

2. ULUSLARARASI TÜRK DÜNYASI EĞİTİM BİLİMLERİ VE SOSYAL BİLİMLER KONGRESİ

2nd INTERNATIONAL TURKIC WORLD CONGRESS on EDUCATIONAL and SOCIAL SCIENCES

7-8 Aralık / December / 2018

5. CİLT- VOL
SOSYAL BEŞERİ VE İDARİ BİLİMLER-1
SOCIAL AND ADMINISTRATIVE SCIENCES-1

www.turkegitimsen.org.tr
www.uaeseb.org







5. CİLT- VOL

SOSYAL BEĶERĶVE ĶDARĶBĶLĶMLER-1

SOCIAL AND ADMINISTRATIVE SCIENCES-1

EDİTÖR

DR. ALĶOSMAN AKALAN
DR. ALĶAHMETBEYOĴ LU

ANKARA

ARALIK-2018

TÜRK EĞİTİM-SEN GENEL MERKEZİ YAYINLARI
©Türk Eğitim-Sen Genel Merkezi, 2018.

Türk Eğitim-Sen Genel Merkezi yayınlarının tamamının veya bir kısmının yayımcının yazılı izni olmadan herhangi bir yolla çoğaltılması yasaktır. Yayımların fikri sorumluluğu ve imla tercihi yazarlarına aittir. Türk Eğitim-Sen Genel Merkezi yayınlarında yer alan başka kaynaklardan alınmış tablo, resim ve benzeri şeylerin yasal kullanım sorumluluğuyazarlarına aittir.

Ali Osman AKALAN (Ed.), Ali AHMETBEYOĴ LU (Ed.)
2 Uluslararası Türk Dünyası Eğitim
Bilimleri ve Sosyal Bilimler Kongresi Bildirileri
5. Cilt Sosyal Beseri ve Idari Bilimler / Ali Osman AKALAN (Ed.),
Ali AHMETBEYOĴ LU (Ed.),
ISBN 978-975-93505-8-1
1. Türk Eğitim-Sen Genel Merkezi, 2. Sosyal, 3. Beseri, 4. Idari, 5. Tarih, 6. Bildiri.

TÜRK EĞİTİM-SEN GENEL MERKEZİ YAYINLARI
TÜRK DÜNYASI KONGRE BİLDİRİLERİ DİZİSİ 03

Kapak ve Sayfa Tasarımı:
Fatih Taha AKALAN

İletişim Adresi:
Türk Eğitim-Sen Genel Merkezi
Erzurum Mahallesi Talatpaşa Bulvarı No:160 Kat:6 Cebeci/ANKARA
Tel: 0 312 424 09 60 (8 Hat) Belgegeçer: 0 312 424 09 68
Genel Ağ: http://www.turkegitimsen.org.tr
elmek: iletisim@turkegitimsen.org.tr

2.Uluslararası Türk Dünyası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Kongresi Bildirileri 1. Cilt Eğitim Bilimleri-1, Güngörler Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.'nde 28.12.2018 Tarihinde 100 adet basılmıştır.
(İvedik Organize Sanayi Bölgesi Matbaacılar Sitesi 559 Sok. No: 57, Yenimahalle / ANKARA
Tel: (0312) 394 28 82)

Ankara-2018

UAESEB / 2018-01 KODLU PROJENİN SONUÇ RAPORUDUR.

ONUR KURULU – HONORARY BOARD MEMBERS

Talip GEYLAN
(Türk Eğitim-Sen Genel Başkanı)

Sattar MOHBALİYEV
(Azerbaycan Bağımsız Sendikalar İttifakı Genel Başkanı)

Maira AMANTEYAVA
(Kazakistan İlim ve Eğitim Çalışanları Sendikası Genel Başkanı)

Asylbek TOKTOKULOV
(Kırgızistan İlim ve Eğitim Çalışanları Sendikası Genel Başkanı)

Akif GAŞİ
(Kosova Türk Öğretmenler Derneği Genel Başkanı)

Elvin HASAN
(Makedonya Ufuk Derneği Genel Başkanı)

Abdulselam BAYRAKTAR
(Irak Türkmen Eğitimcileri Öğretmen Örgütü Genel Başkanı)

Kağan MINDIKOĞLU
(Kıbrıs Türk Memur Sen Genel Başkanı)

GENEL KOORDİNATÖR - GENERAL COORDINATOR

Cengiz KOCAKAPLAN

(Türk Eğitim-Sen Genel Başkan Yardımcısı)

KOORDİNATÖRLER – COORDINATORS

Dr. Ali Osman AKALAN

Dr. Sinan DEMİRTÜRK

Dr. Bahadır Bumin ÖZARSLAN

Dr. Yılmaz YEŞİL

Uzm. Metin İSKENDEROĞLU

YÜRÜTME KURULU – EXECUTIVE COMMITTEE

Musa AKKAŞ Genel Başkan Yardımcısı

Seyit Ali KAPLAN Genel Başkan Yardımcısı

Cengiz KOCAKAPLAN Genel Başkan Yardımcısı

M.Yaşar ŞAHİNDOĞAN Genel Başkan Yardımcısı

Selahattin DOLĞUN Genel Başkan Yardımcısı

Fuat YİĞİT Genel Başkan Yardımcısı

Prof. Dr. Ahmet ÖZTÜRK Konya 3 Nolu Şb. Başkanı

Dr.Öğretim Üyesi Ali AHMETBEYOĞLU İstanbul 10 Nolu Şb. Başkanı

Dr.Öğretim Üyesi Mehmet Hanefi BOSTAN İstanbul 1 Nolu Şb. Başkanı

Dr.Öğretim Üyesi Tayfun FINDIK Ankara 7 Nolu Şb. Başkanı

Rıfat ÇELİK Adana 3 Nolu Şb. Başkanı

İbrahim ÇÖMEZ Ankara 1 Nolu Şb. Başkanı

Sezai UĞUR Denizli 2 Nolu Şb. Başkanı

Murat Ercüment KESKİNLER Erzurum 2 Nolu Şb. Başkanı

Gürol YER Eskişehir 2 Nolu Şb. Başkanı

Hasan ŞEN İzmir 4 Nolu Şb. Başkanı

Metin İSKENDEROĞLU Trabzon 2 Nolu Şb. Başkanı

DÜZENLEME KURULU – ORGANIZATION COMMITTEE

Doç. Dr. Kaya Yıldız Abant İzzet Baysal Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Nuri Akgün Abant İzzet Baysal Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Dündar Yener Abant İzzet Baysal Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Salih Kürşat Dolunay Abant İzzet Baysal Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Ahmet Atalay Artvin Çoruh Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Kürşat Yıldırım İstanbul Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. İsmail Şık Çukurova Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. İbrahim Kaplan Çukurova Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Tuğrul Yörük Çukurova Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Haşim Akça Çukurova Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Dinçer Koç İstanbul Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. M. Fatih Sancaktar İstanbul Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Yasin Şehitoğlu Yıldız Teknik Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Bayram Baş Yıldız Teknik Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Hakan Akçay Yıldız Teknik Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Gürsoy Şahin Afyon Kocatepe Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Mehmet Sarı Afyon Kocatepe Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Raif Kalyoncu Karadeniz Teknik Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Taner Altun Karadeniz Teknik Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Akın Çelik Karadeniz Teknik Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Nedim Alev Karadeniz Teknik Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Derya Çelik Karadeniz Teknik Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Tolga Erdoğan Karadeniz Teknik Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. İdiris Yılmaz Karadeniz Teknik Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Akın Çelik Karadeniz Teknik Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Uğur Üçüncü Karadeniz Teknik Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Yavuz Akbaş Karadeniz Teknik Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Durmuş Ekiz Karadeniz Teknik Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Gürsoy ŞAHİN Afyon Kocatepe Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Selahattin KAYMAKÇI Kastamonu Üniversitesi

