup gözlerini kararttığı, kazanma hırsının engel tanımadığı, iktidara gelmek ve bu iktidarda hüküm sürmek için her yolu mübâh gören siyasi aktörler kınanmayı fazlasıyla hak eder durumdadır. Kendisini ahlâki değerlerin belirlediği çerçevenin dışarısında tutan, kuralları tanımayan ve her türlü kaygıdan uzak şekilde faaliyet gösteren siyasi zihniyet yalnızca bu düşüncelere sahip olan bireylere zarar verici nitelikte olmamaktadır. Günün şartlarında siyaset sahnesinde yer almak dünden bugüne farklılıklar göstermektedir. Bugün ortaya çıkan sahte adanmışlıklar, yüksek seviyelerde hitabet beceresine sahip olmak ve tiyatral yeteneklerin de bu hususta kullanılmasıyla sergilenen performans "Oscar Ödülü" alınacak düzeylere ulaşmaktadır. Ahlâk yasalarının rafa kalkarak yerine ihanet yasalarının yerleştirilmesi toplumsal ahlâk, ilke ve değerler sistemi arasında önemli problemler doğmaktadır. (Badiou, 2004)

Yüksek Gerilim Hattı "Siyaset ve Ahlâk Uyuşmazlığı"

Siyaset arenası gerçekten kirli bir saha mıdır? Yoksa bu olguyu kirleten siyasi faaliyetleri yürüten politik zihniyet midir? Şahsi çıkarları, bitmek tükenmek bilmeyen isteklerin kaynağı neresidir? Gibi sorular siyasetin ahlâk dışı bir eylem alanı olduğunu işaret etmektedir. Siyaset gerçekten ahlâk dışı mıdır? (Bilge, 2012)

Bu soruları sorduktan sonra temelde üç ayrı yaklaşımla ele alınan siyaset ve ahlâk ilişkisini inceleyelim. Bu ilişkilerden ilki, siyaseti ahlâka feda eden Platoncu yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır. Platon'un siyaset anlayışı, yaşadığı dönemde gerçekleşen olaylar ile şekil alan bir anlayış biçimidir. Platon'un yaşadığı dönem bir çöküş dünyası olarak adlandırılabilir. Platon'un siyasete bakış açısını ele aldığımızda, Platon siyaseti mutluluğun temini için gereken ahlâki değerlerin belirlenmesi ile birlikte küresel çapta insanların kabul ettiği değerlerin ortaya çıkarılması gerektiği görüşündeydi. Her şeyin ölçüsünün tanrı olduğu görüşü sonraki süreçlerde tek tanrılı dini inanışlarda kendisini bulmuştur. (Maclver, 1909)

İkinci adım ise devletin varlığının sürdürülmesi için ihtiyaç duyulan ve aynı zamanda ahlâki sistemin gelişeceği uygun ortamı yaratacak demokratik yaklaşım şeklindedir. Son yaklaşım ilerleyen süreçte detaylandıracağımız siyasetin "ahlâki değerlere bağlanarak" yapılamayacağını savunan Niccolô Machiavelli yaklaşımdır. (Dursun, 2009)

Uzun yıllar boyunca siyaset ahlâkı dışarıda tutan, tek boyutlu ve kutuplaştırıcı bir görüntü sergilemiştir. Siyaset konusu altında üretilen metinler, ahlâkı öteki olarak göstererek dışarıda bırakmıştır. Siyaset, toplumların hayatlarına dokunabildiğinden ve bu yaşam formları üzerinde belirleyici roller oynayabildiğinden kritik değere sahip bir alan şeklinde görülmüştür. Aslında ahlâk yapılması yapılması istenileni ortaya koyarak kutsalı hatırlatan bir soyut iradeyi gözler önüne sermektedir. İşte ahlâkın rasyonel anlamda bir gerçeklik boyutunun olmaması sebebi ile hayat içerisinde hem var hem yok şeklinde karşımıza çıkmıştır. Bu sınırlar içerisinde ahlâk bir vicdan hesabı alanı olarak, pratikte reçete niteliğine sahip olmakla yetinmiştir.

Siyaset ve Ahlâk İlişkisinde "Makyavelizm"

Siyasi alanın pozitif olması ve bunun yanında ahlâki çerçevenin normatif olarak yer alması siyasetin kendi gerçekliğine sahip olarak ahlâk ile bağdaşmadığı şeklinde bir fikir olarak geniş kitlelere yayılmıştır. Siyaset sahnesindeki kirliliğin mevcudiyeti ile bu kirlilik oranının artışının hız kanamasının temelinde yatan görüş İtalyan düşünür ve aynı zamanda politikacı olan Niccolô Machiavelli'nin fikir sisteminden çıkmakta olup üzerine inşa edilen yaklaşıma göre siyasetin temelinin, siyasetin ahlâki ilkelerden bağımsız şekilde oluştuğu görüşündedir. Bununla beraber siyasetin ahlâktan bağımsız olması, normsuz ve kanunsuz bir siyasi faaliyet gerçekleştirilmesi manasında değil, siyasetin ahlâki sistemden ayrı kendine özgü bir hareket alanının olduğunu söylemektedir.

Niccolô Machiavelli'nin sahip olduğu görüşte siyaset ahlâk sistematiğinden kesin çizgilerle ayrılan bir daldır. Siyasetteki hâkim tek hedef başarı ve bununla beraber gelen iktidardır. Hukukun ve ahlâkın hükümdar eliyle tesisi, hükümdarın bu olgular üzerinde yer aldığını göstermektedir. Hükümdarın yargı önüne çıkabileceği hiçbir yasal ve ahlâki standart mevcut değildir. Hükümdara bağlı tebaa yalnızca itaat etmeye programlanmıştır ve doğru ile ahlâkın tanımını yapan hükümdardır. Yani mevcut hukuk ve ahlâki değerler kesin ve evrensel değildir, bir hükümdarın eliyle oluşturulmuştur. Bu teori ulusal devletin hükümdarı tarafından kuruluşun teorisidir olarak isimlendirilmiştir. (Satıcı, 2015)

Niccolô Machiavelli'nin görüşüne baktığımızda hükümdarın yönetimi (iktidarı) ele geçirmesi ve yönetme süresini maksimum süreye çıkarabilmesi için "iyi olmamayı" öğrenmesi gerekmektedir. Niccolò Machiavelli'ye göre bazı özellikler erdem gibi gözükse de yıkım

getirdiğine, bazı özelliklerin ize kusur gibi gözükse de güvenlik ve esenlik getirdiğine şahit olunmuştur. Niccolô Machiavelli'nin sahip olduğu toplum ve devlet anlayışının özünde insanı değerlendirmesi yer alır. Niccolô Machiavelli insan ile ilgili yapmış olduğu değerlendirmelerde oldukça kötümserdir ve insanı moral değerlerinin tümünden yoksun olarak betimler ve bu betimleme her yerde karşımıza çıkar. İnsanların kötü olmasına bağlı olarak da insanlar zaten kötü oldukları için hükümdarın iyi olmasının gerekmediğini söylemektedir. Niccolô Machiavelli'ye göre hükümdar devlet yönetimini elinde sürekli olarak tutmak için verdiği sözlere zıt davranışlarda bulunabilmekte olup, tarihin rüzgârına karşı dönmeye hazır bir zihin yapısında olması gerekmektedir.

Siyaset arenasına girecek kişilerin de siyasetteki menfaat anlayışının gerektirdiği durumlarda ahlâkı dikkate almaksızın davranışlarını gerçekleştirebileceğine yönelik önceliğe sahip olduğunu söylemektedir. Makyavelist görüş ahlâki çerçeveden çıkılmadan gerçekleştirilen siyasetin, siyasetin doğasına aykırı olduğunu söylemektedir. Bunun sebebi siyasi faaliyetler çıkar ilişkisine dayanmaktadır ve ahlâki bakış çıkara yer vermemektedir. Herkes kendi iyiliği adına en iyiyi yaşamak için ahlâki sistemi reddetmekte ve değerleri hiçe saymaktadır. Oysa ahlâk bireylerin iyi bir yaşama sahip olabilmesi için mevcuttur.

Sonuç

Türkiye'de siyaset ve ahlâk ilişkisi içerisinde "Makyavelizm" olgusu

Bir siyaset bilimcisi olan Machiavelli ile özdeşleşen Makyavelizm kavramı, bir ülkenin varlığının devamı için gereken bütün tedbirlerin alınması ve bunda da hiçbir ahlâki kriterin olmaması şeklindeki bir anlayışla karşılık bulmaktadır. Oysaki bu durum Makyavelist düşünceyi tam olarak yansıtmamaktadır. Çünkü Machiavelli öğretisinin temel mantığı, devletin beka sorunsalı etrafında şekillenen bir siyaset ve bunun etrafında temellenen ahlâk yakıştırmasında saklıdır. Machiavelli'nin Prens adlı eserindeki ahlâki olmayan siyasi öğretileri, siyasal alanda uygulanması amaçlı olarak tasarlanmış ve mevcut ülkenin (ki bu o dönem için İtalya'dır) bütünlüğünü sağlamak için, dönemin devlet adamlarına bir tavsiye niteliği taşımaktadır. Machiavelli'nin yaşamından sonra çıkar odaklı bir anlayışı temsilen oluşturulan Makyavelizm sistemi ise zamanla devlet adamlarından sporculara kadar geniş bir yelpazede kendine kullanım alanı bulmuştur. Machiavelli burada kamu ve özel alan ayrımı yaparak, kamu bağlamında devletin bekasıyla ilgili bir tercihte bulunmasına rağmen, zaman zaman Hikmet-i Hükümet kavramıyla eş değerde tutulan bu anlayış, değişik çevrelerce kendi hedeflerini gerçekleştirmek odaklı olarak kullanılmıştır. Rönesans ile birlikte düşünce dünyasındaki değişmelere yön veren düşünürlerden birisi de kuşkusuz Niccolo Machiavelli'dir. Machiavelli'nin fikir dünyasının oluşmasında virtu (erdem, dürüstlük), fortuna (şans, talih) gibi kavramların etkisinin yanı sıra insanın doğuştan getirdiği bencillik, kötülük gibi özelik-

lerin de etkili olduğu görülmektedir. Machiavelli'nin, devlet yönetimiyle ilgili farklı alanlara ait, değişik düşünceleri olsa da bizim için önemli olan, onun siyaset arenasına getirdiği farklı bakış açısıdır. Machiavelli, siyasi yaşamında edindiği tecrübelerin de etkisiyle gerek insanların gerekse yöneticilerin egemenliklerini sağlamlaştırmak için birbirine tamamen ters davranışlar sergilediklerini fark etmiştir. Bu durum, Machiavelli'nin insan davranışlarının gerisinde yatan özellikleri iyi tahlil etmesine ve aynı zamanda Machiavelli'nin siyaset alanındaki fikirlerinin oluşmasına temel hazırlamıştır. Machiavelli öğretisini farklı kılan ise düşüncelerinin merkezine Ortaçağ'daki dinsel algının yerine, bireyi ve onun aklını ön plana alan bir anlayış getirmesi ile bütün siyasal sistemlerin zamanla çökeceğine olan inancıdır. (Celep, 2018)

Siyaset-ahlâk ilişkisini ele aldığımızda Türkiye bu konuda üzerinde inceleme yapılabilecek geniş bir yelpazeye sahiptir. Özellikle de demokratik değerlerin varlığını en derinden sarsan ve siyaseti bağlı olduğu alandan koparan darbelerden bahsetmek gerekmektedir. Demokratik değerlerin var olduğu ve düzenin bu değeler üzerine kurulu olmasının akabinde siyaset sağlıklı bir şekilde işlemektedir. Bu sebeptendir ki ulaşılmak istenen nihai hedef demokratik temsildir. Ancak Türkiye'de değişik zaman dilimlerinde gerçekleşen darbe müdahaleleri sebebiyle demokratik temsil olgusu yara almıştır. Normal koşullarda şahsi talep ve beklentilerini, kendisini temsil eden milletvekillerine dahi duyurmakta zorlanan vatandaş, darbe dönemlerinde talep ve beklentilerini iletirken zorlanmak bir yana dursun kendi talep ve beklentilerini kendisi belirleyememiştir.

Cenevreli filozof Jean-Jacques Rousseau'nun irade devrinin mümkün olmadığı söylemi, vekâletin de devredilmeyeceğini göstermektedir. Keyfiyete bağlı olarak demokratik değerlerin yozlaşmasına, demokrasinin yıpranmasına sebebiyet verilmesi bir sorun teşkil etmekle beraber ülke düzenin zarar görmesine da sebebiyet vermektedir. Bu noktada özgürlüklere, temsile müdahale edilmesinin, değerli ve önemli görülen değerlere yönelik bir güvensizlik ortamı yaratarak kurumların meşruluğu sorgulanmaktadır. Türkiye'de siyasi kirliliğin artmasına sebebiyet veren şey neye ve nasıl inanılacağına dair baskı ve müdahaleleri içermektedir. Çoğunlukla muhafazakâr partilerin durum ve konumlarıdır. Darbe ile yaratılan tehlikeli sürecin en fazla duyurmakta olduğu korku; Halkın kendi dininden korkmasıdır. Uzun yıllar boyunca inanılan ve mensubu olunan bir dinden, dini değerlerden korkutulan halkı tekrardan barışa davet etmek yine muhafazakâr partilerin sorumluluğundadır. İlginçtir ki Türkiye'de İslam ihtiyaç halinde yararlanılan ve bazı hallerde ise gündeme dahi getirilmeyen bir acil durum olgusu gibidir. Bu da Türkiye'de İslam'ın tam bir istismar kapısı olarak görülmesi sonucunu doğurmaktadır. Halk kendi sorunlarını gerçekten çözüme kavuşturacak siyasi kadroları seçmek yerine, seçim sandığını adeta bir hesaplaşma, öç alma aracı olarak kullanıyor. Muhafazakâr siyaset, dini bir söylem ve simgeleme ile üzerinden çok kolay bir şekilde toplumsal desteği de arkasına alabiliyor.

Kaynakça

Akyüz, Ü. (2009). Siyaset ve ahlâk, *Yasama Dergisi*, 11 s. 94-127.

Alkan, T. (1993). Siyasal ahlak ve siyasal ahlaksızlık, Türker Alkan (ed.), Bilgi Yayınevi, İstanbul.

Atayman, V. (2006). *Etik*. Trend Yayınları (derleme), İstanbul.

Badiou, A. (2004). Etik, (T. Birkan, Çev.). Metis Yayınları, İstanbul.

Bilge, M. (2012). Gelenekselden moderne etik ve siyaset. *ZKÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 8/15 s. 1-12.

Celep, A. (2018). Niccolo Machiavelli Bağlamında Siyaset ve Ahlâk İlişkisinin İncelenmesi. Hitit Üniversitesi, Çorum.

Dursun, D. (2009). Siyasetle ahlak ve değerler dünyasının sorunlu ilişkileri üzerine. *DEM (Değerler Eğitimi Dergisi) Dergisi*, 2 (5), 58-65.

MacIver, R. M. (1909). Ethics and politics. *International Journal of Ethics*, 20(1), 72-86.

Pieper, A. (1999). *Etiğe giriş.* Ayrıntı Yayınları, Ankara.

Satıcı, M. (2015). Ahlâk-politika ilişkisi açısından Machiavelli'nin politika teorisi. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 20, 114-130.

Post-modern Dönemde Bir Siyaset İmkânı Olarak Radikal Demokrasi

Orhan Yıldırım*

Öz: Demokrasi antik yunandan 21. Yüzyıla kadar her zaman toplumsal taleplere cevap vermek amaçlı ortaya çıkmış bir yönetim biçimidir. Farklı zamanlarda doğrudan, dolaylı, temsili vb. demokrasi şekilleri kullanılmıştır. 1968 Fransa'da başlayan dünyanın diğer ülkelerinde de görülen öğrenci hareketlerinden sonra, yeni olarak nitelendirilen toplumsal hareketler (Çevre, Hayvan savunucuları LGBT, Feminist, Endüstrileşme karşıtı vb.) ortaya çıkmıştır. Bu hareketleri kamusal alandan siyaset alana taşımak için müzakereci ve radikal demokrasi projeleri ortaya atılmıştır. Müzakereci demokratlara göre, farklılıkların kamusal alanda kendilerini özgür, eşit bir şekilde ifade etmesi gerekir. Ancak onlara göre, siyaseti geliştiren, dönüştüren farklıkların birbiriyle çatışması değil, birbiriyle müzakeresidir. Yani farklılıklar konuşarak orta yolu bulmaları gerekir. Radikal demokratların en çok eleştirdikleri nokta da burasıdır. Mouffe ve laclau'ya göre, farklılıkların konuşarak orta yolu bulması değil, tam tersi heterojen yapıların zıtlıklarıyla bulunması gerekir. Çünkü siyaset, çatışma alanıdır. Radikal demokrasi temsilcilerini diğer düşünürlerden ayıran en önemli iki tane özelikleri vardır. Birincisi: Sol'a yeni bir yol haritası çizmeleridir. Radikal demokratlara göre, sosyalizmin krize girmesinin en önemli nedeni ortaya yeni çıkan hareketlere hitap edemediği içindir. Onlara göre, sol'un toplumu iki sınıf (proloterya-burjuvazi) üzerinden okuma anlayışından vazgeçmesi gerekir. Sol'un devrim fikirlerinden vazgeçip, liberal demokrasinin özgürlük ve eşitlik kavramlarını derinleştirip bu kavramları farklılıkları savunmak için kullanmalıdır. İkinci önemli özelikleri ise, radikal demokrasinin tanımıyla alakalı olup toplumdan bağımsız, danışılmadan, onayı alınmadan hiçbir kararın alınmaması gerektiğini savunan bir yönetim biçimidir.

Anahtar Kelimeler: Demokrasi, Radikal Demokrasi, Müzakereci Demokrasi, Yeni Toplumsal Hareketler, Sınıf, Sol.

Giresun Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji, Yüksek Lisans Programı.
İletişim: oy6120723gmail.com

Giriş

Demokrasi kuramı antik yunandan günümüze farklı dönemlerde farklı şekillerde toplumun siyasal ihtiyaçlarına yanıt verecek modeller ortaya koymaya çalışmıştır. Doğrudan demokrasi, toplumun ihtiyaçlarına yetersiz kalması karşısında temsili demokrasi modeli gelişmiştir. Temsili ve katılımcı demokrasinin gelişen farklılıkların ihtiyaçlarına cevap veremediğinden; radikal demokrasi ve müzakereci demokrasi anlayışları post-modern dönemde değer kazanmıştır. Demokrasi antik yunandan günümüze farklı dönemlerde farklı şekillerde karşımıza çıkmış ve her zaman gelişen topluma hitap etmek amaçlı kendisini yenilemiştir (Özdemir, 2013: 75).

Post-modernite sosyal, ekonomi, kültürel ve siyasal alanlarda modernite'den farklı olarak yeni bakış açıları geliştirmiştir. Post-modernizm hakikat, akıl, kimlik, nesnellik, cinsiyet vb. gibi modernizmin temel ilkelerini Sorgulayan eleştiren yeni bir Paradigmadır. Modernizm siyasal ve kamusal alanda"benzeştirici" yada"tek tipleştirici" anlayışına karşı Post-modernizm farklı kültürleri, farklı kimlikleri, farklı toplumsal hareketleri sahiplenmeye çalışmıştır. 1990´da Sovyet sosyalist cumhuriyetler birliğinin dağılmaya doğru gitmesi, 1989'da Berlin duvarının yıkılmasından sonra Marksizm krize girdi. 1985'te Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe tarafından yazılan "Hegemonya ve sosyalist strateji" adlı eserinde radikal demokrasi projesi ortaya atıldı. Radikal demokrasi günümüz dünyasında demokratik hak ve özgürlüklerin en üst düzeye çıkarılmasını savunmaktadır. Marksizm'in "işçi" sınıfına indirgemeciliğini eleştirir. Radikal demokrasi; farklılığı, çoğulculuğu, heterojenliği kendisine amaç edinir. Kamusal alanda ezilmiş ya da yok sayılmış bütün toplumsal kesimlerin özgür, eşit bir şekilde kendilerini ifade etmeleri için mücadele etmesi gerektiğini söyler (Çağlar, 2008: 380).

Makalemizde önce, radikal demokrasinin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan "var-oluşçuluk,""yapı-söküm,""söylem" ve" hegemonya" kavramların radikal demokrasiyle ilişkileri ve radikal demokrasiye katkıları ayrıntı bir şekilde ele alınmaya çalışılacaktır. Çalışmamızda daha sonra radikal demokrasi kuramı ayrıntı bir şekilde ele alınacak, ilerleyen bölümlerinde ise, radikal demokrasi ve müzakereci demokrasi arasında benzerlikler ve farklar belirtilmeye çalışılacaktır. Makalemize en son radikal demokrasi projesine yöneltilen eleştirilere de değinilmeye çalışılacaktır.

Radikal Demokrasiye Zemin Hazırlayan Gelişmeler

Sartre'nin Varoluşçuluk Kuramı

Mouffe ve Laclau'nun özgürlük bağlamında en çok başvurduğu Sartre'nin var-oluşçuluk felsefesine bakıldığında, kökleri 16. yy´da ortaya çıkmış hümanizmde bulunmaktadır. Hü-

manizm, birey özgürlüğünü merkeze almış ve birey özgürlüğünü kısıtlayan kiliseye başkaldırı dile getirmesi varoluşçuluk kuramının başlangıcı sayılmaktadır. Varoluşçu düşüncenin tartışılıp, gözle görülür birey bunalımları II. Dünya Savaşı dönemlerinde olmuştur. Daha da somutlaştırılırsa Nazi ideolojisi ve Yahudi düşmanlığı gibi bireyin hatırlamak istemediği ama bireyin hafızasında yer edindiği katliamlar bireyi bunalıma sürüklemiştir. Devlet, iktidar, din, kültür, kapitalizm ve sosyalizm gibi, bireyin öznelliğini görmezden gelen ve birey özgürlüğü üzerine tahakküm kuran toplumsal olgular, Sartre'nin özgürlüğe yönelmesine neden olmuştur (Yiğit, 2015: 27).

Sartre: "Yahudi Düşmanı Antisemitin Portresi" adlı eserinde özü tartışmaya çalışır. "Özün doğuştan gelmediğini sonradan kazanıldığını belirtir." Yahudilerin özünün diye bir şey olmadığını ve diğer halklar gibi Yahudilerinde var-oluşlarını kazanmak zorunda olduğunu dile getirir (Yiğit, 31). Sartre, öz doğuştan geldiği belirtilerek birey özgürlüğü kısıtlanmaya çalıştığını söylemektedir. Sartre'ye göre: "varoluş özden önce gelir." Birey önce dünyaya gelir, var olur ondan sonra özünü ortaya çıkararak kendisini gerçekleştirir. Sartre ye göre, Varoluşçuluk felsefesinde Determinizm veya kadercilikten söz edilemez. Çünkü birey aldığı her-türlü kararlardan sorumludur.

Laclau ve Mouffe'nin demokratik devrimin genişletilmesi ve büyütülmesi üzerine tanımladığı radikal demokrasi projesi, esas olarak modern liberal demokrasinin eşitlik ve özgürlük anlayışını derinleştirmek amacındadır (Demir, 2014: 167-168). Radikal demokratlar, liberal demokrasinin özgürlük anlayışını, Sartre'nin özgürlük anlayışı gibi, kamusal alanda farklı toplumsal hareketlerin özgürlüğünü kısıtlayan her türlü uygulamanın önüne geçmeye çalıştıklarını belirtmektedirler. Mouffe ve Laclau'nun bir başka Sartre'den yararlandıkları nokta Sartre'nin özneye yüklediği anlam ve özneye geniş özgürlük hakları tanımasıdır. Laclau'ya göre, öznellik hali öznenin sınırların net ve kesin bir kimliğe sahip olması hali değil, öznenin kendini tanımlama halidir. Özne yapısalcılığın belirttiği gibi herhangi bir yapıya bağlı değil Sartre'nin belirttiği gibi, özne kendisini belirleme haline sahiptir (Özsel, 2010: 343). Laclau ve Mouffe, Sartre'nin bireye yüklemiş olduğu sınırsız özgürlük anlayışını ve öznenin hiçbir yapı tarafından belirlenmediği görüşlerini sahiplenir ve benimserler.

Derrida'nın Yapı-Söküm Kavramı

Yapı-söküm kavramını ele alabilmemiz için öncelikle kısaca yapısalcılık ve post yapısalcılık arasındaki ilişkiyi de irdelememiz gerekmektedir. Yapısalcılık ve Post-yapısalcılık tartışması 1960'lardan beri sosyoloji başta olmak üzere bütün bilimlerin tartışma konusudur. Yapısalcılığın temelleri Dilbilimci Ferdinand Saussure'nin çalışmalarında görmek mümkündür. Kelime olarak yapısalcılığı ilk kez 1929 yılında dilbilimci Roman Jakobson kullanmıştır. Yapısalcılığın dönüm noktasına gelmesi Antropolog Levi-straus ve Psikanalizin en önemli temsilcisi Lacan tarafından zirve noktasına ulaşmıştır. Yapısalcılık; dilleri, kültürleri, toplum-

ları birer yapı olarak inceleyen, tüm yapıların birbiriyle bağlantılı olduğunu belirten bir düşünce tarzıdır (Dinçer, 2010: 453). Yapısalcılık ilk önce dilbilimde ortaya çıkmış daha sonra felsefe, Antropoloji, Edebiyat ve Sosyoloji gibi alanlarda görülmüştür. Yapısalcılar dili tüm olguların merkezine yerleştirerek metnin diğer fonksiyonlarını görmezden gelirler. Yapısalcılar gösterge, gösteren ve gösterilenin sabit olduğunu, gösterge'nin sadece bir göstergeni belirttiğini dile getirirler. Yapısalcıların metin analizlerinde birey "edilgen" konumda olup, her metni okuyanın aynı anlamlar çıkarttığını belirtirler. Yapısalcılara göre her ne kadar birey toplumun bir parçası olsa da toplumsal gerçekliği belirleme ve şekillendirme gücüne sahip değildir (Dinçer, 454).

"Post" kelimesi Latincede sonra anlamına gelmektedir. Post-Yapısalcılık Yapısalcılığa karşı bir dizi eleştiri dile getirmektedir (Berk, 2015: 40). Yapısalcılık "konuşma merkezliyken" post- yapısalcılık "yazı merkezlidir." Post-Yapısalcılara göre bir metni okuyan birden fazla kişi olduğuna göre metninde birden fazla anlamı vardır. Her okuyan birey farklı anlamlar metinden çıkartabilir. Metnin anlamı sabit değildir. Post-Yapısalcıların metin analizlerinde birey "nesne" konumunda değil "özne" konumundadır (Berk, 41). Post-Yapısalcılığın en önemli temsilcileri J. Derrida, M. Foucault, S. Zizek ve G. Deleuze olduğunu belirtmek gerekmektedir.

Post-yapısalcılık yapı-söküm kavramından dolayı Derrida'yla özdeşleştirilmektedir. Derrida'nın 1966'da bir konferansta yeni bir çağın başlangıcı olarak ilan ettiği konuşmaya kadar götürülür. Derrida Konferansta dilin sabitliğini yapı-söküme uğrattı. Dilin değişken olduğunu belirtti. Derrida yapı-sökümü bir yıkımdan çok ayrıştırma, bozma ve sökme olarak ifade eder. Yapı-söküm hem mücadele dolu, hem üretici, hem de yeniden inşa edicidir. Derrida'ya göre yapı-söküm hem düzen bozma hem de yeniden düzenlemedir (Dinçer, 459). Ona göre yapı-söküm yapıyı sorgulamak ve eleştirmektir. Laclau ve Mouffe, Modernite'nin temel ilkeleri olan nesnelik, evrensellik ve rasyonellik gibi kavramlarını Derrida'nın dile yaptığı gibi yapı-söküme uğratmaya çalışmışlardır (Özkan, 2017: 235). Radikal demokratlara göre solun görevi liberal-demokratik ideolojiden vazgeçmek olmamalı tersine onu yapı-söküme uğratıp çoğulcu demokrasi yönünde derinleştirip genişletmek olmalıdır.

Foucault'un Söylem Kavramsallaştırması

Söylem kavramı sosyoloji Literatüründe çok geniş anlamlı olup çoğu sosyolog "söylem" kavramını kullanmıştır. Mouffe ve Laclau söyleme başvururken genellikle Foucault'dan yararlandıkları için biz burada Foucault'un söylemden ne kast ettiğine değineceğiz. Foucault: hapishanelerin doğuşu, cinselliğin tarihi ve deliliğin tarihinde söyleme çok değinmektedir. Foucault, sosyolojisinin büyük çoğunluğu iktidar ve söylem arasındaki ilişki olduğu için bizimde burada Foucault'un iktidar görüşlerine değinmemiz gerekmektedir.

Foucault'un eserlerine bakıldığında "makro-iktidar,""mikro-iktidar" ve "Biyo-İktidar" olmak üzere genellikle 3 tür iktidar biçimlerini dile getirmektedir. Foucault makro iktidardan kastı bizim bildiğimiz iktidar biçimidir. İktidar, görünür ve kanıtlanabilir. Örnek olarak Başbakan, Vali, Rektör, Öğretmen vb. gibi iktidar biçimleri örnekleri verilebilir (Ak gündüz, 2013: 11). Foucault bu iktidar biçimi üzerinde çok fazla durmaz. Foucault'un üzerinde durduğu iktidar biçimi mikro-iktidar'dır. Bu iktidar türü modernizimle birlikte ortaya çıkmış, "disipline edicidir". Mikro-iktidar türüne örnek olarak "PANAPTİKON" hapishanesini verir. Panaptikon, Dikdörtgen bir şekilde inşa edilmiş cezaevinin ortasında bulunan bir gözetleme kulesidir. Panaptikon kulesinin içerisinde her zaman birilerinin olup olmadığı bilinemez. Gardiyan bazen mahkûmları kontrol eder, bazen etmez. Panaptikon'un camları siyah olduğu için mahkûmlar her zaman denetlendiklerini zannederler. İktidar gardiyanlar aracılığıyla mahkûmları disipline etme çalışır. Foucault göre, mikro iktidarın merkezi sabit olmayıp değişkendir. Ama iktidar her yerdedir. Panaptikon'da olduğu gibi iktidar biçimi somut olarak kanıtlanamaz (Ak gündüz, 11).

Foucault'ın söylemle ilişkili olan iktidar biçimi Biyo İktidardır. Bu iktidar biçimi "bedenle" ilişkilidir. İktidar söylem üreterek özneler üzerinde tahakküm kurmaya çalışır. Focault'a göre mikro-iktidar bedenler üzerinden söylemler üreterek iktidarını meşrulaştırmaya çalışır. Örneğin doğum oranı, evlenme yaşı, cinsel ilişkinin başlama yaşı, gebeliği önleyici uygulamalar, vb gibi söylemler ürettiğini belirtir. İktidar söylemlerini meşrulaştırmak için psikiyatri, tıp, eğitim, aile gibi kurumları kullanır. İktidar kurumlar aracılığıyla bedeni kucaklayarak, iktidarın istediği bir şekle bedeni sokmaya çalışır. Foucault'a göre beden kucaklanarak artık nesnelleşmiştir (Ak gündüz, 4).

Mouffe ve Laclau, Foucault'un iktidarın söylem üreterek kendisini meşrulaştırmaya çalıştığı görüşüne katılırlar. Radikal demokratlara göre merkezde olan iktidar, iktidarını sürdürmek amaçlı ya da ön-özneye hegemonik baskı uygulamak amaçlı söylem üretir. Radikal demokratlar ile Foucault'un ayrı düştüğü nokta öznenin sabitliğidir. Foucault'a göre "özne" sabit olup, iktidarın olduğu bir yerde özne de vardır. Öznenin olduğu bir yerde iktidar da vardır. İkisinin varlığı birbiriyle bağlantılı olup birisi olmadan diğerinin varlığından da söz edilemez. Laclau ve Mouffe'ye göre "özne" değişkendir. Ön-öznede bulunan bir toplumsal hareket iktidara geçip özne konumuna gelebilir. Radikal demokratlara göre öznenin alanı sadece iktidarın biçtiği bir alan değildir. Öznenin amacı iktidarın yapı söküme uğratıp iktidara geçmektir. Onun için foucault'un iktidar ve özne arasındaki ilişki bağlantısını eleştiriler ve kabul etmezler. (Şentürk, 33 :2016).

Gramsci'de Hegemonya Kavramı

Gramsci klasik Marksistlerden farklı olarak geliştirdiği hegemonya, tarihsel blok, mevzi savaşı gibi kavramlarla batı Marksizmini çok farklı bir yere taşımıştır. "Hegemonya" kavramı

Marks' tan başlayarak Lenin'e birçok Marksist tarafından dile getirilmiştir. Gramsci klasik Marksistlerden farklı olarak hegemonya kavramını ele aldığı için biz burada Gramsci'nin hegemonyayı ele alış biçimi üzerinde duracağız.

1. Klasik Marksistlerin hegemonyadan kastı ekonomik ve devlet hegemonyasıdır. Burjuvazi üretim araçlarına sahip olduğu için ekonomik egemenliğe sahiptir. Klasik Marksistlere göre, burjuvazi ekonomik egemenliğe sahip olduğu için, devlet aygıtını elinde bulundurur. Dolayısıyla ekonomik ve devlet egemenliği ellerinde olduğu için Proletarya ya karşı hegemonya uygulama çalışır. Gramsci onlardan farklı olarak ekonomik ve devlet hegemonyasını kabul etmekle beraber, kültür üzerinden bir hegemonyayı dile getirmeye çalışmaktadır (Ritzer, 2014: 286). Gramsci'ye göre kapitalistlerin başarılı olmasının nedeni proletarya'nın kültürlerini de ellerinde bulundurduğu içindir. Bunu yaparken işçilerin "rızası " ile yapıldığı belirtir. Gramsci'ye göre proletaryanın devrimi gerçekleştirmesi için bütün sol, sosyalist, işçi, emekçi grupların bir araya gelip "tarihsel bloğu" toplamaları gerekmektedir. Tarihsel blok toplanıldıktan sonra proletarya burjuvazinin kültürel hegemonyasını kırabilir ve devrime yaklaşabilir (Demir, 81). Gramsci'ye göre rızaya dayalı kültürel hegemonya kırıldıktan sonra proletarya "özne" konumuna gelecektir.
2. Laclau ve Mouffe Gramsci'nin sınıfa dayalı hegemonya kavramına eklemleme yaparak "demokratik hegemonya" kavramını ortaya atarlar. Laclau ve Mouffe'ye göre sınıftan kurtulmak gerekmektedir. "hegemonik özne veya hegemonya kuran özne Gramsci'de olduğu gibi temel toplumsal sınıflar değildir" (Laclau, Mouffe, 1985: 101). Laclau ve Mouffe'ye (1985) göre, devlet müdahalesi olmaksızın ya da sınıf müdahalesi olmaksızın hegemonyanın gerçekleşebileceğini belirtirler. Laclau göre hegemonya "kendi kendisini oluşturan kendi kendisine işleyen kendi kendisine göndermede bulunan ve dışarısı olmayan döngüsel bir süreç veya kapalı bir bütün olarak görülür" (Demir, 89-91).

Radikal Demokrasi Projesi

Post-modern siyaset anlayışı, farklılığı çoğulculuğu getirmiş, özgürlüklerin sınırsız yaşandığı ve özgür düşünce akımlarının desteklendiği yeni bir bakış açısı sunmuştur. Post-modernizm azınlık haklarını dilendiren, ulusalcılığı reddeden, etnik farklılıkları ön plana çıkartan herkesin hak ve hürriyetlerinin güvenceye alındığı, eleştiri ve sorgulama yollarının açık olduğu devletin küçüldüğü bir anlayış esas alınmaktadır. Post-modernizm siyasete aktardığı yenilikler karşısında liberal demokrasi ve Marksizm yetersiz kalmış Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'nin savunduğu radikal demokrasi projesi değer kazanmıştır. Radikal demokrasi post-modernizm buhranıyla ortaya çıkan, hak ve özgürlükleri en üst seviyeye çıkarılmasını kendisine en önemli amaç olarak gören bir demokrasi anlayışıdır (Çağlar, 379-381).

1990'larda sosyalizm ve komünizm ile yönetilen SSCB'nin çökmesi, Berlin duvarının yıkılması, Yugoslavya ve Çekoslovakya'nın dağılması ile birlikte dünyada komünizm çok hızlı bir çöküntüye girdi. Komünist iktidarların kaybetmesiyle birlikte yeni sağ ve neo-liberalizm dünyada tek hakîm ideoloji haline geldi. Fukoyama'nın "tarihin sonu tezi" bu söylediklerimizi kanıtlar niteliktedir. Fukoyama göre sosyalizm çöktü ve kaybetti. Bundan sonra kapitalizmin alternatifi olamaz. Kapitalizm dünyanın tek hakîm ideolojisi haline geldiği için tarihin sonudur (Turan, 2015: 487). Bir diğer önemli tez ise Huntington'un "medeniyetler çatışması" tezidir. Huntington'a göre ise 90'lardan sonra sosyalizmin çökmesiyle birlikte, bundan sonra dünyada ekonomi üzerinden ayrılan sınıf çatışmaları yerini medeniyetler çatışmasına bırakmıştır. Ona göre dünya 8 medeniyetten oluşur. Bunlar; İslam, Hint, Batı, Afrika, Çin, ABD vb. gibi medeniyetlere ayırmaktadır. Bundan sonra sağ-sol çalışmaları yerini medeniyetler çatışmasına bırakacaktır (Çakı, 2013: 4).

Radikal demokratlara göre, Marksizm'in içine girdiği krize çözüm bulmak amaçlı radikal demokrasi projesini ortaya atıldı. İlk amaçları Marksizm sınıf indirgemeciliğinin yapı bozumunu yapmak Olduğunu belirtildi. Mouffe ve Laclau ortaya attıkları radikal demokrasi projesini post-Marksist olarak nitelendirdiler. LGBT'İ, hayvan savunucuları, endüstrileşme karşıtı, ekoloji hareketleri feminizm vb. gibi ortaya yeni çıkan toplumsal hareketleri savundukları söylerler. Laclau ve Mouffe'ye göre bu hareketlerin tümünün ortak noktası sınıf mücadeleleri olarak düşünülen işçi mücadelelerinden farklı olmalarıdır. İşçi mücadelesi Nosyonunun sorunlu doğasında ısrar etmek anlamsızdır. Mouffe'ye göre toplumsal öznelerin tamamı sınıf özneleri değildir. "kişinin öznelliği sadece üretim ilişkilerindeki konumu temel alınarak inşa edilemez" (Demir, 147).

Laclau ve Mouffe'nin demokratik devrimin genişletilmesi ve derinleştirmesi olarak nitelendirdikleri radikal demokrasi herkes için eşitlik ve özgürlük projesi olarak belirtmek gerekir. Onlara göre "sol" demokrasinin radikalleşmesiyle yetinmelidir. Sol devrimci fikirlerinden vazgeçmelidir. Yapılması gereken liberal demokrasinin özgürlük ve eşitlik ilklerini derinleştirmek olmalıdır. Laclau ve Mouffe: teknolojinin çok hızlı değişmesi, bilimin gelişmesi vb. gibi nedenlerle toplumun değişip dönüştüğünü söylerler. Toplum dönüştüğü için 21. Yüzyılda yeni toplumsal hareketlerin ortaya çıktığı belirtirler. Yeni ortaya çıkmış toplumsal farklılıklara Marksizm hitap etmediği için Marksizm krize girmiştir. Radikal demokratlara göre Marksizm sınıfa yüklediği anlamdan kurtulup yeni ortaya çıkan LGBT, çevre, etnik, Fundamentalist vb. gibi toplumsal hareketleri siyasal alanda temsil etmesi gerekmektedir. Radikal demokratlar ekonomiyi yeniden inşa etmezler, ekonomiyi siyaset ve kültüre indirgerler. Hegemonya ve sosyalist strateji adlı eserlerinde iktisadi kavramlar vardır. Yalnız ekonomi kavramı yoktur (Demir, 148-162).

Radikal Demokrasi ve Antagonizma

Antagonizma radikal demokrasi projesini diğer demokratik projelerden ayıran en önemli bölümü ve antagonizma radikal demokrasinin merkezidir. Hegel, efendi kölesi sayesinde vardır, ya da köle efendi sayesinde vardır. Hegel'e göre efendi olmadan köle olamaz ya da, köle olmadan efendi, efendi olamaz. Diyalektiği radikal demokrasinin antagonizma anlayışında da mevcuttur. Mouffe ve Laclau'ya göre, siyasal alanda bir farklılığın varlığı diğer farklılığın var-olmasıyla mümkündür. Bir öznenin varlığı öteki öznenin varlığıyla ortaya çıkar. "Bir denklem kurmak gerekirse x, y, z ayrı-ayrı bireyler olmak koşulluğuyla; 'x' i var eden 'y' olduğu için 'x' 'y' ye, 'y' yi var edende 'z' olduğu için 'y' de 'z' ye, aynı şekilde 'z' yi var eden de başka bir özne olacağı için 'z' de başka bir öznenin gerekliliğine ihtiyaç duyacaktır"(Kanatlı, 2014: 124).

Mouffe ve Laclau (1985)göre, "antagonizmayı" siyasal alanda çatışmaların merkezi olarak ele alırken, "Agonism" ise, siyasal alanda olan çatışmaların siyaset alanına dönüştürmek olarak ele alır. Mouffe siyasetin amacı siyasal alanda bulunan antagonizmaların Agonism'e dönüştürmektir. Radikal demokratlara göre "antagonizmaların (çatışmaların) uzlaşarak ortadan kaldırılması değil, aksine bu çatışmaların varlığını siyasete taşımaktır"(Kanatlı, 124). Radikal demokratları müzakereci demokratlar ve liberal demokratlardan ayıran en önemli nokta burasıdır. Çatışan farklılıklar ortadan kaldırmayarak siyaset alanına taşımak gerekmektedir. Mouffe ve Laclau Carl Smitt'ten aldıkları "dost-düşman" kavramları üzerinden antagonizmayı ve kimliği tanımlamaya çalışmaktadır. "ötekinin varlığı benim kimliğimin olanaklılık koşulu haline gelir. Çünkü öteki olmaksızın ben kimliğime sahip olamam" (Demir, 133). Böylece birey sadece kendisiyle bir kimlik sahibi olamaz. Bireyin kamusal alanda sahip olduğu siyasal kimlik başka farklı bir bireyin kimliğiyle mümkündür.