Doç. Dr. Mehmet SARI Afyon Kocatepe Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Ahmet ATALAY Artvin Çoruh Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Kaya YILDIZ Abant İzzet Baysal Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Nuri AKGÜN Abant İzzet Baysal Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Dündar YENER Abant İzzet Baysal Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Salih Kürşat DOLUNAY Abant İzzet Baysal Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Kürşat Yıldırım İstanbul Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Dinçer Koç İstanbul Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. M. Fatih Sancaktar İstanbul Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Yasin Şehitoğlu Yıldız Teknik Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Bayram Baş Yıldız Teknik Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Yunus Günindi Aksaray Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Barış Taş Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Sayime Durmaz Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Yalçın Sarıkaya Giresun Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Sezai Balcı Giresun Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Mehmet KUMARTAŞLI Süleyman Demirel Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Hasan Hüseyin ÖZKAN Süleyman Demirel Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Halil Altay GÖDE Süleyman Demirel Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Cevdet YILMAZ Süleyman Demirel Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Atilla ÇAĞLAR Kastmonu Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Mehmet Altan KURNAZ Kastamonu Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Ergün RECEPOĞLU Kastamonu Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Seyhan YILMAZ Kastamonu Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Hakan AKDAĞ Mersin Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Mehmet Çağrı ÇETİN Mersin Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. İrfan YILDIRIM Mersin Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Tarkan YAZICI Mersin Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Hakan Akçay Yıldız Teknik Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Nedim Bakırcı Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Elvan Yalçınkaya Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Yücel ÖKSÜZ Ondokuz Mayıs Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Taner TUNÇ Ondokuz Mayıs Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Kadir Ersin TEMİZEL Ondokuz Mayıs Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Fikret GÜLAÇTI Erzincan Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Mücahit KAĞAN Erzincan Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Necdet TOZLU Erzincan Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Kemal TAŞÇI Erzincan Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Sonel Bosnalı Namık Kemal Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Eren RIZVANOĞLU Van Yüzünci Yıl Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Ahmet EYİM Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Tahir ZORKUL Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Hüseyin YÜKRÜK Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Mustafa ATLİ Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Serap YÜKRÜK Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Murat ÖZTÜRK Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Recep DEMİR Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Bekir KOÇLAR Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Mehmet PINAR Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Yunus YILDIRIM Mersin Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Levent Eraslan Kırıkkale Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Hasan Yaylı Kırıkkale Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Gıyasettin Tayfur Sakarya Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Hüseyin Çalışkan Sakarya Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Sevgi Coşkun Keskin Sakarya Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Ferhat Ağırman Pamukkale Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Bilge Özkan Nalbant Pamukkale Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Meryem Ayan Pamukkale Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Cemal Bayak Pamukkale Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Feryal Beykal Orhun Pamukkale Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Dündar Kök Pamukkale Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Abdulvahap Özcan Pamukkale Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Meryem Ayan Pamukkale Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Murat Akyüz Celal Bayar Ünviversitesi Türkiye

Doç. Dr. Murat Taş Celal Bayar Ünviversitesi Türkiye

Doç. Dr. Erkan Göksu Dokuz Eylül Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Hammet Arslan Dokuz Eylül Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Şükrü Keyifli Dokuz Eylül Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Bülent Çelikel Dokuz Eylül Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Serkan Acar Ege Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Ahmet Atalay Artvin Çoruh Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Ahmet Gündüz Ahi Evran Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Meryem Ayan Pamukkale Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Mehmet Ali Sarı Pamukkale Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Pınar Ülgen Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Alpaslan Demir Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Kemal İbrahimzade Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Ufuk Karakuş Gazi Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Yılmaz Yeşil Gazi Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Nezir Temur Gazi Üniversitesi Türkiye

Doç. Mustafa Yıldız Gazi Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Mehmet Akif Sözer Gazi Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Muhammet Koçak Gazi Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Gökhan Duman Gazi Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. İhsan Kalenderoğlu Gazi Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Ömer Saylar Gazi Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Şaban Çetin Gazi Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Mustafa Özdemir Kafkas Üniversitesi

Doç. Dr. Mustafa Şenel Kafkas Üniversitesi

Doç. Dr. Oktay Kızılkaya Kafkas Üniversitesi

Doç. Dr. Ötüken Senger Kafkas Üniversitesi

Doç. Dr. Suna Kaymak Özmen Kafkas Üniversitesi

Doç. Dr. Necati AVCI Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Kadriye TÜRKAN Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Ayşe Derya IŞIK Bartın Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Erdal Aksoy Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Doç. Dr. Alper Alp Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Doç. Dr. Ayşe Fatma Erol Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Doç. Dr. Habibe Ersoy Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Doç. Dr. Neslihan İlknur Keskin Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Doç. Dr. Orhan Kurtoğlu Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Doç. Dr. Gülsün Mehmet Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Doç. Dr. Fatih Sakallı Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Doç. Dr. Selcan Teke Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Doç. Dr. Meşkûre Yılmaz Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Doç. Dr. Gülcan Çolak Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Doç. Dr. Şennur Şenel Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Doç. Dr. Yavuz GÜNAÇDI Atatürk Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Oktay ÖZTÜRK Atatürk Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Ömer YILAR Atatürk Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Ufuk ŞİMŞEK Atatürk Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. Eyüp ŞİMŞEK Atatürk Üniversitesi Türkiye

Doç. Dr. UĞUR DEMİR Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. ALİ SATAN Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. BURÇAK ŞENTÜRK Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. LATİF BEYRELİ Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. AYŞİN SATAN Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. MURAT ULUSKAN Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. NALAN TÜRKMEN Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. YASEMİN TÜMER ERDEM Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. S.CAN ERDEM Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. BÜLENT BAKAR Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. SÜEDA ÖZBENT Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. ALİ KIZILET Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. ŞAHİN ÖZEN Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. SELDA UZUN Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. UFUK ALPKAYA Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. A.FİLİZ CAMLIGÜNEY Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. CENGİZ KARAGÖZOĞLU Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. AYTEKİN SOYKAN Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. HÜLYA KAYALI Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. MELİHA SARIKAYA Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. GÜLGÜN UYAR Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. İSMAİL TÜRKOĞLU Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. ÜMRAN AY Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. BANU GÜRER Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. ADNAN ESKİKURT Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. GÜLHANIM ÜNSAL Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. SEVİNÇ ARI Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. AYLİN KOÇ Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. NURAY TERZİ Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. FÜSUN ŞAVLI Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. YAPRAK TÜRKAN YÜCELSİN Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. ŞEHNAZ YALÇIN WELLS Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. PESENT DOĞAN Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. ARZU M. DEMİRKIRAN Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. MEHMET ALİ ÖZDEMİR Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. TÜLİN MALKOÇ Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. ALAATTİN KİRAZCI Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. TONGUÇ TOKOL Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. MÜGE GÖKER PAKTAŞ Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. HALİL AYDINALP Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. ZEYNEP D. ÇAKMUR YILDIRTAN Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. MELİSA ERDİLEK KARABAY Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. NECMİ EMEL DİLMEN Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. TOLGA KARA Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. EBRU ÖZGEN Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. MEHMET YORULMAZLAR Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. Adem KOÇ Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Doç. Dr. Kürşat ÖNCÜL Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Doç. Dr. Fatma Deniz KORKMAZ Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Doç. Dr. Alper ÖZMEN Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Doç. Dr. Rahman TEMİZKAN Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Doç. Dr. Ahmet KARAKOCALI Anadolu Üniversitesi