Ön Özne, Özne, Boş merkez Diyalektiği

20. yüzyılın ikinci yarısında "öznenin" kavranışına dair dünya iki önemli kutupta toplanmıştı. Birincisi var-oluşçuların özneye ele-alış biçimidir. Birinci bölümde de belirttiğimiz gibi "var-oluşçular" öznenin başka bir "öz" tarafından inşa edildiği fikrini reddederler. Sartre ile bağlantılı olarak düşündüğümüz var-oluşçuluk felsefesi öznenin hiçbir güç tarafından inşa edilmediğini ya da, hiçbir gücün özneye yön vermediği belirtirler. Birey, varoluşçulara göre özgürdür aldığı bütün kararlardan sorumludur. Hiçbir güç özneyi belirleyemez. İkincisi ise, var-oluşçuluğun zıttı gibi, özneyi ele alan Levi-straussun öncülük ettiği yapısalcılıktır. Yapısalcılara göre, özne bireyden bağımsız olarak başka bir güç tarafından belirlenmiştir. Birey "edilgen" konumunda olup özne konumuna gelme gücüne sahip değildir. "Birey" ona verilen sorumlulukları aynen yapmak zorundadır (Özsel, 339).

Radikal demokratlar özneyi siyasal alana taşırlar ve siyasal alanda özneyi tanımlamaya çalışırlar. Var-oluşçuların özneye verdikleri özgürlük fikirlerine katıldıkları dille getirirler. Yal-

nız radikal demokratlar var-oluşçulardan ve yapısalcılardan farklı olarak öznenin varlığının siyasal alanda başka bir öznenin varlığa bağlı olduğunu söylerler. Mouffe ve Laclau siyaset alanında özneyi tanımlarken "ön-özne,""özne" ve "boş merkez" diyalektiğine başvururlar. Siyaset alanında "özne" iktidarda olandır hegemonya sahibi ve söylem üretendir. Ön-özneye baskı uygular onu pasifleştirmeye çalışır. "ön-özne" ise özne konumuna geçmek için siyasal alanda mücadele edendir. Vasıfsız Olup, söylem üretme gücüne sahip değildir. Boş merkez ise siyasal arenada kendilerine yer bulamamış olan toplumsal hareketlerdir. Burada olan gruplar anomi yaratmaya çalışırlar siyasetin olduğu yeri işlevsiz hale getirmeye çalışırlar (Özsel, 341).

Radikal demokratların vurgulamaya çalıştığı diyalektiği güncel siyaset alanıyla ilişkilendirdiğimizde özne Ak partidir, öz-özne siyasallaşmış muhalefet alanında olan siyasi partialerdir. Örnek olarak CHP, HDP, İP vb. örnekleri verilebilir. Boş merkezde ise siyasal alan içerisinde kendilerine yer bulamamış gruplardır. Örnek olarak PKK, Hizbullah, İŞİD gibi örgütler gösterilebilir (Baytok, 2010: 50). Radikal demokratlar boş merkezde olan radikal örgütlerin demokrasi yoluyla ön-özne ya da özne konumuna geçmeleri gerektiğini söylerler. Ya da iktidar olan siyasi partinin ön-özne alanına geçebilir olmasını demokrasinin bir gereği olarak görürler. Onun için özne sabit değil değişkendir. Onlara göre siyaset alanı bütün farklı toplumsal gruplar için çatışma alanı olması gerekmektedir (Özkan, 237).

Müzakereci (sorgulayıcı) Demokrasi

Soğuk savaşın ardından birçok doğu bloğu ülkesinde olduğu gibi dünyanın büyük çoğunluğu demokrasilerini liberal demokrasi üzerinden şekillendiriyordu. Fukoyama'nın SSCB'nin dağılmasından sonra ortaya attığı "tarihin sonu tezine" atıfta bulunan birçok düşünür 21. Yüzyılda liberal demokrasinin zaferi olacağını belirtiyorlardı (Kanatlı, 116). Bütün bu gelişmelere rağmen radikal demokratlar gibi bazı filozoflar liberal demokrasinin çıkmazda olduğu nitelendiriyorlardı. Bu düşünürler J. S. Mill, J. Dewey, J. Rawls, S. Benhabib, ve J. Habermas gibi müzakereci demokrasiyi savunan filozoflardır. Müzakereci demokratlar da liberal demokrasinin günümüz çoğunlukçu toplumsal hareketlerin siyasi taleplerine cevap veremediğini vurgularlar.

Müzakereci demokrasinin en önemli temsilcisi olarak Habermas öne çıkmaktadır. Liberal demokrasi krizleri Habermas'a göre farklılıklara dayalı diyalog, müzakere ve iletişimsel kanallarla ortadan kalkabileceğini belirtir. "Habermas demokrasi yalnızca devlet-yurttaş ilişkisi olarak ele almamakta her açıdan eşit özne kabul edilen farklı kimliklerin karar alma süreçlerine doğrudan katıldıkları ve kendi yaşam tarzlarını etkileyen kurarlar üzerinde iletişim, tartışma ve sorgulama imkânı buldukları bir süreç olarak kabul etmektedir" (Özdemir, 85). Habermas bütün toplumsal kesimlerin kamusal alanda farklılıklarıyla bulunup, farklılık-

ların birbirleriyle iletişim kanallarının açık olması gerektiğini söylerler. Habermas böyle bir kamusal alan ortaya çıktığında bunun "rasyonel kamusal alan" olduğunu dile getirir. Habermas'a göre bütün farklı kimliklerin kendisini ifade ettiği, hiçbir farklı kimliğin dışlanmadığı özgürlüğün kısıtlanmadığı bir kamusal alanın çağdaş toplumlarda ortaya çıkabileceğini belirtir (Ritzer, 296).

Müzakereci demokrasi yaklaşımına Benhabib'nin de çok önemli bir etkisi olmuştur. Benhabib'e "göre liberal demokrasi bireysel hak ve özgürlükleri dile getirirken müzakereci demokrasi ise toplumsal, siyasal, kültürel, etnik vb. bütün farklılıkların kamusal alana ve kamusal alanda yürütülen müzakere sürecine ve kolektif eyleme dâhil edilmesi esastır" (Özdemir, 86). Özetle müzakereci demokrasi anlayışı farklı kimliklerin kesiştiği coğrafyalar için yeni öneriler sunmaktadır. Kamusal alanda veya parlamentoda müzakere içinde olan her türlü farklı kimliğin soru sorma, konuşma, kendisini ifade etme, söylem üretme vb gibi haklarda bütün farklıkların eşit olmasını dile getirmektedir (Demir, 178).

Radikal Demokrasinin Müzakereci Demokrasiye Eleştirileri

Mouffe ve Lacla'nun dillendirdiği radikal demokrasi projesi bazı konularda müzakereci demokratlara katılırken bazı noktalarda ise müzakereci demokratları eleştirmişlerdir. Radikal demokratlar rasyonalist, evrenselci ve bireyci gibi liberal demokrasinin argümanları olan argümanlarla müzakereci demokratları eleştirmişlerdir. Mouffe, sorgulayıcı demokratların rasyonel, evrenselci ve bireyci ilkeleri savunarak bir nevi liberal demokrasiyi savundukları belirtir (Demir, 18). Müzakereci demokratların aksine radikal demokratlar "rasyonalizmin" kamusal alanda farklılıkların sorunlarına çözüm olacağına inanmamışlardır. Mouffe'ye göre rasyonalite hayaldir. Toplumdan rasyonel bir şekilde hareket etmesini beklemek aydınlanmanın, akılcı toplumun bir uzantısından başka bir şey değildir (Kanatlı, 122).

Müzakereci demokrasi modeli kamusal alanda bütün farklılıkların, farklılıklarıyla bulunması, farklılıkların birbiriyle iletişime geçmesi, hiçbir farklılığın kamusal alanda özgürlüklerinin kısıtlanmamasını savunur. Yalnız müzakereci demokratlar farklılıkların kamusal alanda birbirleriyle müzakere ederek uzlaşması gerektiğini savunur. Müzakereci demokratlar siyasal alanda çatışmaların ortadan kalkmasını söylerler. Mouffe ve Laclau (1985) müzakereci demokratların bu söylemlerine bir başkaldırı dile getirirler. Radikal demokratlar "çoğulculuğun uzlaşı yoluyla "aynılaştırarak" değil farklılıkların yani antagonistlik ilişkilerin tanınmasıyla bir anlam bulacağını ileri sürerler. Mouffe'ye göre demokratik bir toplum ancak çatışan çıkarlara ve çatışan değerlere bir zemin hazırlarsa demokrasinin doğasını kavramış olur" (Kanatlı, 123). Mouffe'ye göre demokrasinin en önemli öğesi çatışma, çekişme ve antagonizmadır. Bunların kesinlikle siyaset alanında olması gerekmektedir. Mouffe'ye göre farklılıklar müzakere edilerek ortak noktada birleşirse baskıcı bir hegemonya hâkimiyeti altına girecektir. Böyle bir durumda demokrasiden bahsetmek mümkün değildir (Demir, 184).

Mouffe ve Laclau müzakereci demokrasiye yöneltilen eleştirilere Rawls' da dâhil ederler. Rawls"adalet teorisinde" liberalizm içinde olduğu krize çözüm bulmak amaçlı Hobbes ve Rousseau gibi bir toplumsal sözleşme ortaya atmaktadır. Bu adalet teorisinde eşitlik, özgürlük ve adalet gibi ilkeleri dillendirir. "Rawls liberal demokrasi sorununa öneri olarak siyasal adaleti vurgular. "Rawls, liberal demokrasi sorunun siyasal adalet olduğunu dolayısıyla yurttaşlar arasında adil toplumsal işbirliği koşullarının kurulması gerektiğini vurgular. Söz konusu işbirliği ise Rawls'a göre "makul çoğul" tarafından sağlanacaktır" (Kanatlı, 122). Mouffe'ye göre Rawls'un nitelendirdiği makul çoğunluk anlayışı liberal ilkelerin egemenliği kabul edenler için geçerli olduğu etmeyenlerin ise siyasal alanın dışına itileceğini vurgular. Radikal demokratlara göre Rawls'un aşırı olarak nitelendirdiği grupların (aşırı sol, radikal İslam, aşırı sağ) siyaset alanın içinde olması gerektiğini söylerler. Bu konuda Rawls'ı eleştirirler (Kanatlı, 123).

Radikal Demokrasiye Eleştiriler

Radikal demokratlar daha önce değindiğimiz gibi kendinden önceki demokrasi yaklaşımlarını eleştirmişlerdir. Bu demokrasi yaklaşımlarının farklı toplumsal hareketlerin sorunlarına çözüm bulacağına inanmamışlardır. Bütün farklılıkların siyasal alanda çatışarak iç içe yaşayacakları bir radikal demokrasi projesi ortaya atmışlardır. Bu projeye hem "sağcılardan" hem de "solculardan" çok yoğun eleştiri almıştır. Bütün eleştirileri dile getirmemiz imkânsız olduğu için biz burada en önemli eleştirileri aktarmaya çalışacağız.

Mouffe ve Laclau "antagonizma" olmaksızın hiçbir kimliğin ya da öznenin olamayacağını söylerler. Öznenin varlığı antagonizmaya bağlıdır. Radikal demokratları eleştirenler ise bu bir tür özneyi antagonizma denetimine sokmak değil midir? Ya da amacı iktidarı ortadan kaldırmak olmayan radikal demokrasinin kapitalist ekonomik sistemine alternatif olmaktan vaaz mı geçti? (Demir, 196). Radikal demokratlar iktidarın hegemonik gücünü eleştirip hegemonyanın sabit olmadığını izah ederler. Mouffe'yi eleştirenler ise, hegemonya sabit olmasa bile radikal demokratlarında hegemonyayı kabul ettiğini belirtirler. Ve radikal demokrasi projesinin de hegemonik bir proje olduğunu söylerler (Özsel, 373). Mouffe ve Laclau'nun geliştirmiş olduğu siyasal ve siyaset kavramlarının dönüşümsel dengesi "antagonizma" ve "agonism" kavramlarına denk gelmektedir. Kamusal alanda siyasi etnik vb. gibi antagonizmalar siyasal alanı oluştururken siyasetin görevi bu antagonizmaları agonizm dönüştürmektir. Radikal demokrasiyi eleştirenler farklı eşitlik ve özgürlük fikirlerine sahip antagonizmaların nasıl agonism'e dönüşeceği sorusunun cevabının olmadığını söylerler (Kanatlı, 130).

Sonuç

Antik Yunandan günümüze kadar demokrasi yönetim biçimi, her zaman toplumun ihtiyaçlarına göre kendisini yenilemiş ve güncellemeye çalışmıştır. Antik yunanda doğrudan ve

temsili demokrasi şekilleri kullanılırken, orta çağ döneminde ise krallık, otokritik, teokratik veya saltanat sistemi gibi baskıcı, otoriter yönetim biçimleri kullanılmıştır. Modern dönemde ise kapitalizm ve liberalizm ideolojileri ile birlikte dünyada 1800'lerden sonra liberal demokrasi değer kazanmıştır. 1970'lere geldiğimizde post-modernizmin getirdiği özgürlükçü buhran ile birlikte, kamusal alanda Dini, Feminist, LGBT, Ekoloji, Etnisite vb. gibi toplumsal hareketler, görünmeye başlanmıştır. Bu toplumsal hareketlere liberal demokrasi hitap etmediği için krize girdi. 70'lerden sonra farklılıkların özgür, eşit bir şekilde dışlanmadan yok sayılmadan kamusal alanda kendilerini ifade etmek amaçlı müzakereci ve radikal demokrasi projeleri değer kazanmıştır.

Radikal demokrasi projesi Mouffe ve Laclau'nun beraber yazdıkları "hegemonya ve sosyalist strateji" adlı eserlerinde ortaya atıldı. Radikal demokrasiyi müzakereci, liberal ya da diğer demokrasi şekillerinden ayıran iki tane önemli özelliği vardır. Birincisi radikal demokrasinin demokrasi tarafı; Toplumu ilgilendiren her konuda, toplum adına alınan her kararda kesinlikle topluma danışılması gerekir. Radikal demokratlara göre, Toplumun onaylamadığı bir karar iktidar tarafından yürürlüğe girmemesi gerekir. Örnek olarak barajların yapılması, teknik santrallerin kurulması, hastane yapılması, yol yapılması gibi kamusal alanda toplumu ilgilendiren radikal kararların halktan bağımsız bir şekilde ele alınmaması gerekir.

Radikal demokrasiyi diğerlerinden ayıran İkinci ve en önemlisi ise radikal demokrasinin sosyalizme yeni bir yol haritası çizmesidir. Radikal demokratlar göre, sosyalizmin sınıf indirgemeciliği ve devrim fikirlerinden vazgeçmesi gerekir. Örnek olarak Onlara göre feminizm nereye yerleştirecek; Çünkü Amerika da burjuvazi tarafında olan bir kadın ile Afrika da proletarya tarafında olan bir kadın beraber, kadın mücadelesinde birleşebiliyorlar. Onun için artık proletarya ve burjuvazi üzerinde bir sınıf okuması yapılamaz. SSCB'nin dağılması, Berlin duvarının yıkılması, Yugoslavya ve Çekoslovakya'nın dağılması ile birlikte sosyalizm ideolojisinin çökmesinin nedeni solun sınıf indirgemeci bakışından ve yeni toplumsal hareketlere hitap edemediği için çökmüştür. Onlara göre solun bundan sonraki amacı ortaya yeni çıkmış toplumsal hareketlerin kamusal alanda kendilerini özgürce ifade etmeleri için mücadele edip onları siyaset alanına taşıması için çabalamalıdır.

Radikal demokrasi SSCB çöktükten sonra dünyada sol örgütlerde ve partilerde çok ciddi bir şekilde tartışılmış olup 90'lardan sonra uygulanmaya çalışılmıştır. Örnek vermek gerekirse brezilyadaki lula hükümetine karşı başlatılan "topraksızlar hareketi" verilebilir. Topraksızlar hareketi, 1990'larda topraksız köylülerin zenginlerin topraklarını işgal edip, kendilerine orda evler yapıp, hükümetten bağımsız olarak komünler inşa etmişlerdir. Bu komünlerde alınan her karar halka danışılıp alınırdı. İkinci örnek İsviçre deki "kanton sistemi" örnek verilebilir. İsviçre deki üç kantonda da kamusal alanda toplumu ilgilendiren önemli kararlar topluma danışıp, müzakere edilip ondan sonra karar verilir. Toplumun destekleme-

diği bir karar iktidar tarafından yürürlüğe konulamaz onun için radikal demokrasiye örnek verilebilinir. Başka bir örnek vermek gerekirse Kanada'nın "quebec bölgesinin" yönetimi radikal demokrasiye örnek verilebilir. Bu örnekler Avrupa kıtasında çoğaltılabilir. Radikal demokrasi projesi, ulus devletlerin farklılıkları dışlama tek tipleştirmeye çalışma çabasına bir alternatif olarak ortaya çıkmıştır. Ortadoğu coğrafyası ve balkanlar gibi farklılıkların iç içe yaşadığı toplumlar için halkların eşit özgür bir şekilde yaşaması için radikal demokrasinin çok önemli bir proje olabileceğini düşünüyoruz.

Kaynakça

Akgündüz, G. Ö. (2013). Foucault'da iktidar ve beden ilişkisi. *Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi, 1* (38), 1-16.

Baytok, E. (2010, 06 11). Radikal demokrasi ve Türkiyedeki siyasi partiler. *(Yayınlanmamış Yükseklisans Tezi)*. *Atılım Ünüversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi ve Siyaset Anabilim Dalı*

Berk, Y. (2015). Yapısalcılık ile postyapısalcılık bağlamında dil ve metinden anlam kurma. *Okuma Yazma Eğitimi Araştırmaları Dergisi , 3* (2), 39-45.

Çağlar, N. (2008). Postmodern anlayışta siyaset ve kimlik. *Süleyman Demirel Yönetim Bilimleri Dergisi, 1* (3), 275-393.

Çakı, F. (2013). Medeniyetler çatışması mı, Doğu-Batı çatışması mı?: S. P. Huntington ve Baykan Sezer Karşılaşmasına Dair Bir Deneme. *Published TYB Akademi Dergisi , 3* (9), 1-17.

Demir, G. (2014). *Postmarksizm ve radikal demokrasi.* İstanbul: Patika Kitap Yayınları.

Dinçer, P. (2010). Okuyucunun farkındalık yolu: Yapı-söküm ve Jaques Derrida. (H. O. İNCE, Yay. Haz.) , *Günümüzde Yeni Siyasal Yaklaşımlar* içinde (s. 449-475). Ankara: Doğu-Batı Yayınları.

Kanatlı, M. (2014). Chantal Mouffe'un radikal demokrasi projesi üzerine bir değerlendirme. *Tesam Akademik Dergisi , 1* (2), 115-135.

Laclau, E., & Mouffe, C. (1985). *Hegemonya ve sosyalist strateji.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Mouffe, C. (2008). *Siyasetin dönüşü.* Epos Yayınları, İstanbul.

Özdemir, G. (2013). Farklılıkların kesiştiği coğrafyalar için bir öneri: Radikal demokrasi. *Yönetim ve Ekonomi Araştırma Dergisi , 1* (1), 73-93.

Özkan, S. Ç. (2017). Radikal demokrasi ve müzakereci demokrasi. *Yönetim Bilimleri Dergisi , 30* (15), 231-252.

Özsel, D. (2010). Radikal demokrasi: Temelsiz ve paradoksal bir vaad. (H. O. İnce, Yay. Haz.). *Günümüzde Yeni Siyasal Yaklaşımlar* içinde (s. 336-386).Ankara: Doğu-Batı Yayınları.

Ritzer, G. (2014). *Sosyoloji kuramları.* Ankara: De Ki Yayınları.

Şentürk, B. (2016). Özne, ideoloji ve söylem: Postmarksizm ve Laclau üzerine eleştirel bir deneme. *Birey ve Toplum Dergisi , 6* (11), 27-41.

Turan, B. (2015). Fukoyama'nın tarihin sonu tezi. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, *3* (21), 485-503.

Yiğit, İ. (2015). Felsefenin derinliklerinden gelen muhalif bir çığlık: Sartreci varoluşçu felsefe. H. O. İnce içinde, *Yeni Siyasal Yaklaşımlar II* (s. 25-61). Ankara: Doğu-Batı Yayınları.

11 Eylül Sonrası Vasat'tan Radikalizm'e: İslami Silahlı Mücadele

Serkan Dere*

Öz: 09/11 saldırıları, modern devletlerim en gelişmişine karşı radikal tepki olarak gerçekleştirilmiş ve *Radikalizm, İslami Terörizm, Cihatçılık* gibi İslamiyet'in esaslı kavramlarına olumsuzluk yüklenmesine sebebiyet vermiştir. ABD ve Batı'nın 11 Eylül sonrasında, İslam'ın siyasal ve toplumsal normlarının/öğretilerinin; popüler, genel geçer veya tarafsız yorumlara maruz kalmasını sağlamıştır. *Radikalizm, Aşırıcılık, Köktendincilik, Cihadizm, Selefizm* gibi birbirinden bağımsız olduğu iddia edilen fakat temel perspektif olarak; İslam'ın emir/yasak, teorik/pratik uygulamalarının Arap-İslam coğrafyasında ve tüm dünyada olumsuz bir itibarı olduğunu, bu kavramların dinamikleriyle hareket eden insanlar ve toplulukların terörizmi besleyip, tetiklediğini; bu sonucun da bölgesel/küresel radikalizmin temel sebebi olduğunu ifade edilmektedir. ABD ve Batı'nın; Afganistan ve Irak işgali sonrasında bölge halklarının tutumlarının, 11 Eylül öncesi gibi olmayacağını anlamasıyla ortaya çıkan silahlı direniş ve mücadele fikrininki cihad/kital- ; İslam'ın ana temalarından biri olduğu gerçeğini uluslararası ilişkiler teorilerine uymaması, Ulus devletlerin tüm çıkar kalemlerinin her türlü sosyo-ekonomik-siyasal-sosyolojik bilgiden daha önemli olduğu realitesi ve işgaller neticesinden binlerce masum insanın öldürülmesi, İslami Silahlı Mücadele'nin modern halinin oluşmasına zemin hazırladığı söylenebilir. Kavramların anlaşılmasının mı daha önemli yoksa ortaya konulan tematik direnişin şekli mi daha önemli, problematiğini inceleme açısından *Vasatlık ve Radikalizm,* bu çalışmanın dinamiğini oluşturmaktadır. İslami silahlı mücadele sonrasında *Radikalleştiği* iddia edilen veya halihazırda radikal olan İslam dininin öğretileriyle, küresel temel insani normların birbirleriyle çatıştığı fikrine antitez olarak *Vasatlık; Radikalizm* kavramı içine gömülen sistematik din karşıtlığını ifade ettiğini düşünebiliriz. Radikalizm'i *cihad*ın temel mantığına aykırılığın bir biçimi olduğu iddiasıyla kötülük kurgusuna oturtan Batı; kendi dış politika yapım araçlarını, demokratik ve barışçı algıya yüklemektedir. Halbuki hem yöresel hem küresel işgallere karşı; ortaya konan savunma mücadelesinin, İslamiyet açısından *Vasat'lık pratiği* olduğu gerçeğini görmeyen Batı; *Radikalizm* kavramından canavar türetmiş, terörizm, aşırıcılık tasniflerini İslam üzerine yıkmayı hedeflemiştir. Çalışma, İslam temelli fiziksel ve fikirsel mücadelenin *Radikalizm* açısından değerlendirilmesinin yanlışlığını irdeleyip, *Vasat'lığın* politik bir duruş olduğunu ifadelendirecektir.

Anahtar Kelimeler: Çatışma, İslami Hareketler, Radikalizm, Cihatçılık.

* İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler, Doktora Programı.
İletişim: serkandr.serkan@gmail.com

Giriş

Sosyal Bilimlerin belki de en önemli sorunlarından birisi; kavramları üretme noktasında ampirik metodun uygulamalarının kısıtlı olduğu fikrinin doğruluğudur. Hücrelerin bölünmesi, yağmurun oluşması ve ağırlaşarak yere düşmesi veya bir diş ameliyatında oluşacak sorunlar, deneme yöntemiyle tekziplenebilir veya doğrulanabilir. Soyut kavramlar için bu nitelikleri oluşturmak daha zordur ve hatta kavramların türetilmesi için ortaya atılan fikirlerin kabulü bile tartışma oluşturabilir. Bu bağlam bize; Vasatlık ile Radikalizm düşüncesinin Uluslararası İlişkiler disiplinin hangi alt başlığında inceleneceğini zorlaştırmaktadır. Zira; Vasatlık bir sosyolojik veya edebi bir -çalışmada islami bir kavram olarak değerlendirilecek- kavram olarak değerlendirilirken; Radikalizm hem din bilimleri hem sosyoloji hem de siyaset biliminin konusu olabilmektedir. Radikalizm, sadece bir yüzyıl içinde çarpıcı bir değişime uğrayarak; 19. yy'de, kadınların oy hakkını savunan kadınlar gibi, şiddete başvurmayan ve temel olarak liberal, antiklerikal, demokratik siyasal bir konumu tanımlarken, 20. yy'de liberalizm karşıtlığı, fundamentalizm, anti-demokratik ve gerici gündemi içine alan muhalif bir yönelim için kullanılmaya başlanılmıştır (Schmid, 2013). Bu nedenle içeriği konusunda hemfikir olunamayan bir kavram olarak radikalizm, inançların aşırılaşması (bilişsel radikalizm) ile davranışların aşırılaşması (davranışsal radikalizm) arasında duran muğlak bir tanımlama alanına sahip olmakla birlikte, en temel seviyede, insanların aşırılaşması dolayısıyla gerçekleşen bir sürece gönderme yapmaktadır (Neuman, 2013). Uluslararası İlişkiler Disiplini içerisinde Radikalizm; 11 Eylül sonrasında İslam'ın siyasallaşması, terörizm, güvenlik ve çatışma içinde tartışılırken; İslami ilimler perspektifinden tekfircilik, geleneksel islamcılık- selefi salihine iktibas ederek- radikal İslam gibi kavramlar içerisinde yer almıştır. Vasatlık ve Radikalizmin tanım ve kavram tartışmaları konumuz dışı olması hasebiyle; 11 Eylül saldırılarını gerçekleştirenlerin politik bağlamını inceleyerek, siyasi, ekonomik veya islami amaçlarının hangi düzleme oturtulmasının daha önemli olduğunu düşünmekteyim. Yine de Vasat ve Radikalizmi kabul görülen anlamlarını açıklamak gerekli olabilir.

Vasatlığın tanımını Tanıl Bora'nın (2019) yazdığı ve kavramın değinilen birkaç yönlerini irdelediği makalesinde; Vasatlığın kök ifadesinden hareketle tanımlama yapmıştır:

> *Arapça wst* kökünden geliyor kelime, "iki şeyin ortasında olan, ortalama," demek. İslâmî söylemde, "vasat ümmet" terimi ("Biz sizi vasat (veya: ortada yürüyen) bir ümmet kıldık". Bakara/143), ılımlılığı, ortalamadan-genelden sapmamayı telkin etmek üzere kullanılageldi. Yakın zamanlarda bunu, orta halli-orta sınıf olmanın erdemine bağlayan yorumlar da yapılıyor. (Medine ayetidir, statükonun gözetilmesi olağan.)

Başka bir tanımda ise Vasatlık; sıfat olarak, en hayırlı, en iyi, en adil ve en güzel; Peygamberimiz (s.a.v.)'in Bakara Sûresinin 143. ayetinde geçen "Vasat" kelimesine "adalet" anlamlarını ifade etmektedir (Öz, 2006). Her iyi ve güzel davranışın, hoş ve uygun karşılanmayan iki

aşırı ucu vardır. Örneğin cömertlik; cimrilik ve savurganlık arası güzel ve olumlu kabul edilen bir davranış tarzıdır. Aynı şekilde şecaat; korkaklık ile gereksiz hiddet arasında arzu edilen bir durumdur. İşte vasat, iki tarafı olan şeyin ortasıdır. Kısaca Araplar, "vasat" kelimesini sıfat olarak, hayır, adalet, iyilik, yücelik, insaf ve yüksek makamı ifade etmek için kullanırlar (a.g.e., 2006). Çalışmada merkeze alınan Vasatlık tanımı; Kuran'ı Kerimin emirleriyle anlamlandırılacak olsa da özelde, Radikalleşmenin karşıtlığını anlama *noktasında 'itidalli, adaletli olma, Kuran'ı Kerime iman etme Muhammed Aleyhisselam'ın sünnetini üstün tutan'* bir misyon belirlemeyi isimlendirmektedir (Şahinalp, 2014). *Radikalleşmenin* ise, Vasatlıktan çok daha kabul görmüş anlamı vardır. Bunun sebebinin; Radikalleşme kavramı sosyal bilimlerin tüm alanlarında kendine yer bulmasından kaynaklanmaktadır. Benim açımdan bu kavram; 11 Eylül saldırılarından sonra ortaya atılan olumsuz ve sübjektif tanımlamaların en bayağısı olarak görünmektedir. Karşıtlığın temellendirmelerine geçmeden önce kabul gören tanımlamalara göz atmak tutarlı olacaktır.

Radikalleşme, 11 Eylül'ün Uluslararası İlişkiler literatürüne kattığı onlarca yeni kavramdan bir tanesidir dense abartı olmayacaktır. 2001 öncesi yazılı basında ve akademik yazında nadiren yer alan radikalleşme kavramı, özellikle Londra saldırıları sonrası 2005 ile 2007 yılları arasında Batı Avrupa basınında kendisine önemli bir yer edinmiştir (Sedgwick, 2015). Bu tarihten itibaren birçok Batı Avrupa ülkesinde radikalleşmeye karşı mücadele programları oluşturulmuş ve kavram kurumsallaştırılmıştır (a.g.e.). Afganistan ve Irak'ta yürütülen "Terörizme Karşı Savaş"ta aşırı güç kullanımı ile Ebu Garip ve Guantanamo hapishanelerindeki işkence görüntüleri terör saldırılarının meşru gösterilmesinde birer araç hâline dönüşmüştür (Kurum ve Avcı, 2018) Dahası bu kavram; sadece 11 Eylül sonrası etkilerin bir sonucu olmaktan öte, Batılı devletlerin, Arap-İslam coğrafyasının tüm kaynaklarına uzanma ve işgal isteğinin politik malzemesi de olmuştur. Bu çıkarımı nesnel ölçütler içerisinde çerçeveleştirerek; Radikalleşme kavramının akademik alanda ve devletler bazında ortak bir tanımının olduğu söylenemez (Scmid, 2013). Avrupa Komisyonu tarafından 2006 yılında oluşturulan "Şiddet İçeren Radikalleşme Uzmanlar Grubu" (The Expert Group on Violent Radicalisation) tarafından terörizm özelinde "radikalleşme, bağlama göre şekillenen bir olgu" olarak nitelendirilmiştir. İdeolojik ve psikolojik dürtülerin yanında küresel, sosyolojik ve politik dürtülerinde radikalleşme süreçlerini etkilediği ifade edilmiştir. Bu kapsamda, şiddet içeren radikalleşme işlevsel olarak kısaca 'kendilerini terörizm ile ortaya koyan aşırılığın sosyalleştirilmesi' şeklinde tanımlanmıştır. Oliver Roy'un (2016) *İslam'ın radikalleşmesi* yerine, kavramı değiştirip '*Radikalleşmenin İslamlaşması'* ifadesini kullanması, Vasat-Radikalizm perspektifinde açıklamak istediğimiz niteliği bir nebze ortaya koymuştur. İslam; radikalizm yapısına dahil olmaz, Radikaller İslam'ı kullanarak tepki oluşturmaktadır tandanslı açıklama, Radikalizm ile İslam'ın aynı alanda olamayacağını, şarkiyatçılık açısıyla değerlendirmiştir. Bizim açımızdan ise; Radikal hareketler, normal olarak kabul edilen sosyal hareketlerin dışındaki düşünceler

ve eylemler olarak nitelendirilebilir. Terörizm kavramına ilişkin tartışmalarda olduğu gibi *"birine göre radikal olan kişi, bir başkasına göre normal"* kabul edilebilir. Mesela Mohanty Nirode (2018); İslamcılığı radikal ve saldırı barındıran bir ideoloji olarak görür. Bazı İslamcılar hariç köktendincilerin; davalarına karşı gelenleri şiddet yoluyla öldürdüğünü iddia eder. Ve biraz daha ileri giderek bu tip insanları terörist kabul eder ve Muhammed'in Mekke'deki isyancı rolünü üstlendiklerini alaycı bir dille ifade eder. Bu şekilde, bir zaman veya yerde radikal olarak görülen, başka bir zamanda veya yerde radikal olarak görülmeyebilir (Beck, 2014). Dikkat edilirse, kavramın kullanış biçimi veya tanımlanması, belirli sebeplere bağlanarak ifade edilmektedir. Bu ise, Radikalizm-Vasat arasındaki ilişkinin tırmandırılmasının, normatiflik ölçüsüne bağlanmasıdır. Yani; kural koyuculuk, egemenlik; kavramı üretene, türeten veya kullanan açısından değerlidir. Karşı çıkılan düşünce ve problematik de bunun üstüne kurulacaktır.

11 Eylül Sonrası Radikalizm ve Vasatlık: Tanımlamaların Pik Noktası

11 Eylül saldırılarının sebep mi sonuç mu olduğunu tartışmak yavanlığın ötesine geçememektedir. Sebep ve sonuçlar elbette önem arz edebilir ama 11 Eylül sonrasının değişen dış politika araçları; yeni tanımlamaları doğurmakla beraber, sorunun çözümüne karşı etik bir tavır ortaya koyamamıştır. Akademi dünyası ve dış politika yapıcıları Soğuk Savaş boyunca geçen süre zarfında Yeni Dünya Düzeninin nasıl şekilleneceği ve ne derecede dengeli olacağını tartışırken, bir yandan da kutuplar arası savaşın bittiğini ve daha barışçı ve demokratik bir dünya sisteminin kurulacağını müjdelemiş; bazıları da dünyanın yakın zamanda 1990'lı yılların istikrarlı günlerini özlemle hatırlayacağını öne sürmüştür (Akgün, 2006). 2000 yılında Birleşik Devletlerin başa geçen Başkan George W. Bush yönetimi ise, özellikle 11 Eylül saldırılarının hemen ardından, çok taraflılık yaklaşımını, Afganistan ve Irak müdahalelerinde bir kenara bırakarak, tek taraflı askeri müdahalelerde bulunmayı, meşru dış politika eylemi olarak gördüğünü açıkça beyan etti. Bu mevzuda, önce Afganistan'da Taliban rejimine ve El Kaide terör örgütüne karşı top yekûn askeri müdahalede bulundu. Bu müdahale sırasında, uluslararası toplum ve bölgesel örgütler, Taliban rejimi ile El Kaide örgütüne karşı yürütülen askeri operasyona destek verdi (Efegil, 2004). Bush Doktrini olarak bilinen bu düşünce, diğer Arap-İslam coğrafyası ülkelerine tehdidi beraberinde getirip:' Ya onlarlasınız ya bizimlesiniz' zorbalığına kadar gitmiştir.

11 Eylül'ün terör saldırı olduğu mu yoksa politik bir tavır mı olduğu sorusu; küresel silahlı mücadelenin başlangıç manifestosu görülebilir. Saldırı sonrası ölen insanların kaybı bir hesaplama aracı olursa, Batı ve Abd'nin Arap-İslam coğrafyası üzerinde yaptığı katliamların çetelesinin tutulmasına hiçbir araç yetmeyecektir. Bununla beraber Usame Bin Laden; kayaların arasında bir mağaranın önünde yapılan kayıtta, El-Kaide'nin şim-

diki yöneticisi Eymen ez-Zevahiri ile beraber 11 Eylül saldırılarına atıfta bulunarak: *"Amerika Birleşik Devletleri'nin bugün tattığı şey, bizim on yıllarca tattığımız şeyin yanında küçücük kalır."* ifadelerini kullanmış, saldırıları gerçekleştirenleri *takdir ettiğini ve cennete gitmeleri için Allah'a dua ettiğini* belirtmiştir (Burns, 2001). 27 Aralık 2001'de Al Jazeera'de, bin Ladin'in konuşmasının yer aldığı bir video yayınlandı. 11 Eylül saldırılarını *"başta Amerika olmak üzere kâfir Batı'ya karşı gerçekleştirilen kutsanmış saldırı"* olarak tanımlayan bin Ladin, saldırılarının amacını ABD'nin, *"Müslümanları öldüren" İsrail'e olan desteğini durdurmak olarak belirtti* (BBC, 2001). Ayrıca: *"Kendilerini hümanist ve özgürlüğü savunanlar olarak bahsedenlerin; gerçek katliamlar işlediğine şahit olduk"* diyen bin Ladin, *"Amerika'ya karşı gerçekleştirilen terör faaliyetleri, adaletsizliğe karşı bir tepki olduğundan takdiri hak ediyor"* sözlerini kullandı. Abd ve Batı'yı İslam düşmanı olarak nitelendiren Bin Laden: *"bir kişiyi öldürmek için yedi gram patlayıcı yeterli olacakken Amerika, yedi milyon gram ağırlığında bombalar kullanıyor"* sözlerini ekledi (2001).

Bu açıklamaların etkisi, Usame Bin Ladin'in çizdiği politik tanıma da büyük önem atfetmektedir. Politik diyorum; zira Politik bir tanım olmasa, dünyanın sayılı zenginlerinden olan bir iş insanının, dağda yaşayıp, sefalet içinde savaş perspektifli siyasi bir hedef oluşturması; ancak delilik olarak addedilebilir. Bu yüzden, ortaya konan tavır; İslam'ın ortaya koyduğu veya emrettiği uygulamaları kabul eden bir yaşama biçimini desteklemesiyle beraber; savaşı da seçtiği yolun ilk merhalesi olarak görmektedir. Bu politik tavrın felsefi, islami veya pratik açıdan terminolojisi ise Savaş yani Cihad[1] üzerine kurulmuştur. ABD ve Batı tarafından 11 Eylül; saldırının adı *Terörizm*, saldıranlar *İslamcı terörist;* işgale uğrayacak bölgedeki masum ve sivil insanlar ise, terör destekçileri olarak tanımlanmıştır. İzah edilen pejoratif çizim; Bin Ladin ve El Kaide hareketi için beklenen; karşılığı önceden hazırlanılmış, karşı sisteme bir travma yaşatma perspektifinde açıklanmaktadır. Bin Ladin; Dünyanın her bölgesindeki Müslümanlara konuşmalar ve videolar yayımlayarak, savaşın veya cihadın tüm dünyaya yayılması gerektiğini ifade etmiştir**.** El Kaide ve Taliban başta olmak üzere Batı'ya karşı konulan savaş temelli politik tutum; İslami toplumsal yapıların çoğunluğunun yaşadığı ulus devletler açısından kabul görür olmamıştır. Başat eleştiriler: *'İslam'da savaş yoktur sadece koruma amaçlı vardır, toplumsal istekler siyaset yoluyla çözülmelidir, Müslümanlar terörist değildir, 11 Eylül'ü gerçekleştir*enler Müslüman değiller, aşırıcı Müslümanlar terörist olabilirler' başlıklarında toplanmıştır. Hâlbuki bu islami toplumsal hareketlerin/örgütlerin istekleri incelendiğinde, bahsedilen tanımlamaların aksine; yapıcı, barışçıl ve insan hak ve

1 Cihad kavramının Türk akademi ve islami düşünce dünyasında yer edinen tanımlarını geçersiz, bayağı bilinçsiz ve kalitesiz olduğunu düşünmekteyim. Cihad'ın tanımı üstüne fikir üretmek isteyenlerin; bu amelin islami ilim ve teknikleri bilmenin yanısıra; toplumsal feraset, yüksek isteklendirme, ulus-devlet fikrinden öte, küresel siyasi/toplumsak birliktelik ve en önemlisi/zoru saha tecrübesiyle oluşturulmalıdır. T.C.'de *cihad etme* fikrini söylemek bile suçtur ve ağır yaptırımları vardır. Bu yüzden; bu kavramı kullanmak yerine *savaş* veya *küresel silahlı m*ücadele kavramını kullanmayı ahlaklı buluyorum.

özgürlüklerine nitelik katmak hedeflerinde olduğu gözlenmektedir. Tek farkı; demokratik, laik veya seküler bir devlet/hukuk sistemlerini istememeleridir. Bin Ladin ve El Kaide'nin temel amacını, öncelikle dünyadaki tüm Müslümanların iştiraki ile toplumsal birlikteliği yine toplumsal normlarla Kuranı Kerim ve Muhammed Aleyhisselam'ın sünnetine bağlı kalarak; selefi salihin menheci üstüne inşa etmek, bu inşa sürecinden karşılan sorunları barışçıl ve insani yollarla çözmeye çalışmak; eğer bu isteklere karşı saldırı ve katliam olması durumunda silahlı mücadele yöntemi kullanarak, şeriat hükümlere dayalı İslam Devleti/ Hareketi kurmak üstünedir. Başta ABD olmak üzere Batılı güçlerini ve onların yandaşlarını Müslümanların yaşadığı tüm coğrafyadan temizlemek olduğu söylenebilir. Tersi bir perspektifte; Emperyalizmin kuşatması nedeniyle İslam'a dayalı sosyal ve kültürel değerlerin laik, batılı ve Hıristiyan yorumların saldırısına uğradığı ve bunun Müslüman toplumlarda çeşitli katmanlarda krizler yaşatmasına (Ayoob, 1994) tepki koyan anlayışı devirmektir.

ABD ve Batı'nın ortaya koyduğu ve birçok Müslüman halk ve devlet tarafından kabul gören; ılımlı *islam, demokratik islam, hoşgörü dini islam* gibi tanımlamalar 11 Eylül sonrası daha farklı boyutlara evrilmiş*; radikal islam, mezhepçi islam, islami terörizm, aşırıcılı*k gibi birbiriyle bağımsız ama İslami düşünce yapısına menfi anlamlar yükleyen kavramlar türetmiştir. Burada pik olan nokta ise, ithamda bulunan gurupların/hareketlerin kendini nereye konumlandırdığıdır. Bu yüzden Vasat'tan Radikalizme giden tanımlamanın incelenmesi elzem olmaktadır.