Doç. Dr. SEZGİN IRMAK Akdeniz Üniversitesi

Doç. Dr. BEKİR DİREKÇİ Akdeniz Üniversitesi

Doç. Dr. CEMALİ SARI Akdeniz Üniversitesi

Doç. Dr. SUAT ÜNLÜ Akdeniz Üniversitesi

Doç. Dr. AHMET ZEKİ GÜVEN Akdeniz Üniversitesi

Doç. Dr. SABRİ YILMAZ Akdeniz Üniversitesi

Doç. Dr. Özden TAŞGIN Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi

Doç. Dr. Adem ÖĞER Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi

Doç. Dr. Erdal BAY Gaziantep Üniversitesi

Doç. Dr. Metin DENİZ Bartın Üniversitesi

Doç. Dr. Abdullah TEMİZKAN Ege Üniversitesi

Doç. Dr. İbrahim ERDAL Bozok Üniversitesi

Doç. Dr. Suat ÜNLÜ Akdeniz Üniversitesi

Doç. Dr. Mehmet MUTLU Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

Doç. Dr. Ebulfez SÜLEYMANLI Üsküdar Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi Barış ÇİFTÇİ Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi Volkan Yurdadoğ Çukurova Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Hakkı Çiftçi Çukurova Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Orkun ALPTEKİN Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi Hasan ÜNVER Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi Terana Mehemmedova BURNAK Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi Mustafa Yahya METİNTAŞ Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi Cüneyt TOKMAK Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi Atike YILMAZ Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi İbrahim ALKARA Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi Tarık SEMİZ Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi Buket BORA SEMİZ Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi Kutsi KAHVECİ Atatürk Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Firdes TEMİZGÜNEY Atatürk Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Mevlüt YÜKSEL Atatürk Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Yasin TOPALOĞLU Atatürk Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Servet TİKEN Atatürk Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Zafer YILMAZ Atatürk Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Elif AKTAŞ Atatürk Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Yavuz ÖZDEMİR Atatürk Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin ELİTOK Atatürk Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Hakan Akça Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Dr. Öğretim Üyesi İbrahim Atabey Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Dr. Öğretim Üyesi Muvaffak Eflatun Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Dr. Öğretim Üyesi Muhammet Görür Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Dr. Öğretim Üyesi Nasrullah Uzman Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Dr. Öğretim Üyesi Fatih Yapıcı Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Dr. Öğretim Üyesi Veli Savaş Yelok Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin Yıldırım Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Dr. Öğretim Üyesi Sedat Bahadır Artvin Çoruh Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Ümmügülsüm Candeğer Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi R. Erhan Güllü İstanbul Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Ali Ilgın İstanbul Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Kürşat Karacagil Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Feyzullah Uygur İstanbul Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi İbrahim Akış İstanbul Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Genç Osman İlhan Yıldız Teknik Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Cevdet Şanlı Yıldız Teknik Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Vedat Yeşilçiçek Uşak Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Perihan Tuğba Şeker Uşak Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Gökhan Demirhan Uşak Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Deniz Uşak Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Yusuf İnel Uşak Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi İlteriş Yıldırım Afyon Kocatepe Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Sena Coşkun Afyon Kocatepe Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Akpınar Karadeniz Teknik Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Tuba İskenderoğlu Karadeniz Teknik Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Erdem Çekmez Karadeniz Teknik Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Temel Kösa Karadeniz Teknik Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Faik Özgür Karataş Karadeniz Teknik Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Akpınar Karadeniz Teknik Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Müjgân Baki Karadeniz Teknik Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Ali Kürşat Erümit Karadeniz Teknik Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Alper Şimşek Karadeniz Teknik Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Mustafa Ürey Karadeniz Teknik Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Özcan Özyurt Karadeniz Teknik Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Mustafa Ürey Karadeniz Teknik Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Zühal Dinç Altun Karadeniz Teknik Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi" Kamile Özer Aytekin Necmettin Erbakan Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi İlteriş YILDIRIM Afyon Kocatepe Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Sena COŞKUN Afyon Kocatepe Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Sedat BAHADIR Artvin Çoruh Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi R. Erhan Güllü İstanbul Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Ali Ilgın İstanbul Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Kürşat Karacagil İstanbul Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Feyzullah Uygur İstanbul Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi İbrahim Akış İstanbul Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Genç Osman İlhan Yıldız Teknik Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Cevdet Şanlı Yıldız Teknik Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Ümmügülsüm CANDEĞER Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Vedat YEŞİLÇİÇEK Uşak Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Perihan Tuğba ŞEKER Uşak Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Gökhan DEMİRHAN Uşak Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Mehmet DENİZ Uşak Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyes Yusuf İNEL Uşak Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Ali Kerim Öner Aksaray Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Refik Turan Aksaray Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Murat Tanrıkulu Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Said Taş Süleyman Demirel Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Ertuğrul Bayer Süleyman Demirel Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Tahsin Akçakanat Süleyman Demirel Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Oğuzhan Özaltın Süleyman Demirel Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Cengiz ÇUHADAR Kastamonu Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Muharrem AVCI Kastamonu Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Yasin ŞERİFOĞLU Kastamonu Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Gülten KÜÇÜKBASMACI Kastamonu Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Fatma Keskinkılıç Ahi Evran Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Erdinç DEMİRAY Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Namık ASLAN Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Genç Osman GEÇER Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Bayram POLAT Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Salih ÖZKAN Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Şevket AYDIN Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Yener ÖZEN Erzincan Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi İhsan ÜNLÜ Erzincan Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Muhammed KÖSE Erzincan Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Süleyman LOKMACI Erzincan Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Ertuğrul Ahmet TERZİOĞLU Erzincan Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Yusuf Ziya KESKİN Erzincan Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi İbrahim ÜNGÖR Erzincan Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Ahmet Fikret KILIÇ Erzincan Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Latife KIRBAŞOĞLU KILIÇ Erzincan Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi İbrahim AKKAŞ Erzincan Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Semanur SOYYİĞİT Erzincan Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Naci BÜTÜN Erzincan Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Zekeriya Fatih İNEÇ Erzincan Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi İrfan Atalay Namık Kemal Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Gökmen Kantar Namık Kemal Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Yusuf Topaloğlu Namık Kemal Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Abdulaziz KARDAŞ Van Yüzünci Yıl Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Güneş ŞAHİN Van Yüzünci Yıl Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Nurullah KARTA Van Yüzünci Yıl Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Ercüment TOPUZ Van Yüzünci Yıl Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Sevda Özen Van Yüzünci Yıl Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Veysi SEVİNÇLİ Van Yüzünci Yıl Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Süleyman Eratalay Van Yüzünci Yıl Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Raşit KOÇ Van Yüzünci Yıl Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi M.Nuri KARDAŞ Van Yüzünci Yıl Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Zeynal Boynukara Van Yüzünci Yıl Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Feran AŞUR Van Yüzünci Yıl Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Onur ŞATIR Van Yüzünci Yıl Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Selçuk Kürşad Koca Sakarya Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Yavuz Köktan Sakarya Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Adem Arı Sakarya Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Nurcan Kutlu Yapıcı Pamukkale Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Murat Orhun Pamukkale Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Kemal Daşcıoğlu Pamukkale Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Türkmen Taşer Akbaş Pamukkale Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Murat Bayram Pamukkale Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Fazıl