Politik Tanım Paradoksu: Radikal, Selefi, Sünni Cihatçı yoksa Ekstremist, Hangisi?

Sovyetlerin Afganistan'ı işgali sonrasında Arap yarımadasından ve dünyanın birçok yerinden Müslümanın Afganistan'a hareket etmesi sonrasında; küresel bir silahlı mücadele hareketinin başlaması ve sonuçta Sovyetlerin yenilip, dağılmasıyla başlayan; 11 Eylül saldırılarıyla da alenen siyasi karşı koyuş ortaya koyan Küresel Silahlı Mücadele savunucuları; kendilerinin ortaya koydukları tavrı; Müslümanların dinlerini, mallarını ve namuslarını korumak olarak tanımladılar. Bu tanımlamaların doğruluğu veya yanlışlığı bir kenara, hilafet sonrası Müslümanların, Müslüman olmayan bir devlete karşı din kardeşlerini koruma fikri ilk defa somutlaşmış oldu. Başta Sünni Arap erkeklerden oluşan küçük bir zümre, direnişe yardım etmeyi taahhüt etti. Savunma gerekliliği ile ilgili argümanlar bu durumda yeterince açıktı, ancak bu çatışmanın gazileri daha sonra düşmanlıklarını Batı'ya çevirmeye başlayınca, mevcut cihatçı hareketler, Müslüman dünyasında zulüm ve zulüm bölümlerinden Batı uluslarına kadar uzanan bir nedensellik zinciri kurdular. Aynı akıl yürütme çizgisi hem Batılı hem de Müslüman dünyalara karşı saldırıları doğrulayarak, 2003 Irak işgalinden sonra ortaya çıkan Selefi-Cihadı teorileri ortaya çıkardı (Maher, 2016). Saddam Hüseyin'in Kuveyt'i işgal etmesi radikal selefi düşüncesi üzerinde dönüştürücü bir etkiye sahipti, çünkü Amerikan birliklerini fiziksel olarak Körfez'e getirilerek; Müslümanların kutsal topraklarına, Müslüman olmayanlar

dahil oluyordu. Davetin albesini bir kenara, davetin İslam açısından bir sakıncısı vardı, Kuran'ı Kerim'de kutsal bölgelere Müslüman olmayanların girmesini yasaklamıştır:

> "Ey iman edenler! Müşrikler necistirler. Artık bu yıllardan sonra Mescid-i Haram'a yaklaşmasınlar! Eğer yoksulluktan korkarsanız, Allah sizi dilerse fazlından zenginleştirecektir. Allah Âlim'dir, Hakim'dir." (Tevbe Suresi, 28. Ayet)

Abdel Bari Atwan,-Quds al-Arap Gazetesi Londra merkezli editörü ile 1996 yılında bir röportaj sırasında, Usame bin Ladin'in "Müslüman olmayan hiçbir ülke 14 yüzyıl boyunca bölgeye girmediğini ama ABD Hükümetinin bu büyük hatayı" işlediğini söyleyerek; islami hassasiyetlerini küresel boyuta taşıyarak, yine politik bir görüş oluşturmuştur (a.g.e.). Bu selefi cihad anlayışı; kalıcı ve tüm dünya için geçerli olması açısından önem arz etmişti. Usame Bin Ladin, 1996'da ABD'ye karşı savaş ilan eden son derece açık ve açık bir fetva yayınladı. Bin Ladin: "Düşmanlarımız; Müslümanların kanının en ucuz olduğunu, mülklerimizin ve servetlerimizi Batı yağmalamaktadır. Kanınız Filistin ve Irak'a döküldü ve Lübnan'daki Kana'daki katliamın korkunç görüntüleri insanların zihninde hala taze. Tacikistan, Burma, Keşmir, Assam, Filipinler, Fatani, Ogaden, Somali, Eritre, Çeçenistan ve Bosna-Hersek'te gerçekleşen katliamlar, tüylerimizi titretiyor ve tutkularımızı uyandırıyor. Bütün bunlar dünyanın gözleri önünde oldu ama ahlaksız Birleşmiş Milletler; kendi örtüsü altında Amerika'nın bariz emperyal kibrini engellemedi. Böylece İslam halkı, Yahudi-Haçlı İttifakının düşmanlığının temel hedefi olduğunu, ifade etmiştir (Haykel, 2009). Politik tanım açısından artık *Küresel Silahlı Mücadele*: *Selefizm, Cihatçılık,* Köktendincilik, Sünni Selefizm [2]gibi bir çok kavrama dahil edilip, karmaşıklaştırılmıştır. Peki, bu tanımlamaların için ortak bir kavram söz konusu mudur? Bu sorunun cevabı yine örgütün kendisinden dinlemek hem akılcı hem de objektiflik doğuracaktır. Zira yukarıda bahsedilen kavramların politik olması, akademi ve batı düşünce dünyasında şekillenmiştir. Fakat bahse konu olanların bu fikirleri önemsenmemiş, sadece itham edilenler olarak görülmüştür. Bu mantığın yanlışlığını ifade ederek, silahlı mücadelenin politik anlamını 11 Eylül'ün uygulayıcılarının gözünden incelemek daha tutarlı olacaktır. Açıklayıcı olması amacıyla; nedenleri, kavramları ve meşruiyeti bakımından Cihad; Radikalizm/Terörizm bağlamına çekilmesine dair araştırmalar; 'Gerçek cihad; nefisle, iyiliği yaymakla, kendini korumakla' açıklanmaya çalışılmış, soğuk savaşın taraflarının çıkarlarına iilişkin, hedeflerine *'alet olmakla'* açıklanarak, Oryantalist düşünürlerin dümenüne su taşımasına sebep olma yönüyle temize çekilmeye çalışılmıştır.

Cihadın Radikalizm ve türevleri üzerinden açıklanma yarışını 'siyasal islamın' taraftarları; Batı toplumsal ve düşünce endeksleri üzerine kurarak oluşturarak; ' biz cihadı savaşarak de-

2 Daha fazla okuma için:Roel Meijer , Global Salafism: Islam's New Religious Movement, 2009.Shıraz Maher, Salafi-Jihadism The History of an Idea, 2016. Henri Lauzière, The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century, 2015.

ğil siyasettle yapacağız' yollu tanımlamalara yüklemiştir. Kavram olarak Cihad'ı ne düşünsel ne de pratiğe dökmemiş fikirlerin değerlendirmesinin basitliği, silahlı mücadeleyi desteke leyenleri daha da sürecin içine dahil etmiştir; radikalleştirmemiş aksine samimileştirmiştir. 7 Ocak 2015'de Fransızca yayın yapan hiciv dergisi Charlie Hebdo'nun Muhammed Aleyhisselam'a hakaret dolu karikatür yapması, İslamı aşağılaması, müslümanlara iftirada bulunması sonrası tüm dünya ayağa kalkmış ve Charlie Hebdo'yu kınamıştır. Peki burada Radikal olan müslümanlar mı yoksa dergi sahiplerinin ortaya koyduğu hakaret mi? Siyak sal otoritenin İslam şeriatini kabul etmediği ulus devletlerde, peygamber aleyhisselam'a sövmek bir suça delalet etmez ve özgürlük bağlamında değerlendirilir. Kuran'ı Kerim'de :' (Ey Resulüm!) *O küfredenlere de ki***:** *"Eğer peygambere düşmanlıktan vazgeçerlerse, geçmişteki günahları bağışlanır. Yok yine küfre dönerlerse, önceki ümmetlerin başına gelen felaket bunlara da muhakkak olacaktır (Enfal, 8/38),* geçen bu ayetin tefsirinde tüm mezhep imamlarının icması ile küfür eden kişi tevbe etmezse öldürür (Özarslan, 2007).

Vasatlığın ve Radikalliğin eşit olduğu iddiamızı desteklemesi açısından bu olayın ertesinde, Yemen El Kaidesine gönül veren ve orada eğitim alan Said ve Cherif Kouachi kardeşler; Charli Hebdo dergisine girerek silahlı mücadelede bulunmuş; 11 kişiyi öldürmüş, 11 kişiyi yaralamışlardır (Hürriyet, 2016).Verilen tepkinin adı, *namaz kılmak, oruç tutmak, zekat vermek, Allah'a ve resulüne inanmak kadar doğal ve vasattır*. Müslüman kimliklerin veya cemaatlerin veya halkların bunu idrak noktasında 'politik çıkar' üstünden yorumlaması ve peygambere küfretmeyi kınamakla geçiştirmesi; inançlarının temellerinden olan 'ahirete imanı' zedelediği görülebilmektedir. Objektiflik açısından ; hristiyan dünyasının lideri Papa Francesco'ya bu saldırıyı soran muhabirlere***:*** *'Anneme küfreden yumruğu beklemeli'* cevabını vererek, eylemin meşruluğunu ortaya koymuştur. Retorik ve pratiğin ölçülmesinin ampirik olarak görülmesinin doğruluğu üstünden, islami silahlı mücadelenin arka planı daha da derinleştirilecektir.

Küresel İslami Silahlı Mücadelenin; siyasi ve disipliner bir kavrama oturtan kişi; Abu Musab Es Suri'dir[3], Asıl adı Mustafa bin Abdulkadir Sit Meryem Nasardır. Halep'te doğan Suri Halep Üniversitesi Mekanik Mühendislik bölümü mezunudur. 1980 yılında İhvanı Müslimin hareketine katılmış, 1982 Hama isyanında rol almıştır. Hama katliamı esnasında kurtulmayı başaran Suri İspanya'ya iltica etmiş burada İspanyol bir bayanla evlenmiştir. 1987 yılında Afgan Rus harbine katılan Suri 2001 yılında da El Kaide saflarında ABD'ye karşı savaşmıştır. Suri'nin 11 Eylül saldırılarında etkin rol aldığı düşünülmektedir. 1997 yılında birçok Avrupa ülkesini gezen Suribir dönem İslami Çatışmalar Araştırmaları Birimi isimli bir kurum açıp yönetmişti (Mepanews, 2018). Suri; El Kaide saflarında oluşturduğu Küresel Silahlı Mücadele fikrinin El Mukaveme adlı eserinde neşretmiştir. Suri;

3 Daha fazla bilgi için: Brynjar Lia, Architect of Global Jihad: The Life of Al Qaeda Strategist Abu Mus'ab Al-Suri (Columbia Univ. Press, 2008)

> *"Herhangi bir devletin, strateji kurumunun, bölgesel aktörün, ya da siyaset analistin küresel cihat hareketlerini ve yakın dönemde dünya tarihine yaptığı etkiyi görmezden gelme lüksü bulunmamaktadır. Bu hareketle savaşında Batı cephesi; bir milyondan fazla asker, on binlerce istihbarat görevlisi seferber etmiş; medya organları, ekonomik ve siyasi kurumlar, stratejik düşünce kurumları küresel cihat isimli bu tehlikeli hareketin dünyada evrensel bir hilafet kurma çabasına karşı seferber edilmiştir."*

Suri; küresel silahlı direniş fikrinden varmış olduğu sonuç -ki buna yıllar önce varılmıştı- en asgari aşağıdaki şartların bulunduğu bir yöntemin olması gerektiğini ifade etmiştir:

1. Cihada ve ümmetin meselelerine ilgi duyan yüz binlerce, hatta milyonlarca Müslümana direnişe iştirak etme olanağı sağlanması,
2. Geçmiş dönemlerde gerçekleştirilen, duygusallığın coşkusu ve anlık tepkilerden doğan harika ferdi çıkışların yönlendirilmesi ve değerlendirilmesi ile sonuçları olguya dönüştürecek bir yöntemin oluşturulması,
3. Ferdi operasyonların projenin bulunduğu aşamaya göre uygun genel bir yapıya sokulması… Öyle ki, bunun etrafında ümmetin bütün halkları bir araya gelir, ortak bir aidiyet duygusu, ortak düsturlar, ortak simgeler ve fikirler olarak aynı şekiller üzerine birleşilir. Bununla birlikte merkezi bir irtibat bulunmadığından dolayı güvenlik açısından da çökertilmesi mümkün olmaz (El Mukaveme, 2017)

Bu tanımlamalar; 11 Eylül öncesinde yazılmış ve kayda alınmış olmasına rağmen; küresel silahlı mücadelenin politik tanımı; modern siyasi dile uygun, popüler konulara göre şekillenmiştir. Eleştirisini yaptığımız '*hangi tanım*' olgusu daha da belirginleşmiştir. Spesifik bir tanıma olmasına rağmen bu islami harekete bir tanım yapıştırılması; örgütün yapısını ve ilerleyişini anlamak adına yanıltıcı bilgiler doğurabilir.

Bu yüzden; küresel silahlı mücadelenin tanımında; selfilik, cihadilik, radikalizm gibi uydurma tanımlar yer almamış, bu tanımların sahiplerini ve düşünürlerini tutarlı olmaya ve doğruyu ifade etmeye çağırmışlardır.

Vasatlığın Pozitif Dönüşümü: Küresel Cihad

Küresel Silahlı Mücadelenin ortaya koyduğu siyasi tavır Radikalizm, Terörizm üzerinden eleştirilirken; toplumsal katkılarına çoğu zaman değinilmez. Yani; bu örgütünün etkisi altına olan veya bu düşünce sistemini kabul eden toplumların nasıl bir istekle hayatlarını ikame etmesi değer görmez. Bu sürecin bir donesi şuan akademik olarak değinilmesi zor görünse de; bazı çalışmalar da yapılagelmiştir. Önce; bu hareketin toplum açısından neden tercih edildiğine değinmek gerekmektedir. İslami hassasiyetleri temel alan toplulukların; modern olmayan İslami düşünceyi seçmeleri üstüne eleştiriler; tespitlerin sığlılığı ile yarışmaktadır. Olumsuzlama üzerine ilk öne çıkan; İslami Silahlı Mücadeleyi seçenlerin toplumsal çıkmazlarının öne çıkarılmasıdır. İslam köktenciliğinin şehirleşmenin

bir sonucu olarak geleneksel toplumsal bağların çökmesi neticesinde tanık olunan bir gelişme olduğu da iddia edilir (Ansari, 1984). Modernitenin değiştirmiş olduğu şartlar içerisinde özellikle genç nesillerin kendilerini işsizlik, evsizlik, siyasal süreçten dışlanmışç lık, eğitim ve sağlık gibi sosyal hizmetlerden yoksunluk gibi nedenlerle umutsuzluk içinde buldukları ve bunun Müslüman halk içindeki gerginliği artırdığı ileri sürülür (Esposito, 1999). Bu sebepleri çoğaltabilmek mümkündür ve sebeplerin doğruluğu da olabilir. Fakat modern siyasetle şekillenen toplumsal dini baskının –seküler mahalle- adı; devlet tarafından yapıldığında toplumsal *eşitlik veya anayasal düzenin kuralları* olarak tasvirlenirken; devlete karşı isteklerin ifade edilmesi sonrasında karşılık alınamaması sonrası gözterilen haklı tepki Radikalizm/Aşırıcılık/ Terörizm olarak değerlendirilmektedir. Burada sorun şudur: işsiz olan, toplumdan dışlanan, hakaret ve kötü muameleye uğrayan insanların yani konunun içeriği açısından radikal! Müslümanların, haklarını aramak istediklerinde, onlara gösterilen kuvvete karşı durmaları, neden radikalizm veya terörizm olsun? Ya da şu soruların cevapları neden bir *aşırılık* ile ilişkilendirilmeli:

Miras hukukunun inandığı değerler doğrultusunda yapılmasının istenmesi?

Yeryüzünü yarattığına inandığı Yaratıcının; tüm benliğini kabul etmesine rağmen, neden hırsızlık, gasp, insan öldürme gibi suçların cezası, kendi gibi bir beşerin ortaya attığı kanunlar üzerinden değerlendirilsin?

Devlet/kurum işleyişinde günümüzde de göz önünde olan; rüşvet, adam kayırma, iltimas, akrabacılık gibi yüz kızartıcı işlerin hesabı, laik kanunlar açısından gizlendiğinde, toplumsal eşitlik ve adalet nasıl sağlansın?

Helal/ Haram çizgisinin modern toplumların siyasal normları açısından bir önem arz etmemesine karşın, Müslüman halkın hassasiyeti nereden karşılanacak?

Bu soruların sayısı sonsuz kez arttırılabilir. *Vasat'lık ve Radikalizm çizgisi* bu nesnel ölçütlerin değerlendirilmesi sonrasında daha net kavramsal unsura dönüşebilir. Bu türden bir tespit bilimsel ölçütlere sığmayacak kadar basit ve sadedir. Terör örgütü olarak addedilen silahlı mücadele yanlıları; sorunlu ortamlarda yetişen, ailevi ve toplumsal sorunlar yumağı içerisinde büyüyen genç kesimi kazanmaya yönelik çalışmalar yürüttüğü iddia edilirken, (Naimi, 2018) örgütlerin doğrudan toplumun içerisinde hareket eden veya toplumsal normları aynı çizgide olan kişilerle iletişimde olması; aşırıcılık ile değil; *Vasatlık* ile ilişkilendirilmelidir. Çünkü kendi dini, ekonomik, fikirsel düşüncelerini yaşamak isteyenlerin, zorbalıkla karşılaşması sonrası susmak yerine silaha başvurması; normaldir, vasattandır.

Radikalizm ve Vasat çizgisinin normalliği açısından siyasi yorumların yanısı sıra, kendie lerine tanımladıkları hareket kodlarında var olan İslam felsefesine göre değinmek önemli olacaktır. İslam düşünürlerinin "vasatiyye" ile alakalı kitaplarından, araştırmalarından da

açıkça anlaşılacağı üzere "Kur'an'ın istediği vasatlık" doğru, dürüst, dengeli, ortada, istikamet üzere olmaya odaklıdır (Ağkuş, 2014) Bu ümmetin adaleti ve dürüstlüğü; gücünün, hâkimiyetinin, kudretinin zirvede olduğu ve -dileseydi- zulüm ve haksızlık yapabilecek güce sahip olduğu zamanlarda, düşmanlarını azameti karşısında hayrete ve dehşete düşürecek kadar yüce seviyeye ulaşmıştır. İşte bu durum İslam ümmeti düşmanlarının, bu ümmetin adaletini ve hoşgörüsünü takdir etmelerini, evlatlarından ve mensuplarından önce düşmanlarına adalet ve eşitlikle davrandığına şahitlik etmelerini sağlamıştır.

İslam Tarihine bakıldığında ne tarihçilerin ne de islam âlimlerinin ihtilaf etmediği, 21. Yy. modern siyasi algıda *Radikal* olarak görülen fakat *Vasatlığın* en saf halini izah etmede yardımcı olacağını düşündüğüm vakıayı incelemek; bu konuda ortaya atılan anlamsız elelştirilerin etkisizliğini ortaya koyabilir ve farklı düşünmeyi sağlayabilir. Resûlullâh (s.a.v.)'in irtihâlinden sonra insanların bir kısmı dinden çıkmışlardı. Dinden dönenler iki sınıftır. Birinci sınıf tamamen irtidat edenler ki, yalancı peygamberlere uyanlar ve müşrikliğe dönenlerdi, ikinci sınıftakiler ise, namazla zekâtın arasını ayıranlardır. Zekât vermeyenlerdir. Bunlar hakikatte mürted değil, bağı (âsî) idiler. Bunlarla mücadeleye itirazlar vardı. Ebû Hüreyre (r.a) şöyle demiştir: "Resûlullâh (s.a.v.) dünyadan gidipte ondan sonra Ebû Bekir (r.a) halîfe seçildiği ve araplardan küfredenler ve zekati vermeyenler ortaya çıktı. Allah Resulu Aleyhisselam öldüğü için ve zekatın ona verildiğini düşünenlerin bazıları ; Hz Ebubekir'e zekat vermeyi reddettiler. Hz Ebubekir zekat için bu kimselerle savaşmayı göze aldı. Ömer İbnü'l Hattab (r.a), Ebû Bekir (r.a)'e şunları söyledi: Resûlullâh (s.a.v.): "İnsanlar Allâh'dan başka ilah yoktur deyinceye kadar (onlarla) çarpışmaya me'mur oldum; imdi her kim Lâilâhe illâllâh derse malını ve canını benden korumuş olur. Ancak hakkıyla olursa müstesna! Onun da hesabı Allâh'a kalmıştır." buyurduğu halde sen, nasıl oluyor da insanlarla harb ediyorsun? Ebû Bekir (r.a.): "Vallâhi namazla zekatın arasını ayıranlarla, mutlaka harb edeceğim. Çünkü zekat, malın hakkıdır. Vallâhi Resûlullâh (s.a.v.)'a veregeldikleri, yularları bana vermezlerse, vermediklerinden dolayı onlarla, behamehal harb ederim." dedi. Bunun üzerine, Ömer İbnül-Hattab (r.a): "Vallahi iyi anladım ki Allâh Azze ve Celle Ebû Bekir'in kalbine kıtal için, fütuhat vermiş. Ve anladım ki, bu kıtal hakmış" dedi (Davudoğlu, 2017).