Karahan Pamukkale Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Mustafa Karaca Adnan Menderes Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Cengiz Çakaloğlu Celal Bayar Ünviversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Cenk Yoldaş Celal Bayar Ünviversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Emin Kırkıl Celal Bayar Ünviversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Kadir Adamaz Celal Bayar Ünviversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Yasemin Hayta Bitlis Eren Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Abdulkadir Palabıyık Dokuz Eylül Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Yasemin Hayta Bitlis Eren Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Sedat Bahadır Artvin Çoruh Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Oğuz Diker Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Murat Aksu Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Fatma Keskinkılıç Ahi Evran Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin Baha Öztunç Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Hakan Yaşar Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Samettin Başol Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Hatice Uyanık Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Murat Serdar Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Sertan Talas Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Murat Aksu Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Ahmet Özmen Kafkas Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Akın Bingöl Kafkas Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Alper Tazegül Kafkas Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Çulpan Çetin Kafkas Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Gökay Durmuş Kafkas Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Kürşat Çağrı Bozkırlı Kafkas Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Muharrem Turp Kafkas Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Mustafa Karageçi Kafkas Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Mustafa Kol Kafkas Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Onur Er Kafkas Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Özgür Kıyçak Kafkas Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Selma Erdağı Toksun Kafkas Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Turan Özgür Güngör Kafkas Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Yaşar Kop – Kafkas Üniversitesi
Dr. Öğretim Üyesi Rafet AYDIN Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Mustafa KILINÇ Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Lokman AKBAY Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Gülcan MIHLADIZ Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Nimet IŞIK Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Mustafa BİLGEN Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Rıza OĞRAŞ Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Esme ÖZDAŞLI Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Tayfun YILMAZ Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Türkiye
Dr. Öğretim Üyesi Yusuf ŞAHİN Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Öznur TOLUNAY ATEŞ Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Himmet BÜKE Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Süleyman Ertan TAĞMAN Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Barboros Serdar ERDOĞAN Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Cemal KOYUNOĞLU İnönü Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Yunus Emre TANSÜ Gaziantep Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi İsmail TUNA Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Hacı Bayram Temur Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi ALİ MURAT KIRIK Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi FATMA ODABAŞI Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi MUSTAFA MACİT KARAGÖZOĞLU Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi BİLAL YORULMAZ Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi RAMAZAN GÜREL Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi HÜSEYİN SAMİ ÖZTÜRK Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi ALİ KARACA Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi M.HANEFİ BOSTAN Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi OSMAN SEZGİN Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi MEHMET KÜRŞAT DURU Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi AHMET KATILMIŞ Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi ERDİNÇ ASLAN Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi MEHMET TAŞDEMİR Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi RECEP AHISKALI Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi MELİH ÇOBAN Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi SELMAN CAN Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi GÖKSEL ÖZTÜRK Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi NERMİN ÖZCAN ÖZER Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi ERCAN MERTOĞLU Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi ZEKERİYA BAŞARSLAN Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi MAHMUT BABACAN Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi MUSTAFA OTRAR Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi SÜLEYMAN SADİ KÜÇÜR Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi NURİYE ÖZLEM ÇUHADAR Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi TUĞBA ERAY BİBER Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi SAİT KOFOĞLU İstanbul Teknik Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi MEHDİ GENCELİ Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi SAİM ÇAĞRI KOCAKAPLAN Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi EMRE ERTAN Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi ASLAN TOLGA ÖCAL Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi SUAT YAVUZ Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi MERAL BALCI Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi GÜSSÜN GÜNEŞ Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi GÜLER YARCI Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi NURSEL UYANIKER Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi ARZU ÖZTÜRK Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi DURMUŞ ÜMMET Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi OKTAY SARI Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi HÜSEYİN AVNİ ÖZTOPÇU Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi BÜLENT HALVAŞI Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi OKTAY AYDIN Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi TOSUN YALÇINKAYA Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi GÜL TUNCEL Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi RAGIP BAŞBAĞI Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi SÜLEYMAN AVCI Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi AYLİN CAN Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi ÜMİT ÖZTÜRK Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi ŞEHNAZ ÖZCAN Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi NURDAN ARSLAN Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi UĞUR TANKUT Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi NALAN DANABAŞ Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi SEYLAN ÖZTÜRK Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi SEHER AŞICI Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi NURETTİN BEKTAŞ Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi MERAL KÜÇÜK YETGİN Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi AYTEKİN ALPULLU Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi İLHAN AĞIRBAŞ Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi MÜFİDE ÇOTUK Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi SİNAN BOZKURT Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi SERAP MUNGAN AY Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi EKREM ALBAYRAK Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi ÇİĞİL GÜLER Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi HÜSEYİN AKİF KARACA Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi MEHMET MERT SUNAR İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi FÜSUN EKŞİ İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi NUSRET GEDİK Marmara Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi TURAN ŞENER Akdeniz Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi VEHBİ ALPAY GÜNAL Akdeniz Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi MEVLÜT GÜLMEZ Akdeniz Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi AGAH KÜRŞAT KARAUZ Akdeniz Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi ÖNDER BİLGİN Akdeniz Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi ADİLHAN ADİLOĞLU Akdeniz Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi EMİNE ATMACA Akdeniz Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi FATMA ŞİMŞEK Akdeniz Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi GÖKHAN VELİ KÖKTÜRK Akdeniz Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi HATİCE DURGUN Akdeniz Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi LOKMAN TAY Akdeniz Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi SAFİYE GENÇ Akdeniz Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi SEDA TAN Akdeniz Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi ÜNSAL YILMAZ YEŞİLDAL Akdeniz Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi ALPER SİNAN Akdeniz Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi GÖZDEGÜL KARAMIK Akdeniz Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi HIFZI TOZ Akdeniz Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi NESRİN SÖNMEZ Akdeniz Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi SÜLEYMAN KARATAŞ Akdeniz Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi YASİN ÖZKARA Akdeniz Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi MAHMUT KAPLAN Akdeniz Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi DERYA YAYMAN Akdeniz Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi MUSTAFA KOÇANCI Akdeniz Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi ALİ ALBAYRAK Akdeniz Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi MUSTAFA SAMİ MENCET Akdeniz Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi KERİM KÜRŞAT ÇEVİK Akdeniz Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi ENGİN DERMAN Akdeniz Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi RAMAZAN EREN Akdeniz Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi AYŞEGÜL CİĞER Akdeniz Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi ATİLLA KARTAL Akdeniz Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi Ümit POLAT Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Muhammet SALMAN Kastamonu Üniversitesi Türkiye

Dr. Öğretim Üyesi Abdullah MELEKOĞLU Kastamonu Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi Ahmet Sakin Sakarya Üniversitesi

Dr. Sinan ATEŞ Türkiye Büyük Millet Meclisi

Dr. Mehmet ŞEKER Düzce Üniversitesi

Öğr. Gör. Dr. VEDAT GENÇ Marmara Üniversitesi

Öğr. Gör. Dr. Atakan Akçay Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiye

Öğr. Gör. Dr. Taner Lüleci Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiye

Öğr. Gör. Dr. Semih ÖZ Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Öğr. Gör. Dr. Ferdi BOZKURT Anadolu Üniversitesi

Dr. Öğr. Gör. Ahu Cavlazoğlu Davulcu Selçuk Üniversitesi Türkiye

Öğr. Gör. Gökhan POYRAZ Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi

Arş. Gör. Dr. Muhammet Bahadır AYAS Anadolu Üniversitesi

Dr. Canan GÖNÜLLÜ TAŞKESEN Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Türkiye

Dr. Fehim Kuruloğlu Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Türkiye

Dr. Ertuğrul KAROĞLU Karadeniz Teknik Üniversitesi Türkiye

Dr. Ersin BURNAZ Karadeniz Teknik Üniversitesi Türkiye

Dr. Fuat Serkan SAY Mersin Üniversitesi Türkiye

Dr. Nilgün DAĞ Mersin Üniversitesi Türkiye

Dr. Bekir Şakir KONYALI Ondokuz Mayıs Üniversitesi Türkiye

Dr. Mustafa Aça Karadeniz Teknik Üniversitesi Türkiye

Dr. Ergün Akgün Uşak Üniversitesi Türkiye

Dr. Ergün AKGÜN Uşak Üniversitesi Türkiye

Dr. Mehmet Sedat Uğur Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiye

Dr. İlker Yiğit Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiye

Dr. Tuncay Yavuz Özdemir Fırat Üniversitesi Türkiye

Dr. Yavuz Haykır Fırat Üniversitesi Türkiye

Dr. Mümin Tufan Gazi Üniversitesi Türkiye

Dr. Bahadır Kılcan Gazi Üniversitesi Türkiye

Dr. Mahmut Çitil Gazi Üniversitesi Türkiye

Dr. Hanifi Sanır Gazi Üniversitesi Türkiye

Dr. Selman Ablak Gazi Üniversitesi Türkiye

Dr. H. Kazım Kalkan Gazi Üniversitesi Türkiye

Dr. Halil Dindar Gazi Üniversitesi Türkiye

Dr. İbrahim Yüksel Gazi Üniversitesi Türkiye

Dr. Murat Karabulut Gazi Üniversitesi Türkiye

Dr. Naciye Karahan Kök Kafkas Üniversitesi

Dr. Fatih Eriş Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Türkiye

Dr. Araş. Gör Mustafa İçen Yıldız Teknik Üniversitesi Türkiye

Dr. Muhammet Bahadır AYAS Anadolu Üniversitesi Türkiye

BİLİM DANIŞMA KURULU – SCIENTIFIC ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Uwe Blaesing (Hollanda)

Prof. Dr. Roin Kavrelişvili (Gürcistan)

Prof. Dr. Aleksander Kadirbayev (Rusya Federasyonu)

Prof. Dr. Alikram Abdullayev (Azerbaycan)

Prof. Dr. Elfina Sibgatullina (Rusya Federasyonu)

Prof. Dr. Bernt Brendemeon (Norveç)

Prof. Dr. Fuad Memmedov (Azerbaycan)

Prof. Dr. Maria Cikia (Gürcistan)

Prof. Dr. Rüstem Şükürov (Rusya Federasyonu)

Prof. Dr. Tacida Hafız (Priştine Üniversitesi, Priştine / Kosova)

Prof. Dr. Abdülkadir Emeksiz İstanbul Üniversitesi Türkiye

Prof. Dr. Adem Sezer Uşak Üniversitesi Türkiye

Prof. Dr. Ahmet Şimşek İstanbul Üniversitesi Türkiye

Prof. Dr. Ali Ekber Akgün Yıldız Teknik Üniversitesi Türkiye

Prof. Dr. Münir Yıldırım Çukurova Üniversitesi Türkiye

Prof. Dr. Enver Töre Artvin Çoruh Üniversitesi Türkiye

Prof. Dr. İlyas Topsakal İstanbul Üniversitesi Türkiye

Prof. Dr. İshak Keskin İstanbul Üniversitesi Türkiye

Prof. Dr. Kutluk Kağan Sümer İstanbul Üniversitesi Türkiye

Prof. Dr. M. Aklif Okur Yıldız Teknik Üni. Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Kurudayıoğlu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Türkiye

Prof. Dr. Mustafa Delican İstanbul Üniversitesi Türkiye

Prof. Dr. Sadık Sarısaman Afyon Kocatepe Üniversitesi Türkiye

Prof. Dr. Talip Yıldırım Uşak Üniversitesi TÜRKİYE

Prof. Dr. Yusuf Cerit Abant İzzet Baysal Üniversitesi Türkiye

Prof. Dr. Okan Veli Şafaklı Lefke Avrupa Üniversitesi KKTC

Prof.Dr. Suat Ünal Karadeniz Teknik Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Bülent Güven Karadeniz Teknik Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Adnan Baki Karadeniz Teknik Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Hikmet Yazıcı Karadeniz Teknik Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Suat Ungan Karadeniz Teknik Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Kemal Üçüncü Karadeniz Teknik Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Mehmet Okur Karadeniz Teknik Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Mustafa Şahin Karadeniz Teknik Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Rahmi Yamak Karadeniz Teknik Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Nebiye Yamak Karadeniz Teknik Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Seyfettin Artan Karadeniz Teknik Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Sadık Sarısaman Afyon Kocatepe Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Enver Töre Artvin Çoruh Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Mehmet Kurudayıoğlu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Yusuf Cerit Abant İzzet Baysal Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Ahmet Şimşek İstanbul Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Abdülkadir Emeksiz İstanbul Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Mustafa Delican İstanbul Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Kutluk Kağan Sümer İstanbul Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. İlyas Topsakal İstanbul Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. İshak Keskin İstanbul Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Ali Ekber Akgün Yıldız Teknik Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. M. Aklif Okur Yıldız Teknik Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Adem Sezer Uşak Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Talip Yıldırım Uşak Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Seyfettin Artan Karadeniz Teknik Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Gökhan Özer Gebze Teknik ÜniversitesiTürkiye

Prof.Dr. Selçuk Duman Giresun Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. İskender Askeroğlu Giresun Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Timuçin Kodaman Süleyman Demirel Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Mehmet Atalan Kastamonu Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Mehmet Serhat Yılmaz Kastamonu Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Cevdet Yakupoğlu Kastamonu Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Ufuk Karadavut Ahi Evran Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Salahattin Bekki Ahi Evran Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Soner Mehmet Özdemir Mersin Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Mustafa TALAS Niğde Ömer Halis Demir Üniversitesi Türkiye

Prof Dr. Abdulkadir Gül Erzican Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Murat Çetin Erzican Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Salim Gökçen Erzican Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Erol Kaya Erzican Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Ali Tilbe Namık Kemal Ünviversitesi Türkiye

Prof.Dr. İsmail Özçelik Kırıkkale Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Bilgehan Atsız Gökdağ Kırıkkale Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. İsa Korkmaz Selçuk Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Bünyamin Ayhan Selçuk Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Mehmet Çevik Fırat Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Erdal Açıkses Fırat Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Ali Rıza Gölbunar Celal Bayar Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Halil Işık Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Şerif Ali Bozkaplan Dokuz Eylül Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Metin Arıkan Dokuz Eylül Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Hayrettin Usul Katip Çelebi Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Himmet Konur Dokuz Eylül Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Ali İhsan Yitik Dokuz Eylül Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Nadim Macit Ege Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Mustafa Daş Dokuz Eylül Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. İbrahim Atilla Acar Katip Çelebi Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Enver Töre Artvin Çoruh Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Nuri Yavuz Artvin Çoruh Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Ufuk Karadavut Ahi Evran Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Salahattin Bekki Ahi Evran Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Mustafa Arslan Pamukkale Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Kasım İnce Pamukkale Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. İbrahim Organ Pamukkale Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Nejdet Keleş Pamukkale Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Serkan Güzel Pamukkale Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Ercan Haytoğlu Pamukkale Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Mehmet Vefa Nalbant Pamukkale Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Turgut Tok Pamukkale Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Süleyman Solmaz Pamukkale Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Yusuf Kılıç Pamukkale Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Mithat Aydın Pamukkale Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Fikri Gül Pamukkale Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Selçuk Burak Haşıloğlu Pamukkale Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Tahir Kodal Pamukkale Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Nurettin Öztürk Pamukkale Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Muzaffer Tepekaya Celal Bayar Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Selma Yel Gazi Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Nezahat Güçlü Gazi Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Fatma Açık Gazi Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Ayşe Çetin Gazi Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. M. Levent Aksu Gazi Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Yücel Gelişli Gazi Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. İbrahim Kısac Gazi Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Ergin Hamzaoğlu Gazi Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Ali Gül Gazi Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Mehmet Yılmaz Gazi Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Ali Yakıcı Gazi Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Fatma Açık Gazi Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Gıyasettin Aytaş Gazi Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Cengiz Çınar Gazi Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Mehmet Güven Gazi Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Mehmet Şahingöz Gazi Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. İsmet Çetin Gazi Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Veli ATMACA Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr.Hasan BABACAN Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr.Kürşad ÖZDAŞLI Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Esra DALKIRAN Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Alper DURAK İnönü Üniversitesi Türkiye