İslam tarihi veya Siyer incelendiğinde, Hz. Ebubekir (r.a.)'in hem halifeliği hem islami ahlakı tüm Müslümanlar tarafından (şii rafiziler hariç) zirvede görülen ortak bir isimdir. Hatta Hz. Muhammed Aleyhisselatu Vesselam'ın: "Ebû Bekir cennettedir, Ömer cennettedir, Osman cennettedir, Ali cennettedir, Talha b. Ubeydullah cennettedir, Zübeyr b. Avvâm cennettedir, Abdurrahman b. Avf cennettedir, Sa'd b. Ebî Vakkâs cennettedir, Ebû Ubeyde b. Cerrâh cennettedir ve Saîd b. Zeyd cennettedir" diyerek kendisine en büyük taltifi bulunmuştur (Selefi, 1994). Hz. Ebubekir (r.a.)'in namaz ile zekat arasında ikilem yaşayan kabilelere karşı gösterdiği savaşma tavrı; gerek siyasi gerek ise islami açıdan düşü-

nüldüğünde; tutumunun Radikal olarak değerlendirilmesi mümkün değildir, hatta iftira olarak açıklanır. Bu, İslam'ın emir ve yasaklarını yerine getirmeye çalışan bir müslümanın; normal, ideal ve vasat bir tavrı olarak değerlendirilmesi gerektiği düşünülmelidir.

Küresel Silahlı Mücadele ve Silahlı Cihad'ın Birliktelik Düzlemi

İslam; tabiatını icmalen zikrettiğimiz sosyal adaleti sabit esaslar üzerine ikam eder. O hedeflerine ulaşmak için muayyen vesileler bulur ve anlaşılmayan hiçbir mesele bırakmaz. İslam; ideal âlemde mücerred bir davet ve irşad dini değil, hayat hadiseleri için yaşanacak emirleri behemal tatbik ve infaz edilecek bir dindir. Yani İslam; kâinat, hayat ve insan hakkında esaslı fikir sahibidir (Kutub, 1962).

Küresel Cihadın fikri önderlerinden kabul edilen Seyyid Kutub; üstteki tanımlamayı bir aşırılık ifadesi olarak değil; vasat ve itidal üzerine inşa etmiştir. Bu inşa sürecini ifade ettiği ve savunduğu için de asılmıştır. Kutub'un cihad düşüncesi; küresel cihad yanlıları tarafından büyük önem arz edilerek takip edilmiş; karşıt fikirde olanlar için *' kutub'un suistimal edildiği, fikirlerinin çarpıtıldığı'* üzerine kurulmuştur. Kutub, cihadı: *"Beşerin ilahlaştırıldığı sistemlere karşı girişilen bir darbe ve yeryüzünde insanı hürriyete kavuşturma girişimi ve seferberliği" olarak ifade etmiştir* (Kutub, 1986). Cihadın tanımı, soğuk savaş sırasında olgunlaştığını da göze olarak Abdullah Azzam ile yeni bir soluk kazandığı görülmektedir. Afgan Cihadının Dini organizasyonunun başı olan ve El kaide'nin İslami otoritesi konumunda bulunan Azzam; İslam fıkhındaki uzmanlığının yanında ve modern cihat hareketlerinin en etkin yorumcusu olarak bilinmektedir (Gray, 2004). Azzam'a göre: " mezhep imamının ittifak ettiği anlam ile cihad; savaşmak demektir. Kalemle, dille vs. edilen cihad, şeri'i manada *cihad değildir*. Bu sebeple cihad'ın neye denk olduğu Muhammed Aleyhisselam'a sorulduğunda, o ; 'buna gücünüz yetmez' demiştir. Hatta Muhammed aleyhisselam sahabesine; *'sizden biriniz bir mücahidin cihada çıkıp gelene kadar durmadan namaz kılıp, oruç tutabilir mi*?', diye sormuş; Sahabe'de : 'bunu kim yapabilir ki/ dayanabilir?' demiş ve cevap olarak: *'İşte bir mücahidin cihada gidip gelene kadar geçen sürede,* açmadan tutulan oruç, ara vermeden namaz ve durmadan *Azze ve celle'ye ibadet etmesine denk bir ameldir*, diyerek; cihadı amelin zirve noktası olduğunu ifade etmiştir (Azzam, 2017). 11 Eylül ile kurumsal nitelik kazanan Küresel Silahlı Mücadele yanlıları; Abdullah Azzam'ın öldürülmesinden sonra, Cihad fikrinin islami perspektifte genişlemesine ve toplumsal katılımını küresel ölçekte arttırmışlardır. Bu gelişmelerle birlikte İslami cemaatlerin özellikle de Mısır Cihad Cemaatinin Afganistan'da toplanması; küresel cihad yanlılarının bu düşünce sistemine ivme kazandırdığı söylenebilir (Bayrak, 2012).

Din ve ideoloji bağlamında sarf edilen yukarıdaki görüşler, İslamiyet içinde geçerliliğini korumaktadır. İslam dini üzerine yazan kimi yazarlar İslamiyet'in yalnızca bir dini inançtan ibaret kalmadığını, toplumlardaki hayatı şekillendirdiğini, siyasi yükümlülükler için temel

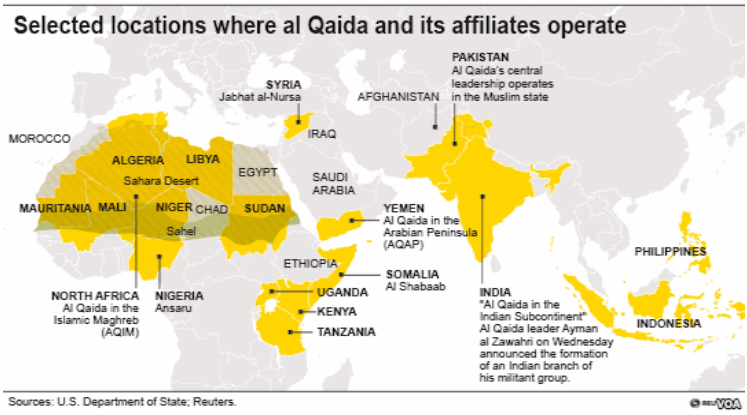
sağladığını, gündelik hayatla toplumsal ve siyasal örgütlenmenin en küçük boşluklarına bile nüfuz ettiğini belirtmişlerdir. Diğer birçok dinle karşılaştırıldığında İslamiyet, ortaya koyduğu kimi ilkelerin siyasal alanla ilişkilendirilmesi sebebiyle siyasal bir din olarak görülmektedir (Mardin, 2014). *Vasatlık ve Radikalizm* arasında ilişki düzleminin Batı'ya verdiği rahatsızlığın; İslamiyet'in kural ve kaidelerinin bir modern devlet hukuki için geçerli olamayacağı düşüncesinden doğmaktadır. Bu basit ve ötekileştirici öğe; Cihad'ın kendini meşruiyet zeminine de oturtmasını da hızlandırmıştır. Küresel Cihad yanlıları; kendilerinin Radikalizm perspektifinde değerlendirilmelerini de hiç umursamadıkları ortadadır. 11 Eylül sonrası dinin özel yaşam alanına çekilmesi modern dünyada geri dönüşü olmayan bir kazanım gibi görünürken, İslami bir devlet kurmak isteyenler cihad ile yükselişini devam ettirmektedir (Karabağ, 2012).

İslami Silahlı Mücadelenin Küreselleşmesi ve Vasatlığı

Silhalı Mücadelenin baş aktörü görünen ve radikalizmin öncüllüğünü 11 Eylül ile üstlenen El Kaide örgütü; kendisinde başarılı ve yıpratıcı gördüğü saldırının global etkisin göze alındığında; bu örgüt ve bileşenlerinin küreselleşmesi beklenmedik değildir. El Kaide komutanları; yan yana savaştıkları Afganistan savaşı sonrası kamplarda aldıkları eğitim ve askeri döneminin varlığını sürdürdü ve Cihad Doktrini ile devam ettiler (Pedahzur, 2006). Etkileşimin küresel hale gelmesinin bazı parametreleri de değişerek; yeni bir ağ oluşturmuşlardır. Pedahzur (2006) bu küreselleşme sürecini şöyle ifade etmektedir; dünya çapında yerlere El Kaide eğitim kamplarından mezunların gönderilmesi, örgütün emülasyon için işlem metotları geliştirmesi, psikolojik savaş kullanımı, modern zaman iletişim araçları ve internet. 11 Eylül sonrası silahlı mücadelenin anlaşılması veya engellenmesi adına ortaya atılan fikirler; genel bağlamda Selefilik – ki içeriğine değindiğimiz Radikalliğin temeli olarak addediliyor- üzerinden şekillenmiş olsa da post modern siyaseti gereği diğer sosyolojik tanımlar da gelişmiştir. Selefilik üstünden küreselleşme algısını izah eden bilim insanları, hareketin tarihsel gelişimini ; Ahmed Bin Hanbel, İbn'i Teymiyye, Muhammed bin Abdulvehhab ve Usame Bin Ladin üzerinden okumuşlardır. Bu isimlerin ortaya koydukları politik tavrı islamileştirme çabaları üzerinden tenkit edilmiş, radikalleşen müslümanların bu isimleri örnek almasından hareketle değerlendirmişlerdir. Modern küresel Cihatçı hareketi icat edenler zorlayıcılık ve propaganda ile Hazreti Muhammed'in deneyimi modellenmiştir. Muhammed ve takipçilerinin Mekke'de serbestçe dinlerini pratiklemek için, Medineye kaçtılar ve Mekkeye kılıçlarını Allah'ın öğretileri doğrultusunda hazırlayarak Kuran'da Muahmmedin ortaya koyduğu sistemi oturmak isteyerek döndüler (Brachman, 2009). Önce Afganistan'da, ardından da Bosna'da Müslümanlara yapılan haksızlıklar ve zulüm ile ‹uluslararası toplum› adı verilen muhayyel entitenin bu sorunu görmezden gelmesi sonucunda dünyanın her tarafından Müslümanlar, haklı olarak cihada katıldılar. Bu küreselleşen cihadın ilk işareti olarak görülebilir (Tomar, 2015). Bu hedefin; radikalleşme için bir sebep olması eleştiriye açık

ve muğlak olduğu görülebilmektedir. Zira islami kabul eden her bireyin; kuran ve sünnete uyma zorunluluğu olması sebebiyle; radikalleşme bir ithamdan öteye gitmemiştir. Küreselleşmenin niteliğini buradan devşirme tanımlarla menfi anlamlar yüklemek; *radikal-vasat* düzleminin normalliğini pekiştirmektedir. Müslüman halkların cihad anlayışının doğruluğu ve yanlışlığı değerlendirilirken; modern bilimsel ölçütlerin örnek alınması veya Cihadın değerlendirilmesinin gayri Müslümanlar tarafından tanımlanması; kavramın niceliğine zarar verdiği görülmektedir. Art niyetli bir yaklaşım olarak görülen bu tavrın; bir kalp cerrahının mesleğiyle ilgili çıkarım ve teori üretirken; kemik bilimi üzerine konuşması gibi anlamsız ve ütopiktir. Dikkat edildiğinde Cihad'ın uygulanışının radikal ve terör içerikli oluşunun tasnifi, Batı'lıların öngörülerine göre şekillendiği gözlemlenecektir. Halifeliğin kaldırılması ile imparatorluk döneminden cihad anlayışı da sona erdi, çünkü Cihad; halifenin otoritesine bağlanmıştı. Devlet merkezli cihadın artık Müslüman toplumlar arasında sallanmayacağını düşünülmüştü. Avrupalı liderler, yerel Arap liderlerle işbirliği yaparak, yerel toplumların gelişimi konusunda rehberlik ederek Ortadoğu'daki toprakların doğrudan veya dolaylı kontrolünü ele geçirdiler. Ancak, her yerel lider Avrupa egemenliğini kabul etmedi ya da yeni devletler kendilerini yönetmek için yeterli güce ulaştıklarında tam bağımsızlık kazanmak istediler. Cihad, Avrupa sömürgeciliğine karşı bu ilk bağımsızlık hareketlerinde rol oynamıştır (Coşkun ve Atmaca, 2015). Hilafet sonrası Cihad ibadetinin nasıl yapılacağı olgusu, Batı'nın hesaplamadığı ama Müslümanlar için rutin bir ibadet olarak yerini korumuştur. Hareket metodunun nasıl olacağına dair fikirler ortaya çıkmış ve Müslüman Kardeşlerin Hasan el Benna ile başlayan davet ve irşad metodu Mısır'dan tüm dünyaya yayılmış, 11 Eylül'ün planlayıcılarından olan Dr. Eymen Zevahiri'nin pratikleştirme zekâsıyla küreselleşmesi hızlanmıştır.[4] Hızlanmanın etkisi popüler güvenlik ve çatışma araştırmalarının İŞİD ile bağlantı kurararak açıklaması; silahlı örgütlerin bir alana sıkıştırma düşüncesiyle sürekli günden edilse de, El Kaide ve 11 Eylül ile başlayan küreselleşme şimdi dahyi genişlemeyi sürdürmektedir.

4 Daha fazla bilgi için: Roland Jacquard ,In the Name of Osama Bin Laden: Global Terrorism & the Bin Laden Brotherhood.



Sonuç

Radikalizm, Cihatçılık, Selefizm, Küresel Cihad, Sünni Cihad gibi etimolojisi karışık olan veya karmaşıklaştırılan kavramların; Uluslararası İlişkiler disiplinin Güvenlik Araştırmaları ve Çatışma başlıklarında irdelenmiştir. Soğuk Savaş döneminin ardından oluşan güvenlik algılamasında medeniyetler çatışması, radikal İslam tehdidi ve başarısız devletler gibi konular ortaya çıkmıştır. Ancak bu kavramlar, 11 Eylül saldırıları ile meşrulaşmıştır. Soğuk Savaş sonrasında devlet dışı yapıların da ön plana çıkmasıyla beraber simetrik tehdit algısının yerini asimetrik tehdit algısı almıştır. Soğuk Savaş sonrası dönemde, ulusal güvenlik ile uluslararası güvenlik arasındaki fark önemli ölçüde kaybolmuştur. Ayrıca uluslararası güvenliğin içeriği ve kapsamı, tehdit unsurlarının çeşitlenmesiyle genişlemiştir (Sancak, 2013). Güvenlik ve Çatışma retoriklerinin içeriği ifade edilirken terör ve toplumsal zarar tanılarına dikkat çekilmiş; İslama ve müslümanlara yönelik dışlayıcı öneriler ortaya atılmıştır. Aslında bu olgular çok da şaşırtıcı görünmemektedir. Küresel Silahlı Mücadelenin savunucuları ve destekçileri; kendilerinin modern , demokratik, laik siyasete dahil olmamalarının sebeplerini izah etmede şeffaf davranarak; dünya popülasyonu içinde vasat olgular oluşturmak istediklerini ifade etmişlerdir. Ulus-devlet baskısının; İslami öğretilere müsaade etmemesi, siyasetin çizgisini bu kurallara uygun olarak oluşturmaları gerektiği zorbalığı, islami diktatörlükler üzerinden bölgesel katliamlara karşı tepkinin olmaması gibi çıktılar; Radikalizmin Vasatlığa geçişini geciktirmektedir. Olguların zaman ve mekandan bağımsız olarak değişkenlik göstermesi; islami öğretilerin pratiğini değiştirmeyecektir. Bu süreç vasat bareminde değerlendirilmediği, Uluslararası İlişkilere veya dış politika aracı olarak tartışılmadığı sürece; aşılması gereken sorunların büyümesine ve küresel islami ağın artan savaş tehdidine engel olamayacaktır.

Kaynakça

Akgün, B. (2006). *11 Eylül sonrasında Dünya, ABD ve Türkiye*. Konya: Tablet Kitabevi.

Atıyye, M. S. (2006). *el-Vasatıyye fi'l-manzûri'l-Kur'ânî*. Bağdat: Matbaatu Dîvân.

Ayoob, M. (1981). *Conclusion: The discernible patterns: The politics of ıslamic reassertion*. New York: St. Martin's Press.

Bernard. H. (2009). On the nature of Salafi thought and action. (R. Meijer, Edt.). *Global Salafism: Islam's new religious movement* içinde. London: Hurst.

Brachman, J. M. (2009). *Global jihadism theory and practice*. Routledge.

Burns, John F. (8 Ekim 2001). A nation challenged: The wanted man; Bin Laden Taunts U.S. And praises hijackers. İslamabad: *The New York Times*. 27 Mayıs 2015 Tarihinde *Kaynağından* Arşivlendi.

Bora, T. (2019). Vasat. https://www.birikimdergisi.com/haftalik/9345/vasat#.Xk_SMTIzaHs . 03.01.2018 tarihinde erişilmiştir.

Charlie Hebdo Saldırısı; https://www.hurriyet.com.tr/dunya/charlie-hebdo-yoneticisi-papa-sacmaladi-28157397. 2018, Şubat 13 2017 tarihinde erişilmiştir.

Dâvudoğlu, A. (2017). S*ahih-i Müslim tercüme ve şerhi, İstanbul.*

Efegil, E. (2008). Bush doktrini ve dünya güvenliğine etkileri. *HÜTAD, 8*.

Esposito, J. L. (1999). *Myth or reality , The Islamic threat*. New York: Oxford University Press.

Hamied, A. (1984). The Islamic militants in Egyptian politics. *International Journal of Middle East Studies*, *16.*

Henri, L. (2016). *The making of Salafism: Islamic reform in the twentieth century*. New York: Columbia University Press Publishers.

Karabağ, M. K. (2012). Günümüz radikal İslami akımların temelleri. (Yüksek Lisans Tezi). Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.

Kutub, S. (1968). *İslamda sosyal adalet*. (Y. Tanagür, M. A. Mansur, Çev.), İstanbul: Cağaloğlu Yayınevi.

Kutub, S. (1985). *Din budur.* (İ. E. Dal, Çev). İstanbul: İhya Yayınları.

Kutup, S. (1977). *Yoldaki işaretler.* Hicret Yayınları. İstanbul.

Maher, S. (2016). *Salafi-Jihadism the history of an idea*. New York: Oxford University Press.

Mardin, Ş. (2019). *Din ve ideoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Mohammed, N. (2015). *Din ve terör din ve terör ilişkisinin din psikolojisi açısından değerlendirilmesi:* Taliban örneği. (Doktora Tezi). Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

Mohanty, N. (2018). *Jihadis past and present*. Lexington Books.

Neuman P. (2013). The trouble with radicalization. *International Affairs*, *89*(4).

Öz, A. (2006). Kur'an'ın önerdiği vasat ümmet. (Doktora Tezi). Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

Özarslan, S. (2007). Hz. Peygamber'e yönelik saygısızlıklar. *Kelam Araştırmaları 5*(2).

Pedahzur, A. (2006). *Root causes of suıcıde terrorısm, The globalization of martyrdom*. Canada: Routledge.

Schmid A.P. (2013). Radicalisation, de-radicalisation, counter-radicalisation: A conceptual discussion and literature review, *ICCT Research Paper*, *97*(22).

Şahinalp, M.V. (2014). Vasat ümmet örneği. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 19*(31), 190.

Sancak, K. (2013). Güvenlik kavramı etrafındaki tartışmalar ve uluslararası güvenliğin dönüşümü. *KTÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 6*, 123-134. http://www.acarindex.com/dosyalar/makale/acarindex-1423907116.pdf adresinden 15 Kasım 2015 tarihinde edinilmiştir.

Tomar, C. (2015) Küreselleşenen dünyada cihat. http://www.aljazeera.com.tr/gorus/kuresellesen-dunyada-cihat 03 Hiziran 2017 tarihinde erişilmiştir.

Siber Güvenlik Bağlamında Stuxnet Saldırısı

Yunus Emre Selvi*

Öz: Teknolojinin gelişimi ve kullanımı yaygınlaştıkça yararlarıyla beraber zararları da toplumsal yaşamı ve uluslararası ilişkileri etkilemektedir. Her geçen gün teknolojiye olan bağımlılık sadece şahısları değil uluslararası sistemin baş aktörü olan devletleri de etkilemektedir. Neredeyse tüm hizmetlerini sanal ortama taşıyan devletler, 21.yüzyıla damgasını vuran teknolojik gelişmelere ayak uydurmak ve bu alanların güvenliğini sağlamak adına güvenlik önlemleri almaktadır. İşte tamda burada siber güvenlik meselesi 21.yüzyılın en önemli meselesi haline gelmiş ve her geçen günde önemi artan bir alan olmuştur. Bugün siber uzay, terör örgütlerinden devletlere kadar birçok aktörün ilgisini çekmektedir. Dolayısıyla risk ve tehditlerin etkisi ve etki alanı genişlemektedir. Zira kimi devletler siber saldırı ve siber savaşı önemli stratejik savunma ve rakibe zarar verme yöntemi olarak görmektedir. Aynı zamanda dünya üzerinde her geçen gün artan internet kullanıcısı ve buna bağlı olarak gelişen ağ yapılarının yeni bir güvenlik ihtiyacını ortaya çıkarmasıyla bu yönteme olan ilgi daha da artmıştır. Dolayısıyla uluslararası sistemi oluşturan aktörler siber uzayda güvenilir bir şekilde hareket edebilmek için çeşitli güvenlik önlemleri ve politikalar geliştirmektedir. Örneğin Stuxnet saldırısı gibi uluslararası güvenlik bağlamında endişe verici olayların yaşanması da siber saldırıların ve siber güvenliğin bu kapsamda mühim bir mesele olduğunu gözler önüne sermektedir. Ayrıca Stuxnet saldırısının etkisiyle birlikte bahsedilen bu süreçler daha da hızlanmıştır. Bu bağlamda çalışmada; kullanımı yaygınlaşan ve etkisi güç geçtikçe artan internet ve siber uzayın, bireylerin ve devletlerin barış ve güvenliğine yönelik risk ve tehditlerine dikkat çekilmiştir. Aynı zamanda siber güvenlik meselesinin ciddiyeti hususunda önemli bir örnek teşkil eden Stuxnet saldırısı, ulaşılabilen kaynaklar çerçevesinde değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Güvenlik, Siber, Siber Uzay, Siber Saldırı, Stuxnet, Siber Güvenlik.

* Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler, Yüksek Lisans Programı.
İletişim: yemreselvii@gmail.com

Giriş

Küreselleşmenin hız kazanması ve teknolojik ilerlemeler, devletlerin savunma ve saldırı amacıyla geliştirdikleri silah sistemlerini güç geçtikçe daha karmaşık bir hale getirmiştir. Özellikle bilişim teknolojisindeki gelişmeler, gündelik hayatımızın ayrılmaz bir parçası haline gelen bilgisayar ve bilgisayar sistemlerine ait yazılım ve programları da gerektiğinde bir silah olarak kullanabileceğini göstermiştir. Bilişim teknolojisinin yanında iletişim teknolojisinin de büyük bir ilerleme göstermesi, siber uzay kavramının kapsadığı alanı genişletmektedir. Böylece siber güvenlik meselesi daha da önem kazanmaktadır. Tüm gelişmeler ve yeni icatlar ile birlikte dünyanın hızlı değişimi insanların ve devletlerin teknolojiye olan bağlılığını arttırmıştır. Neredeyse hemen her evde ve devletin her kurumunda internet ağına bağlanan teknolojik araçların artması, siber güvenliğin önemini gözler önüne sermektek dir. Devletler tüm hizmet alanlarının alt yapılarını sanal ağ sistemleri üzerine kurmaktadır. Şahısların tüm özel bilgileri de bu ağ sistemleri içerisinde yer almaktadır. Tabi burada çalışmamızı ilgilendiren husus, devletlerin özel bilgilerinin de bu ortamda bulunmasıdır. Nitekim İran'a yönelik gerçekleştirilen Stuxnet saldırısı da İran'ın nükleer tesisleri hakkında önemli bilgileri elde etmiş ve tesisin işleyişine büyük zararlar vermiştir. Bu bakımdan Stuxnet saldırısı siber güvenlik konusu için bir dönüm noktası olarak karşımıza çıkmaktadır.

Siber güvenlik, çok az bir maliyetle kıza bir zaman diliminde farklı alanlara yönelik yapılan siber saldırılar sonucunda ulusların siyasi ve askeri alanlarında bulunan gizli bilgilere ulaşılarak bu bilgilerin dışarıya sızdırılması, toplumsal alanda farklı algıların oluşturulması, devlet ekonomilerinin zarar görmesi, haberleşme ve iletişim alanlarına yapılan saldırılar ile çevresel problemlerin ortaya çıkmasını sağlayan önemli bir güvenlik alanı, bir anlamda güvenlik sektörü haline gelmiştir. Ancak siber saldırılara, tehditlere ve risklere karşı mücadelede genellikle geleneksel yöntemleri yani, yasaklama ve erişimi engelleme yöntemlerini kullanan devletler, siber güvenlik konusunda yeterli olamamaktadır. Stuxnet, Wikileaks gibi siber saldırılar bu yetersizliğin bir sonucu olarak düşünülebilir. Bu kapsamda, çalışmada, siber güvenlik kavramının, öneminin daha iyi anlaşılması için siber, siber uzay ve siber saldırı gibi kavramlar ayrı başlıklarda incelenmiştir. Aynı zamanda bu kavramlara yönelik yapılan tanımlamalara da yer verilerek siber güvenlik kavramının etki alanı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Stuxnet saldırısının da ayrı başlık altında incelendiği bu çalışmada, siber güvenliğin artan önemine dikkat çekilmeye çalışılmıştır.

Güvenlik Kavramı ve Tanımı

Kişiselden devlet boyutuna, hayatın her alanını çevreleyen hususlarda güvenlik ihtiyacının daha da şiddetli hissedildiği 21.yüyyılda güvenlik meselesi son derece büyük bir önem arz etmektedir. Gerek uluslararası aktörler gerekse bireylerin güvenlik meselesine

olan yaklaşımı, diğer önceki dönemlerden farklı olarak günümüz dünyasında bambaşka bir boyut kazanmıştır. Artık 21.yüzyıl ulus-devletleri güvenlik meselesine her zamankinden daha çok dikkat etmek zorunda kalmaktadır. Bunun nedenlerine geçmeden önce güvenlik kavramı ile ilgili olarak ortaya konulan bazı tanımlamalara bakmakta fayda vardır. Güvenlik, Latince bir kelime olan *Securitas* kökeninden gelmektedir. Türk Dil Kurumu sözlüğünde güvenlik, "Toplum yaşamında yasal düzenin aksamadan yürütülmesi, kişilerin korkusuzca yaşayabilmesi durumu" şeklinde ifade edilmiştir (Türk Dil Kurumu, 2019). Bu tanımlamada bireyler ön planda yer alsa da aslında göz ardı edilmemesi gereken nokta tanımın devlet ve uluslararası ilişkiler bağlamında neyi ifade ettiğidir.

Güvenlik kavram olarak Uluslararası İlişkiler disiplininde ilk kez 1952 yılında Arnold Wolfres tarafından ele alınmıştır. Wolfres güvenliği, "Değerlere karşı yönelmiş tehdit" olarak tanımlamıştır. Ancak bu tanımlama günümüz uluslararası sisteminde yaygın bir tanımlama değildir. Güvenliğin günümüzdeki hâkim anlamına yakın ilk kullanımları Thomas Hobbes'un *Leviathan* eserinde görülmektedir. Hobbes, tüm topluma büyük endişe ve korku salan İngiliz iç savaşı sırasında, toplumun içinde bulunduğu kaotik ortamın ancak bir süper devlet ile son bulacağını belirterek güvenliği tanımlamıştır. Bu tanımlama ile birlikte güvenlik kavramı, devletle bağlantılı bir kavram olarak düşünülmeye başlanmıştır. Dolayısıyla güvenlik, uluslararası ilişkiler disiplininin merkezinde yer alan bir kavram olmuştur (Kardaş, 2014: 338). Tarih boyunca devletler ve imparatorluklar, güvenlik meselesine olan yaklaşımlarında fiziksel boyuta daha çok önem vermişlerdir. Yani somut tehlike ve tehditlere karşı güvenliğin sağlanması söz konusu olmuştur. Dolayısıyla güvenlik, bu tehlike ve tehditlere karşı alınacak önlemlere göre biçimlenmiş ve anlam kazanmıştır. Nitekim güvenlik kavramının uluslararası ilişkiler disiplininde yer alması ile birlikte ulus-devletler bireylerin, toplumların ve bölgelerin güvenliğini sağlama hususunda son derece titiz davranmaya başlamıştır. Yani devletler güvenliği sağladığı ölçüde bireylerin, toplumların ve bölgelerin güvenliğini sağlanmış olacaktır (Özlük, 2014: 103-105). Bu bakımdan devletlerin birinci önceliği her türlü güvenliğin sağlanması olmuştur. Dolayısıyla güçlü ve bağımsız bir aktör olabilmenin en önemli şartlarından birisi, güvenliğin her türlü alanda sağlanmasıdır. Özellikle günümüz dünyasında güvenliğin göz ardı edilmesi demek, devletlerin ve toplumların her türlü saldırıya açık olması demektir.

Soğuk savaş döneminin bitmesiyle birlikte aktörlerin tehdit algılamalarında ve uluslararası sistemin temel dinamiklerinde bazı değişimler meydana gelmiştir. Bu değişimler güç dengelerinin farklılaşmasını ve uluslararası sistemde yeni aktörlerin ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir. Değişimin en önemli boyutu ise tehdit algılamasının değiştiği güvenlik meselesinde ortaya çıkmıştır. Önceki dönemlerde güvenlik, sınırların ve ülke bütünlüğünün korunması anlamında kullanılırken, bugün özellikle küreselleşmenin ve

teknolojik gelişmelerin etkisiyle sınırların coğrafi olarak olmasa bile ekonomik ve siyasal açılardan netliği ortadan kalkmıştır. Dolayısıyla günümüzde güvenlik denilince akıllara sadece sınırların korunması gelmemektedir. Tehdit ve risk algılamalarının değiştiği dünyamızda güvenlik her zamankinden çok daha önemli bir mesele olmuş ve aktörlerin güvenlik önlemi alacağı alanların da farklılaşmasına neden olmuştur. Buda güvenlik kavramına yüklenen anlamları değiştirmiş ve farklı boyutlarda ele alınmasına yol açmıştır. Güvenlik kavramı, bugün; askeri, ekonomik gibi konularda ki güvenlikten siber güvenliğe kadar uzanan geniş bir alan içerisinde ele alınan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Çalışmanın ana teması olan siber güvenliğe dair değerlendirme ve analizlere geçmeden evvel siber kavramının ne olduğunu ve kapsadığı alanları anlamakta fayda vardır.

Kavramsal Boyutta Siber

Bilgi ve iletişim teknolojisinin hızlı bir şekilde gelişmeye başladığı 20.yüzyılın son çeyreğinden günümüze kadar internet denilen mecra, insanoğlunun bağımlı hale geldiği bir yer olmuştur. İnternetin tüm dünyaya yayılması ve özellikle iletişim ve bilişim teknolojilerindeki gelişmeler sayesinde çok büyük yararlar elde edileceği düşünülse de zaman içerisinde bu bağımlılığın kötü niyetli kişi, grup veya örgütlerce menfaatleri uğruna kullanılması sonucunda toplumlar ve devletler büyük zararlara uğramış ve uğramaya da devam etmektedir. Buna bağlı olarak 'Siber' olarak ifade edilen kavram, günümüz dünyasının merkezine oturmuş ve her geçen günde önemi artan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Siber sözcüğü "sibernetik" sözcüğünden kısaltılmış ve makinalarda iletişim ve kontrol bilimini tanımlarken kullanılmıştır. Türkçede ise bu kavramın karşılığı "bilişim" sözcüğü olarak ifade edilmektedir (Çakmak ve Altunok, 2009: 25-26). Nitekim bilişim teknolojilerinin her geçen gün daha çok gelişmesi, siber denilen kavramı daha ön plana çıkarmış ve gerek bireyler gerekse devletler açısından göz ardı edilemez bir alan haline getirmiştir. Siber, siber alan ya da siber uzay şeklinde ifade edilen mecralarda kendine hayat sahası bulmakta ve artık devletlerinde bu mecralara yönelik politikalar geliştirdiği görülmektedir. Bugün, uluslararası sistemi oluşturan aktörlerin neredeyse hepsi siber konusunda büyük yatırımlar yapmakta ve geleceğe yönelik projeler oluşturmaktadır. Politikaların, projelerin ve planların geliştirildiği siber alanda, kıyasıya bir mücadele söz konusudur. Artık her aktör siber alanda uzman personeller yetiştirmek ve yeni teknolojilerle birlikte siber güvenlik konusunda adımlar atmaktadır. Bu adımları ilerleyen bölümlerde daha ayrıntılı bir şekilde göreceğiz.

Siber Uzay (Alan/Ortam)

Soğuk savaş döneminin ilk 15 yılı içerisinde batı ve doğu bloğunun her alanda kıyasıya mücadele ettiği bir ortamda internet adeta bu mücadeleye farklı bir boyut kazandırmıştır.

İnternet'in tarihi 1950'lerde ilk bilgisayarların ortaya çıkmasına kadar dayandırılsa da özellikle, 1957'de Sovyetler Birliği'nin Sputnik adındaki ilk yapay uydusunu uzaya göndermesi ve buna karşılık bir yıl sonra ABD'nin teknolojide SSCB'nin gerisinde kaldığı düşüncesiyle İleri Araştırma Projeleri Ajansı'nı (ARPA) kurması, internetin başlangıcı olarak kabul edilmektedir (Bıçakçı, 2014: 104). Ajansın başlıca görevi SSCB'nin ispatlanmış teknolojik üstünlüğü ortadan kaldırmak; ABD'nin milli güvenliğini sağlamak için uzay araştırmaları, balistik füze savunması ve dünya üzerinde nükleer test yapılan coğrafi noktaların tespiti gibi konularda uzmanlaşmak olmuştur. "ARPA'nın ilk bilgisayara yönelik çalışmaları ise teknolojinin gelişmesiyle birlikte paraleldir. Ancak o dönemlerde üretilen bilgisayar işlemcilerinin çok sayıda kullanıcının bilgisayar sistemine girişini desteklememesi araştırmaların zaman almasına ve işlemlerin gereken hızda yürütülmesi engel olmuştur. (2014: 104). Böylelikle ortak ağ ile ilgili tartışmalar artmış ve 1962 yılında İleri Araştırma Projeleri Ajansı Ağı (*Advanced Research Projects Agency Network*- ARPANET) kurulmuştur. Bu ajans ile birlikte ortak ağ üzerinde işlemler yapılabilmiş ve internet ağ sisteminin temelleri atılmıştır. Tabi bu ortak ağ o dönemde sadece askeri alanlarda kullanılmıştır. 1980'li yılların sonuna gelindiğinde ise Tim Berners Lee tarafından icat edilen *world wide web* ile birlikte bu ağ artık küresel bir ağa dönüşmüştür. Küresel ağ, teknolojinin gelişmesine paralel olarak her geçen yılda daha fazla kullanıcıya ulaşmış ve tüm dünyayı saran bir ağ oluşturmuştur. Dünya internet ağlarıyla örülmüştür. Bugün yaşadığımız dünya tamamen internet etrafında şekillenmektedir. İnternet kullanımı günümüz toplumlarında herhangi bir kamusal ve özel alan ayrımı tanımadan dünyayı birbirine bağlayarak, dönüştürücü bir rol oynamaktadır (Özger, 2016: 29). Keza son yapılan araştırmalara göre dünya nüfusunun 4,38 milyar internet kullanıcısı bulunmaktadır (Dijilopedi,2019). Buda yaklaşık olarak dünya nüfusunun %56'sını kapsamaktadır. Diğer oranlara baktığımızda:

We are social special reports 2019, (erişim: 23.05.2019).

Dünya nüfusunun 45%'i sosyal medya, 67%'si ise mobil kullanıcısı olarak görülmektedir. Bu veriler gösteriyor ki dünya giderek siber uzayın etki alanına kapılmaktadır. Siber uzay (*Cyber* Space) olarak ifade edilen bu kavram ilk olarak William Gibson tarafından kullanılmıştır. Gibson Siber Uzay'ı:

> Matematiksel kavramların öğretildiği çocuklar tarafından, her milletten milyarlarca yasal operatörün deneyimlediği, her gün yaşanan içgüdüsel ve tepkisel bir sanrı. İnsan sistemindeki tüm bilgisayar kümelerinden oluşturulmuş verilerin grafiksel gösterimi. Düşünülemez bir karmaşıklık. Belleğin mekânsızlığında, verilerin kümelerinde ve takımyıldızlarında gezinen ışık çizgileri

şeklinde tanımlamıştır (2016:69-70). Bir başka tanımlamada ise siber uzay: "tüm dünyaya ve uzaya yayılmış durumda bulunan bilgi ve iletişim teknolojilerini ve bunları birbirine bağlayan ağlardan oluşan veya bağımsız bilgi sistemlerinden oluşan sayısal bir ortam" olarak ifade edilmiştir (Ulusal Siber Güvenlik Stratejisi, 2016:7). Siber Uzay'ı oluşturan unsurlara baktığımızda: en temel unsuru internetin yanı sıra birbirlerine elektronik olarak bağlı bilgisayarlar, enerji nakil ağları, cep telefonları, telsizler; uydu sistemleri, robot sistemleri, insansız hava araçları, ağ sistemi bileşenleri, elektromanyetik sistemler ve bütün bunların birbirine bağlandığı iletişim altyapısı ve yazılımları dâhil tüm bilgi sistemleri, siber uzayı oluşturan unsurlardır (Akyazı, 2012: 56).

Siber uzayın başlıca aktörleri ise bireysel veya grup halindeki suçlular, kötü niyetli kişiler, teröristler, kurumlar, kuruluşlar, uluslararası örgütler, sanayi casusluğu yapmak veya rakiplerini bertaraf etmek isteyen ticari kuruluşlar, siber uzayı casusluk, ekonomik avantaj veya savaş aracı olarak kullanmak isteyen ülkeler, ülkelerin silahlı kuvvetleri ve istihbarat örgütleri olarak kabul edilmektedir (Çiftçi, 5 :2013). Dolayısıyla günümüzde bilgi iletişim sistemleri ve teknolojilerinin hızla gelişmesi kara, deniz, hava ve uzay alanlarının yanı sıra siber uzayı da eklemiştir. Artık uluslararası sistemdeki aktörler tarafından beşinci boyut olarak nitelendirilen siber uzay, 21.yüzyılda devletlerin iç veya dış politikalarını belirleyen alanlardan birisi haline gelmiştir. Bu beşinci boyutta gerçekleştirilen siber saldırılar ise ülkelere maddi ve manevi çok ciddi zararlar verebilmektedir. İleriki bölümlerde bahsedeceğimiz Stuxnet saldırısı bu zararın en çok hissedildiği saldırı olarak 21.yüzyıl tarihine adını yazdırmıştır. Siber güvenlik açısından Stuxnet saldırısını analiz etmeden evvel siber saldırılar konusunda ki literatürü incelemekte fayda vardır.

Siber Saldırı

Siber saldırı kavramı üzerinde net bir tanımlama söz konusu olmasa da en genel tanımıyla; düşmanın bilgisayar sistemlerini ve ağlarını veya bu sistem ve ağlarda bulunan ya da bunlardan geçen bilgiyi ve/veya programları değiştirmek, bozmak, yanıltmak, geriletmek

veya ortadan kaldırmak için yapılan kasıtlı hareket ve harekâtlar olarak ifade edilmektedir (Lin, 63 :2010). Bir başka tanımlamada; kritik altyapı sektörlerine saldırma, hizmet dışı bırakma, yemleme, kötücül yazılımlarla zarar verme, sosyal mühendislik, iletişim ağını dinleme, veri çalma ve değiştirme gibi yöntemler ile devlet veya ticari kuruluşların internet sayfalarını kitleme, sistemdeki gizli bilgileri çalma gibi siber uzayda yapılan genellikle planlı ve koordineli saldırılara siber saldırı denmektedir (Çakmak ve Altınok, 2009: 29-30). Tüm bu tanımlamalara baktığımızda siber saldırıların yol açacağı zararlar tahmin edilemez bir boyuttadır. Örneğin, bir devletin yahut kurumun sistemlerine yapılan en küçük siber saldırı bile milyonlarca dolar zayiat verebilmektedir. Bunun dışında milyonlarca kişinin işinin sekteye uğramasına ve gündelik hayatını zorlaştıran durumlara neden olabilmektedir. Önceki bölümdeki raporda da görüldüğü gibi dünya nüfusunun %56'sının internet kullanıcısı olması aslında konunun ciddiyetini gözler önüne sermektedir. Dolayısıyla bireysel bilgisayar korsanları, organize suç örgütleri, casusluk faaliyeti yapan kişiler, teröristler, dış istihbarat örgütleri veya hasım ülke tarafından planlı ve koordineli olarak yapılan siber saldırıların, toplumlara veya ülkelere vereceği zararlar tahmin edilemeyecek boyutlara ulaşabilmektedir. Bu bağlamda, siber uzay 21.yüzyılın yeni savaş alanı olarak ifade edilebilir.

Siber saldırı kavramı üzerinde ortak bir tanımlama yapılamadığı gibi yapılan saldırıların da hangi tür yazılım ve donanımlar ile gerçekleştirileceği konusunda ortak bir kanı yoktur. Bunun nedenlerinden birisi hızla gelişen teknoloji ve doğrudan silah olarak nitelendirilebilecek bir yazılım ve programın olmamasıdır. Zira bugün, doğrudan devletlerin siber saldırı için kullanabileceği bir yazılım veya program geliştirilmemiştir. Yani en azından resmi olarak açıklanmış böyle bir yazılım veya program yoktur. Yukarıda görüldüğü gibi bu tip yazılım ve programları genellikle bilgisayar korsanları, teröristler vb. devlet dışı aktörler geliştirmekte ve siber silah olarak kullanmaktadır. Örneğin, botnet, Dos saldırısı, mantık bombası, Truva atı, virüs ve solucan gibi unsurlar yaygın bir şekilde kullanılan zararlı yazılımlar olarak bilinmektedir. Tabi bahsedilen bu zararlı yazılımlar dışında, ileriki bölümde bahsedilecek olan Stuxnet virüsü gibi farklı yapıda olan yazılımlarda geliştirilebilmektedir.