Prof.Dr. Atılla TEMUR Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Türkiye

Prof. Dr. Ekrem Arıkoğlu Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiye

Prof. Dr. Hayatı Beşirli Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiye

Prof. Dr. İbrahim Dilek Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Fatih Kirişçioğlu Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiye

Prof. Dr. Ahmet Mermer Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Öcal Oğuz Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiye

Prof. Dr. Ahsen Fatma Turan Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiye

Prof. Dr. Mustafa Turan Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Zeki İbrahimgil Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiye

Prof. Dr. Süleyman Yücel Şenyurt Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiye

Prof. Dr. Seyfi Başkan Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiye

Prof. Dr. Mustafa Ekincikli Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiye

Prof. Dr. Pervin Ergun Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiye

Prof. Dr. Feyzi Ersoy Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiye

Prof. Dr. Yavuz Kartallıoğlu Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiye

Prof. Dr. Çetin Pekacar Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Akif Tural Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiye

Prof. Dr. Zühal Yüksel Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiye

Prof. Dr. Naciye Yıldız Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiye

Prof. Dr. Ayfer Yılmaz Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiye

Prof. Dr. Süleyman Özbek Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiye

Prof. Dr. Bahtiyar Mehmetoğlu Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Türkiye

Prof. Dr. Oktay Muhtaroğlu Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Türkiye

Prof. Dr. Eren YÜRÜDÜR Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Türkiye

Prof. Dr. Hüseyin YURTTAŞ Atatürk Üniversitesi Türkiye

Prof. Dr. Muhammet Hanifi Macit Atatürk Üniversitesi Türkiye

Prof. Dr. Nevzat Hafis YANIK Atatürk Üniversitesi Türkiye

Prof. Dr. Alparslan CEYLAN Atatürk Üniversitesi Türkiye

Prof. Dr. Erol KÜRKÇÜOĞLU Atatürk Üniversitesi Türkiye

Prof. Dr. Haldun ÖZKAN Atatürk Üniversitesi Türkiye

Prof. Dr. Mehmet ZAMAN Atatürk Üniversitesi Türkiye

Prof. Dr. Ümit ŞİMŞEK Atatürk Üniversitesi Türkiye

Prof. Dr. Halit DURSUNOĞLU Atatürk Üniversitesi Türkiye

Prof. Dr. Ali Osman ENGİN Atatürk Üniversitesi Türkiye

Prof. Dr. İhsan Sabri BALKAYA Atatürk Üniversitesi Türkiye

Prof. Dr. Fazlı POLAT Atatürk Üniversitesi Türkiye

Prof. Dr. Mustafa MACİT Atatürk Üniversitesi Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN Atatürk Üniversitesi Türkiye

Prof. Dr. GÜLAY ÖĞÜN BEZER Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. NURİYE GARİPAĞAOĞLU Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. KEMALETTİN KUZUCU Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. VAHDETTİN ENGİN Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. ALİ AKYILDIZ İstanbul 29 Mayıs Üniversite

Prof. Dr. MUZAFFER DOĞAN Eskişehir Anadolu Üniversite

Prof. Dr. AHMET KANLIDERE Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. NİHAT ÖZTOPRAK Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi

Prof. Dr. SEBAHAT DENİZ Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. OKAN YEŞİLOT Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. SÜLEYMAN BEYOĞLU Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. CEMİL ÖZTÜRK Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. ACAR SEVİM Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. LEYLA COŞAN Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. MUSTAFA SABRİ KÜÇÜKAŞCI Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. GAZİ OSMAN ÖZGÜDENLİ Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. TİĞİNÇE OKTAR Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. NESLİHAN OKAKIN Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. CİHANGİR DOĞAN Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. MESUT ŞEN Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. HAMZA AKENGİN Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. ZUHAL KÜLTÜRAL Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. TUBA ÇAVDAR KARATEPE Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. BAKİ ASİLTÜRK Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. SELİM YILMAZ Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. ÖMER ZÜLFE Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. GÜLDEN SAĞOL YÜKSEKKAYA Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. HAKAN TAŞ Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. NURAN TAŞLIGİL Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. BERAT BİRFİN BİR Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. AHMET OĞUZ İÇİMSOY Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. MUHAMMET GÜR Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. NESRİN SARIAHMETOĞLU Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi

Prof. Dr. ZEKERİYA KURŞUN Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi

Prof. Dr. YÜKSEL ÇELİK Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. MEHMET AÇA Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. CEMALETTİN ŞAHİN Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. ERDAL ŞAHİN Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. HEDİYE ERGİN Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. DAVUT HUT Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. AHMET ŞİRİN Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. BİRSEN GÜZEL Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. EROL BULUT Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. TAYFUN AKKAYA Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. NESRİN ÖZDENER Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. DİLEK BATIBAY Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. HANDAN MÜJDE AYAN Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. ÖMER ÇELİK Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. İSMAİL SAFA ÜSTÜN Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. HASAN CİRİT Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. ALİ ULVİ MEHMETOĞLU Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. NİYAZİ GÜVEN ERDİL Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. KIVANÇ N. TÜZEL Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. CEM SEFA SÜTÇÜ Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. SERHAT ULAĞLI Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. EMİNE KOYUNCU Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. NURŞEN MAZICI Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. İLYAS KEMALOĞLU Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi

Prof. Dr. FEHMİ YILMAZ İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Prof. Dr. Nuri KAVAK Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Prof. Dr. Ferruh AĞCA Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Prof. Dr. Mesut ERŞAN Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Prof. Dr. Serkan ŞEN Ondokuz Mayıs Üniversitesi Türkiye

Prof. Dr. Ahmet KARTAL Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Prof. Dr. Mustafa ERTÜRK Akdeniz Üniversitesi

Prof. Dr. Abdullah KARAÇAĞ Akdeniz Üniversitesi

Prof. Dr. Zekeriya KARADAVUT Akdeniz Üniversitesi

Prof. Dr. Erdoğan KÖSE Akdeniz Üniversitesi

Prof. Dr. Yüksel KAŞTAN Akdeniz Üniversitesi

Prof. Dr. Ali MEYDAN Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi

Prof. Dr. Yavuz ERİŞEN Yıldız Teknik Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Engin DENİZ Yıldız Teknik Üniversitesi

Prof.Dr. Çavuş ŞAHİN 18 Mart Üniversitesi

Prof. Dr. Ramiz ASKER Bakü Devlet Üniveristesi

Prof.Dr. İrfan Morina Hasan Prishtina Üniversitesi Kosova

Prof.Dr. Qaraşov Hüseyn Tapdıq oğlu Azerbaycan Çalışma ve Sosyal İlişkiler Akademisi Azerbaycan

Prof.Dr. Velieva Naila Tofik, Azerbaycan Devlet İktisat Üniversitesi UNEC – Azerbaycan

Doç.Dr. Tarana Khalilova, Azerbaycan Devlet İktisat Üniversitesi UNEC – Azerbaycan