Sonuç olarak, bilginin hızlı bir şekilde yayıldığı günümüz dünyasında, siber uzayı oluşturan unsurların kullanımı hızla yaygınlaşmakta, bunların sonucu olarak da bilgiye, bilgi ve iletişim teknolojilerine yapılan saldırılar her geçen gün artmaktadır. Ayrıca siber uzayda gerçekleşen siber saldırıların analizi yani kim tarafından, kim için veya ne amaçla yapıldığı gibi soruların cevabını almak gittikçe zorlaşmaktadır. Bunun en önemli nedenlerinden birisi gelişen teknolojiyle birlikte gelişmiş bilgisayar sistemlerinin ortaya çıkmasıdır. Bu bakımdan, devletlerin veya uluslararası sistemi oluşturan diğer aktörlerin, siber güvenlik konusunda atacağı her adım büyük önem teşkil etmektedir.

Stuxnet Saldırısı

Tarihte bilinen en ciddi ve en büyük siber saldırı olarak nitelendirilen Stuxnet, doğrudan ABD ve İsrail tarafından 2009 yılında, İran'ın Buşehr ve Natanz'daki nükleer tesislerini hedef alan bir solucan yazılım olarak bilinmektedir (Lin, 2012: 519). 2009'da gerçekleştirildiği düşünülen bu saldırının gün yüzüne çıkması ise 2010 yılının Mayıs ayında Minsk'de bulunan Virusblokoda isimli Ukrayna bilişim şirketi tarafından sağlanmıştır. Yazılım şirketleri aracılığıyla başlatılan araştırmalar sonucunda ortaya çıkan bulgulara göre, İran'ın Natanz nükleer tesislerindeki bilgisayar ağına karşı düzenlenen virüs saldırısı iki ayrı tarihte gerçekleştirilmiş olup, birinci saldırı 22 Haziran 2009'da yerel saatle 16.30'da, ikinci saldırı ise 7 Temmuz 2009 tarihinde yerel saatle 17.00'de yapılmıştır (Wired, 2011). Daha önceki siber saldırılardan daha karmaşık ve farklı bir yapıya sahip olması nedeniyle uzmanların daha çok dikkatini çeken Stuxnet saldırısının hedefi, tesislerdeki Alman Siemens şirketi tarafından üretilmiş olan *Simatic WinCC Step7* adındaki denetleme kontrol ve veri toplama sistemi olduğu tespit edilmiştir. Yapılan bu saldırıda, ne ABD ne de İsrail yetkilileri, kendilerinin bir rolü olup olmadığına dair açıklama yapmamıştır. İran tarafından ise resmi açıklama Buşehr Nükleer Güç Tesisleri yetkilisi Mahmud Cafer'den gelmiştir. Cafer, tesislere karşı bir siber saldırı düzenlendiğini onaylasa da saldırının önemli bir zarara neden olmadığını söylemiştir (BBC, 2010). Ancak bunun tam tersi olduğu siber uzmanlarının araştırmaları ile ortaya çıkmıştır. Stuxnet, uzaktaki bilgisayar ve ağ sistemlerine nüfuz etmesi ve bunları kontrol altına alması için tasarlanmış eşi benzeri olmayan bir yapıya sahip bir program olarak nitelendirilmiştir (Farwell ve Rohozinski, 2011: 24).

Stuxnet saldırısına dair teknik ayrıntılara bakmak ve incelemek bu makalenin kapsamı dışında kalmaktadır. Ancak Stuxnet saldırısının etkisini anlamak adına Stuxnet 'in aşamaa larını bilmek, çalışmanın amacına fayda sağlayabilir. Stuxnet 'in iki aşaması bulunmaktadır. Birinci aşamasında, virüs, uranyum-235 ayrıştırması ve yoğunlaşması için gerekli olan santü rifüjün yaratılmasında kullanılan motorların hızını belirleyen Programlanabilen Mantık Kontrolörleri 'ini (*Programmable Logic Controller, PLC*) kontrol altına almıştır. İkinci aşamasında ise söz konusu PLC'lerin ürettiği santrifüjleri besleyen elektrik akımlarının frekansını sürekli olarak düşürüp yükselterek değiştirmeye zorlamış, böylelikle zenginleştirme sürecinin kesintiye uğramasına neden olmuştur. Dolayısıyla Stuxnet, uranyum zenginleştirme sürecini veya tesislerini bütünüyle sabote etmek değil, tesislerdeki çalışmayı sekteye uğratmak maksadıyla geliştirildiği ve Natanz'daki sistemin internet üzerinden bir ağa bağlı olmaması dikkate alındığında, virüsün bir USB veya taşınabilir bir bilgisayar ile bulaştırıldığı anlaşılmıştır (Çelik, 2014: 148). Bu saldırı ile birlikte 1000 adet santrifüjün zarar gördüğü ve bunların da 600'ünün değiştirildiği bilinmektedir. Aynı zamanda Stuxnet'te *Zero-Day* (sıfırıncı gün) açıkları adı verilen ve değeri yüz binlerce doları bulabilen sistem açıkların-

dan faydalanıldığı bilinmektedir (Ünal, 2015: 194). Buda Stuxnet saldırısının uzman kişiler tarafından gerçekleştirildiğini ve devlet destekli profesyonel bir saldırı olduğunu gözler önüne sermektedir.

Siber Güvenlik

Geçmişten günümüze kadar insanoğlunun ve onun kurmuş olduğu her yapının (toplum, devlet) temel gereksinimlerinden biri şüphesiz güvenlik olmuştur. İlk bölümde bahsedildiği gibi güvenlik, diğer yüzyıllardan farklı olarak günümüz çağında çok farklı bir boyut üzerinden değerlendirilmekte ve analiz edilmektedir. 21.yüzyıl teknolojisinin getirmiş olduğu risk ve tehditler ortaya yeni bir güvenlik anlayışı getirmiştir. Dünya üzerinde her geçen gün artan internet kullanıcısı ve buna bağlı olarak gelişen ağ yapıları yeni bir güvenlik ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Uluslararası sistemi oluşturan aktörler siber uzayda güvenilir bir şekilde hareket edebilmek için çeşitli güvenlik önlemleri ve politikalar geliştirmektedir. Güçlü ve bağımsız bir devlet olabilmenin en önemli şartlarından birisi haline gelen siber güvenlik, her geçen gün gelişen teknolojiyle birlikte çok ciddi bir mesele haline gelmiştir. Bilgi çağı (İnformation Era) olarak nitelendirilen çağımızda bilgi üretmek, bilgiyi kullanmak ve bilgiyi yönetmek devletlerin öncelikli amacı olmuştur. Bilgiyi elinde bulunduran ve kullanabilen devletler, diğer aktörlere karşı daha etkili olmaktadır. Bu kapsamda, siber güvenlik demek bilgininde güvenliği demektir.

Düşmanın belli, tehditlerin açık olduğu soğuk savaş döneminin ardından iyice ivme kazanan küreselleşmenin de etkisiyle ortaya çıkan belirsizlikler, bilgisayar ve iletişim teknolojilerindeki gelişmeler beraberinde güvenlik algısında bir dizi değişimi zorunlu kılmıştır. Teknolojik gelişmeler, ilk bakışta şahısları ve şirketleri dünyaya açmış gibi görünse de devletlerin de katı sınırların arkasında, sert güç unsurlarıyla kendilerini savunabilecekleri bir durumdan çıkarmaya başlamıştır. Çünkü artık devletlerde, her anlamda, teknolojinin getirmiş olduğu gelişmelere bağlı hale gelmektedir. Yani devletler doğrudan teknolojiyle birlikte hareket etmek ve ona göre güvenlik önlemleri almak zorunda kalmaktadır. Aynı zamanda gelişen teknoloji beraberinde bir takım ulusal ve uluslararası güvenlik sorunlarını ortaya çıkarmış ve siber güvenlik meselesinin önemi daha da artmıştır. İnternet ağları üzerinden gerçekleşen işlemler ve etkileşimler sırasında çeşitli güvenlik ihlalleri ile karşı karşıya kalınmakta ve ciddi sorunlara mahal verebilmektedir. Bu nedenle her türlü telekomünikasyon ve bilgisayar ağını içinde bulunduran siber uzay, siber güvenlikle birlikte anlam kazanabilir.

Siber güvenlik kavramına yönelik yapılan tanımlamalar çeşitlilik göstermektedir. Genel olarak bilgi sistemlerini ve ağlarını işlemez kılan veya işlevine yönelik çalışmasını engelleyen her türlü tehdit, saldırı ve tehlikelere karşı ilgili sanal sistemleri korumaya siber güvenlik denilmektedir. Ulusal Siber Güvenlik Stratejisi (2016:7)'ne göre siber güvenlik:

> Siber uzayı oluşturan bilişim sistemlerinin saldırılardan korunmasını, bu ortamda işlenen bilgi/verinin gizlilik, bütünlük ve erişilebilirliğinin güvence altına alınmasını, saldırıların ve siber güvenlik olaylarının tespit edilmesini, bu tespitlere karşı tepki mekanizmalarının devreye alınmasını ve sonrasında ise sistemlerin yaşanan siber güvenlik olayı öncesi durumlarına geri döndürülmesi.

süreçlerini kapsamaktadır. Siber güvenliğin temel amaç ve prensipleri ise "bilgi sistemleri içerisinde işlenen, depolanan ve transfer edilen bilginin gizliliği ve mahremiyetinin korunması, veri bütünlüğünün ve bilgiye erişimin, erişim hız ve kalitesinin muhafazası ve korunması ile sistemin sürekliliği ve devamlılığının sağlanması" şeklinde ifade edilmektedir (Atan lay, 43 :2012). Aynı zamanda gizlilik, bütünlük ve erişilebilirlik kavramları CIA üçlüsü olarak da anılmaktadır (Singer ve Friedman, 2015: 57). Siber güvenliğin bir diğer önemli amacı ise bilgi ve iletişim teknolojilerinde yer alan, sistem yöneticileri, kullanıcı veya üretici hatalarından kaynaklanan açıklıkları ve zafiyetleri yani güvenlik risklerini en aza indirmektir. Yani herhangi bir noktada oluşabilecek güvenlik zafiyetinin tespiti ve sorunun ortadan kaldırılması hususunda siber güvenlik büyük önem arz etmektedir.

Bugün birçok devlet artık hizmetlerini, savunma, ulaşım, sağlık, istihbarat ve hatta savunma sistemlerini dahi sanal ağa taşımış ve taşımaktadır. Bu nedenle elektrik şebekeleri, su şebekeleri, ulaşım ve iletişim ağları, üretim zincirleri ve benzeri sistemler ateşli silahlar kullanılmadan felç edilebilir bir durumdadır. İşte tamda burada siber güvenlik meselesi devreye girmektedir. Tüm bilgisayar ağlarını ve onların bağlı olduğu ve kontrol ettiği her şey siber uzayda tehdit ve risklerin merkezi haline gelmiştir. Dolayısıyla daha önce belirtildiği gibi güvenlik meselesi farklı bir boyuta geçmiş ve fiziksel sınırların güvenliği, güvenli olmaya yetmemektedir. Bu kapsamda devletler siber uzayda yeterli kapasiteye ulaşabilmek ve siber güvenliği maksimum bir noktaya çıkarabilmek için önlemler alsa da bu tehdit ve riskler tamamen ortadan kaldırılamamaktadır. Wikileaks, Stuxnet gibi yaşanan siber saldırılar, siber uzayın, ulusal güvenliğin ayrılmaz bir parçası olduğunu ispatlamış ve karar alıcıları siber güvenlik konusunda adımlar atmaya zorlamış ve zorlamaktadır.

Sonuç

Çalışmada görüldüğü gibi siber, siber uzay ve siber güvenlik kavramlarının günümüzde olduğu gibi gelecekte de uluslararası sistemin merkezinde yer alacağı konusunda genel bir kanı vardır. Özellikle siber güvenliğin hem ulusal hem de toplumların güvenliği için son derece kritik bir mesele olduğu 2009 yılında gerçekleştirilen Stuxnet saldırısı ile kanıtlanmıştır. Stuxnet'in İran gibi bölgesel bir güç olarak nitelendirilen aktörün, doğrudan milli güvenliğine yapılmış bir saldırı olması neredeyse her devlet için bir örnek teşkil etmiştir. Bugün İran'a yapılan saldırı bir başka devlet içinde gerçekleşebilir. Belki de etkisinin büyük-

lüğü ile birlikte daha ağır sonuçları ortaya çıkarabilir. Bu durum sadece saldırıya uğrayan devleti değil uluslararası ilişkiler ve uluslararası sisteme de büyük zararlar verebilir. Ayrıca Stuxnet ile birlikte güvenliğin tam anlamıyla sağlanamayacağı da ortaya çıkmıştır. Devletlerin sadece fiziki sınırlarını, insanlarını veya toplumunu güvence altına almasının yolu olan askeri güvenliğin yetersiz kaldığı anlaşılmıştır. Siber uzayda yapılan bir saldırının etkisinin askeri bir saldırının etkisinden daha geniş olabileceği görülmüştür. Stuxnet bu anlamda tarihte eşi benzeri görülmemiş bir saldırıdır. Ayrıca, Stuxnet, siber güvenlik konusunda ki endişelerin kaynağı haline gelen bir saldırı olarak tarihe geçmiştir. 2009 yılı siber güvenlik için bir milat olmuştur. Bu tarihten itibaren devletler, ulusal güvenlik alanlarının merkezine siber güvenliği getirmiştir. Tabi öncesinde de önlemler alınmaktaydı fakat durumun ciddiyeti bu saldırıyla birlikte daha da hissedilmiştir.

Tüm bunlar dikkate alındığında, siber güvenlik meselesinin gün geçtikçe artan önemi ile birlikte devletlerin bu konuda atacağı her adım büyük bir önem arz etmektedir. Siber silah ve siber saldırı olguları da bilişim ve iletişim teknolojilerindeki gelişmelerle birlikte sanal ağlar, ülkelerin kritik alt yapılarını nükleer tesisler gibi önemli mecralarını kaplar hale gelmiştir. Dolayısıyla siber uzay olarak nitelendirilen alanda siber saldırıları bertaraf etmenin zor bir hale gelmesi, siber güvenliğin etki alanını daraltmaktadır. Böya lelikle siber güvenliği tehdit eden unsurlara karşı etkin bir şekilde mücadele edebilmek, siber güvenlik konusunda ki uzmanlığa ve seçilecek yöntemlerin son derece etkin olmasına bağlı gözükmektedir.

Kaynakça

Akleylek, S. & Tok, Z.Y. (2011). *Siber güvenlikte kriptoloji* ve *siber güvenlik* çalıştayı, Ankara.

Akyazı, U. (2012). *Siber harekât ortamının siber güvenlik tatbikatları kapsamında değerlendirilmesi*. İstanbul: Harp Akademileri Basımevi.

Atalay, A.H. (2012). Kurumsal bilgi güvenliği. *Siber Güvenlik, Mimar ve Mühendis Dergisi*, (68) 42-47.

Bıçakcı, S. (2014). NATO'nun gelişen tehdit algısı: 21. yüzyılda siber güvenlik. *Uluslararası İlişkiler, 10*(40), 101-130.

BBC. (2010). Stuxnet worm hits Iran nuclear plant staff computers, https://www.bbc.com/news/world-middle-east-11414483 Erişim tarihi: 24.05.2019

Çakmak, H. & Altunok, T. (2009). *Suç, terör ve savaş üçgeninde siber dünya.* Ankara: Barış Platin Kitapevi.

Çifçi, H. (2013*). Her yönüyle siber savaş*. İstanbul: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları.

Dijilopedi (2019). İnternet Kullanımı ve Sosyal Medya İstatistikleri, https://dijilopedi.com/2019-internet-kullanimi-ve-sosyal-medya-istatistikleri/ Erişim tarihi: 23.05.2019

Gibson, W. (2016). *Neuromancer.* (S. Oğur, Çev.). İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları.

Herbert S. L. (2010). Offensive cyber operations and the use of force. *Journal of National Security Law & Policy*, *4*(63), 57-69.

Herbert S. L. (2012). Cyber Conflict and international humanitarian law. *International Review of the Red Cross*, 94(886).

James P.F. ve Rafal R. (2011). Stuxnet and the future of cyber war, *survival***,** 1(53), 23-35.

Kardaş, T. (2014). *Güvenlik*. (Ş. Kardaş & A. Balcı, Ed.) *Uluslararası İlişkilere Giriş* (5.Basım). İstanbul: Küre Yayınları.

Özlük, E. (2014). *Uluslararası ilişkilerde devlet: Tanım, teori ve devlet istisnacılığı* (2. Basım). Konya: Çizgi Kitabevi.

Özger, Ö. (2016). Gözetim kavramının tarihsel gelişimi ve elektronik gözetim. *Cyberpolitik Journal*, *1*(2), 11-37.

Singer, P.W. & Friedman, A. (2015). *Siber güvenlik ve siber savaş*, (A. Atav, Çev.), Ankara: Buzdağı Yayınevi.

Türk Dil Kurumu. (2019). Türkçe Sözlük, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5ce42085cadad7.82146855 erişim tarihi: 21.05.2019

Ulusal Siber Güvenlik Stratejisi (2016), 2016-2019 Ulusal Siber Güvenlik Stratejisi,

http://www.udhb.gov.tr/doc/siberg/2016-2019guvenlik.pdf erişim:24.05.2019

Ünal, S. (2015). *Siber Uzamın Güvenlikleştirilmesi Söylemi: Türkiye, ABD ve Avrupa Birliği Örnekleri.* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Wired. (2011). Stuxnet timeline shows correlatıon among events, http://www.wired.com/threatlevel/2011/07/stuxnet-timeline/ erişim tarihi: 24.05.2019

Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi (TLÇK), Sosyal Bilimler alanında disiplinler arası çalışmaları teşvik etmek, nitelikli ve özgün akademik üretime katkı sağlamak amacıyla düzenlenen ulusal bir kongredir. TLÇK, genç akademisyenlere çok yönlü iletişim ve tecrübe aktarımı imkânı sunarak lisansüstü çalışmaların niteliğini artırmayı ve bilim dünyasına kazandırılmasını amaçlamaktadır. Türkiye'de yaşanan özgün akademik üretim sorununu aşmak için disiplinler arası yaklaşımları teşvik ederek ortak dil ve yöntem geliştirilmesine imkân sağlamaktadır. 9. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi, 15-17 Nisan 2021 tarihleri arasında Kocaeli Büyükşehir Belediyesi'nin destekleriyle İlmi Etüdler Derneği, Kocaeli Üniversitesi iş birliğinde gerçekleşmesi planlandı. O dönemde ortaya çıkan küresel salgın nedeniyle kongre yüz yüze gerçekleştirilemedi. Katılımcılar tarafından ortaya konulan emeğin kalıcı hale dönüşmesi amacıyla bu kitap yayınlanmıştır. 9. TLÇK Bildiriler Kitabı, kongreye kabul edilen tebliğlerden hazırlanmış kapsamlı bir derlemedir. Kongre'de sunulan 117 bildiri kongre sonrasında hakemlik ve editörlük süreçlerinden geçirilerek 4 ciltlik bir kitapta toplanmıştır. Elinizdeki bu cilt, kongre kapsamında İlahiyat, Mimarlık ve Şehircilik, Psikoloji, Sanat, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler alanlarında sunulan 35 bildiriden oluşmaktadır.

ilem
ilmi etüdler derneği

KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ 1992

KOCAELİ BÜYÜKŞEHİR BELEDİYESİ
ÇALIŞINCA OLUYOR

9 786057 824196

uluslararası ilişkiler edebiyat fels
arih eğitim hukuk ilahiyat işletm
sefe iktisat iletişim mimarlık ve ş
etme psikoloji siyaset bilimi sosy
ve şehircilik sanat sosyal politik
syoloji uluslararası ilişkiler edeb
ikalar tarih eğitim hukuk ilahiy
iyat felsefe iktisat iletişim mima
iyat işletme psikoloji siyaset bili
im mimarlık ve şehircilik sanat
ıset bilimi sosyoloji uluslararası
at sosyal politikalar tarih eğitim
rası ilişkiler edebiyat felsefe iktis
hukuk ilahiyat işletme psikolo
isat iletişim mimarlık ve şehircil
sikoloji siyaset bilimi sosyoloji u
cilik sanat sosyal politikalar tar
uluslararası ilişkiler edebiyat fels
arih eğitim hukuk ilahiyat işletm
sefe iktisat iletişim mimarlık ve ş
etme psikoloji siyaset bilimi sosy
ve şehircilik sanat sosyal politik
syoloji uluslararası ilişkiler edeb
ikalar tarih eğitim hukuk ilahiy
iyat felsefe iktisat iletişim mima
iyat işletme psikoloji siyaset bili
im mimarlık ve şehircilik sanat
ıset bilimi sosyoloji uluslararası
at sosyal politikalar tarih eğitim
rası ilişkiler edebiyat felsefe iktis
hukuk ilahiyat işletme psikolo
isat iletişim mimarlık ve şehircil
sikoloji siyaset bilimi sosyoloji u
cilik sanat sosyal politikalar tar
uluslararası ilişkiler edebiyat fels
arih eğitim hukuk ilahiyat işletm
sefe iktisat iletişim mimarlık ve ş
etme psikoloji siyaset bilimi sosy
ve şehircilik sanat sosyal politik
syoloji uluslararası ilişkiler edeb