Doç. Dr. Elman Nesirov (Azerbaycan)

Doç. Dr. Nazım Cafersoy (Azerbaycan)

Doç. Dr. Korkmaz Mustafayev (Azerbaycan)

Doç. Dr. Mürteza Hasanoğlu (Azerbaycan)

Doç. Bekturov Ermek Shakirovich Kırgız Devlet Üniversitesi

Doç. Eghamberdiev Sherali Mannabovich Kırgız Özbek Üniversitesi

Doç. Nagiyev Humbat Hasan Azerbaycan Çalışma ve Sosyal İlişkiler Akademisi Azerbaycan

Yrd. Doç. Aliya Kuzhabekova Nazarbayev Üniversitesi Kazakistan

Dr. Daniyar Sapargaliev Bilimsel Araştırma Merkezi Direktörü Yönetim Üniversitesi Kazakistan

Dr. İrina Kayan-Pokrovskaya (Ukrayna)

Dr. Stale Knudsen (Norveç)

Dr. Yaşar Demir (Starasbourg Üniversitesi-Fransa)

Dr. Elsev Brina Lopar Uksin Hoti Üniversitesi Kosova

Dr. Soner Yıldırım Uksin Hoti Üniversitesi Kosova

Dr. Abdrakhmanov Tolobek Abylovich Kırgız Devlet Üniversitesi

Dr. Toktogulov Almaz Asylbekovich Kırgız Cumhuriyeti Ulusal Bilimler Akademisi

Dr. Amanaliev Urmat Olzhbekovich Kırgız Ulusal Üniversitesi

Dr. Matanat Amrahova, Azerbaycan Devlet İktisat Üniversitesi UNEC-Azerbaycan

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ.....vii

PROTOKOL KONUŞMALARI ix

TOPLUMSAL DEĞİŞME VE KÜLTÜREL DÖNÜŞME: VAN ÜZERİNE ANTROPOLOJİK DEĞERLENDİRMELER.... 1

TRANSFORMATİON: ANTHROPOLOGİCAL ASSESSMENTS ABOUT VANSOCİAL CHANGE AND CULT

M. Fuat LEVENDOĞLU

TÜRK FELSEFESİ TARİHİ ÇALIŞMALARININ DAYANAKLARI..... 29

Dr. Öğr. Üyesi Önder BİLGİNAnıl Can TARAKÇI

16. YÜZYILDA BİLİM DİLİNİN ULUSALLAŞMASI: MUSTAFA BİN ALİ EL-MUVAKKİT VE GEOFFREY CHAUCER ÖRNEĞİ..... 39

Dr. Öğr. Üyesi S. Ertan TAĞMAN

TÜRK İSLAM DÜNYASINDA AKILLAR TEORİSİ..... 49

TURKISH-ISLAMIC EARTHQUAKE THEORY

Kazım YILDIRIM

TÜRK MÛSİKÎ SAN'ATINDA LA DİNİ FORMLAR VE İŞLEVLERİ..... 67

NON-RELİGİOUS SPECİES İN TURKİSH MUSİC ART

Öğr. Gör. Yıldırım AKTAŞ

GÜZEL SANATLAR FAKÜLTESİ SERAMİK BÖLÜMLERİNDE KULLANILAN DERS KAYNAKLARI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME..... 79

AN EVALUATION ON COURSE RESOURCES USED IN CERAMIC DEPARTMENTS OF FINE ARTS FACULTIES

Seyhan YILMAZ

TÜRK RESİM SANATINDA MEHMET BAŞBUĞ VE RESİMLERİ 97

MEHMET BASBUĞ AND HİS PAİNTİNGS İN TURKISH PAINTING ART

Halit YABALAK

TÜKETİM ÜRÜNLERİNDE AMBALAJ TASARIMI VE İŞLEVSEL BİR TENEKE AMBALAJ TASARIMI ÖRNEĞİ 115

PACKAGING DESIGN IN CONSUMPTION PRODUCTS AND A DESIGN EXAMPLE OF A FUNCTIONAL TIN PACKAGING

Prof. Dr. Birsen ÇEKEN Arş. Gör. Merve ERSANÇağhan AĞCA

SENÛSÎ'NİN KELİME-İ TEVHİD ÜZERİNDEN KURGULADIĞI ALLAH'IN VARLIĞI İLE ALLAH'IN VE PEYGAMBERLERİN SIFATLARINI İSPATA YÖNELİK İSTİDLAL TÜRLERİ 125

THE TYPES OF INFERENCES FOR THE PROOF OF THE EXİSTENCE OF ALLAH, ALLAH AND PROPHETS ADJECTİVES WHİCH SANUSİ CONSTRUCTED ON THE WORD-TAWHİD

Dr. Öğr. Üyesi Nail KARAGÖZ

"BİR EĞİTİMCİ OLARAK RASÛLULLAH" 139

THE PROPHET MUHAMMAD AS AN EDUCATOR

Prof. Dr. Bekir TATLI

BÜYÜK EĞİTİMCİ AHMET YESEVÎ'NİN (Ö. 562/1166) HOCASI ARSLAN BABA'NIN DİNÎ KİMLİĞİYLE ALÂKALI RİVAYETLER ÜZERİNE 149

ON THE STORİES RELATED TO THE RELİGİOUS IDENTİTY OF ARSLAN BABA, THE GRAND MASTER OF AHMET YESEVİ (D. 562/1166

Prof. Dr. Bekir TATLI

EYYÛBÎLERİN SONUNDA VE MEMLÛKLERİN İLK DÖNEMİNDE DEVLET YÖNETİMİNDE ETKİLİ TÜRK ASILLI KADIN: ŞECERÜ'D-DÜRR 163

WOMAN OF TURKİSH ORİGİN İN THE STATE ADMİNİSTRATİON AT THE END OF THE EYYUBİS AND İN THE FİRST PERİOD OF THE MAMLUKS: ŞECERÜ'D-DÜRR

Dr. Mehmet ŞEKER

TEFSİR VE HADİS ŞERHLERİNDE TÜRK KARŞITLIĞI 169

Ar. Gör. Ali Rıza KARA

MEŞHUR ESERLERDE GEÇEN HADİSLERİN KULLANIMINA YÖNELİK ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRME: ABDÜLFETTAH EBÛ GUDDE ÖRNEĞİ 173

A CRITICAL REVIEW FOR THE USE OF PREVIOUS HADİTH İN FAMOUS WORKS: ABDÜLFETTAH EBU GUDDE EXAMPLE

Ar. Gör. Ömer SADIKER Doç. Dr. İsmail ŞIKDoç. Dr. İbrahimKAPLANArş. Gör. Hamdi AKBAŞ

İLAHİ MÜKÂFAT VE CEZADA HULF'UN İMKÂNI 183

THE POSSİBİLİTY OF HULF İN THE DİVİNE WORDS İN TERMS OF VA'D AND VA'ÎD

Arş. Gör. Hamdi AKBAŞArş. Gör. Ömer SADIKERDoç. Dr. İsmail ŞIKDoç. Dr. İbrahim KAPLAN

MEMLÜK TARİHÇİSİ VE DEVLET ADAMI BAYBARS EL-MANSÛRÎ (Ö.725/1325) 195

MAMLUK HİSTORİAN AND STATESMAN BAYBARS AL-MANSOURÎ (D. 725/1325)

Prof. Dr. Fatih Yahya AYAZ

MISIRLI TÜRK TARİHÇİ İBN İYÂS (Ö. 930/1524 ?) VE *BEDÂİ'U'Z-ZÜHÛR* ADLI ESERİ 203

TURKİSH HİSTORİAN OF EGYPT IBN IYÂS (D. 930/1524)

Prof. Dr. Fatih Yahya AYAZ

MİLLİ DEĞER TASNİFİ ÇABALARINA DEĞERLER EĞİTİMİ AÇISINDAN BİR KATKI (DEDE KORKUT HİKÂYELERİ ÖRNEĞİ) 209

Ahmet DÜZENLİAygül DÜZENLİ

ELMALILI MUHAMMED HAMDİ YAZIR'IN MEZHEP ALGISI (1878-1942) (SIRATI MÜSTAKİM VE BEYANÜLHAK ÖRNEĞİ) 219

Doç. Dr. İsmail ŞIKSüleyman ÇAM

MUHAMMED İKBAL'İN KADER YORUMU: AÇIK GELECEK FİKRİ 223

M. IKBAL'S APPROACH TO THE DESTİNY: OPEN FUTURE IDEA

Doç. Dr. İbrahim KAPLANDoç. Dr. İsmail ŞIKAraş. Gör. Hamdi AKBAŞ

KENNETH I.PARGAMENT'TE DİNİ BAŞA ÇIKMA 237

Fadime ŞIK

KİTAB-I MUKADDESTE İKTİSADİ HAYATLA İLGİLİ İLKELERİN AHLÂKİ AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ .. 249

EVALUATING PRINCIPLES OF ECONOMICS LIFE ONMORALS PERSPECTIVE IN HOLY BIBLE

Dr. Öğr. Üyesi Abdulkadir KIYAK

AHLAKİ AÇIDAN HAYATIN ANLAMI (Ahlaki Bir Kişilik Olarak İnsanın Eylemleri) 263

THE MEANING OF LIFE IN TERMS OF MORALITY

Doç. Dr. Hamdi ONAY

İNSANDA YENİLİKÇİ VE YARATICI DÜŞÜNCE MOTİVASYONU 271

INNOVATIVE AND CREATIVE THINKING MOTIVATION IN HUMAN

Dr. Öğr. Üyesi Hasan ARSLAN

HEM DİNDAR HEM DE MANEVİYATCIYIMÇAĞDAŞ DİN BİLİMLERİNDE MANEVİYAT-DİNDARLIK TARTIŞMALARI 295

SPİRİTUALİTY-RELİGİOSİTY DİSCUSSİONS İN CONTEMPORARY RELİGİOUS SCİENCE

Dr. Öğr. Üyesi Hamza ÜZÜM

MİLLİ KİMLİĞİN OLUŞUMUNA ETKİ EDEN FAKTÖRLER "DİL" "AZERBAYCAN TÜRKÇESİ ÖRNEĞİ" 305

FACTORS AFFECTING THE FORMATION OF NATIONAL IDENTITY " LANGUAGE " AZERBAİJAN TURKİSH LANGUAGE SAMP

Alper KASIMOĞLU

BİRİNCİ DÖNEM TBMM'DE ENVER PAŞA ALGISI 313
THE PERCEPTION OF ENVER PASHA IN THE FIRST PERIOD TBMM
Uğur ÜÇÜNCÜ

AZERBAYCAN'DA DEMOKRATİKLEŞME SÜRECİ veSİYASAL KATILIM 327
DEMOCRATIZATION PROCESS AND POLITICAL PARTICIPATION IN AZERBAIJAN
Alper KASIMOĞLU

KADINLARIN ÇALIŞMA HAYATINA İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ 339
OPİNİONS OF WOMEN ABOUT WORKİNG LİFE
Dr. Öğr. Üyesi Yasemin ERSOYProf. Dr. Ali Fuat ERSOY

FİNANSAL GELİŞME VE BÜYÜME: OECD ÜLKELERİ ÖRNEĞİNDE PANEL NEDENSELLİK ANALİZİ 351
FINANCIAL DEVELOPMENT AND GROWTH: A PANEL CAUSALITY ANALYSIS FOR OECD COUNTRIES
Aykut KARAKAYA -Seymur AĞAZADE

AFGANİSTAN ÖZBEKLERİNİN TÜRKİYE VE ARABİSTAN'A GÖÇ SONUÇLARININ KARŞILAŞTIRILMASI: BÜTÜNLEŞME Mİ, ÖZKÜLTÜRÜN VE BENLİĞİN YİTİMİ Mİ? 365
COMPARISON OF THE RESULTS OF THE MIGRATION OF THE AFGHAN UZBEKS IN TURKEY AND SAUDI ARABIA: INTEGRATION OR LOSS OF OWN CULTURE AND IDENTITY?
İrfan ATALAY

MÜASİR BEYNƏLXALQ MƏDƏNİ ƏLAQƏLƏR ÇƏRÇİVƏSİNDƏ AZƏRBAYCAN – YAPONİYA ƏMƏKDAŞLIĞI 383
AZERBAIJAN - JAPAN COOPERATION IN THE FRAMEWORK OF CONTEMPORARY INTERNATIONAL CULTURAL
Gülnar YUNUSOVA

EROL GÜNGÖR'ÜN DÜŞÜNCESİNDE ROMANIN DİN-İNSAN BİLGİ VE SOSYAL HAYAT İLE İLİŞKİSİ 393
Neşide YILDIRIM

SOMUT OLMAYAN BİR KÜLTÜREL MİRAS OLARAK ATA BİNME VE KASTAMONU'NUN ATLI SPOR TURİZMİ POTANSİYELİ 411
HORSEBACKRİDİNG AS AN ELEMENT OF INTANGİBLE CULTURAL HERİTAGE AND THE POTENTİAL OF EQUESTRİAN TOURİSM OF KASTAMONU
Burcu TÜTÜNCÜ-Aydoğan AYDOĞDU

GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE TÜRK MUTFAĞININ TARİHSEL GELİŞİMİ 427
FROM PAST TO PRESENT HİSTORİCAL DEVELOPMENT OF TURKİSH CUİSİNE
Metin MIZRAK -Aydoğan AYDOĞDU

CƏMALƏDDİN ƏFQANİNİN DÜŞÜNCƏSİNDƏ İSLAM VE MİLLƏTÇİLİK 437
CEMALEDDIN AFGANI'NIN DÜŞÜNCESINDE İSLAM VE MILLIYETÇILIK
ISLAM AND NATIONALISM IN THE THOUGHTS OF JAMAL AD-DIN AL-AFGHANI
Qəmər MÜRŞÜDLÜ

TÜRK KÜLTÜRÜNDE KUTSAL MEKÂN ALGISI VE "DAĞLAR" 447
PERCEPTION OF SACRED SPACE IN TURKISH CULTURE AND "MOUNTAINS"
Doç. Dr. Mehmet ALPARSLAN KÜÇÜK

GÜNEYDOĞU ANADOLU BÖLGESİNDE KÜRTÇE YER ADLARI MESELESİ (ERGANİ-DİYARBAKIR ÖRNEĞİ) 469
KURDISH PLACE NAMES ISSUE IN SOUTHEASTERN TURKEY (ERGANI DIYARBAKIR SAMPLE)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Salih ERPOLAT

TÜRKİYE'DE KENTSEL DÖNÜŞÜM PROJELERİ ÜZERİNE BİR TARTIŞMA 481
Cem ERGUN

DEĞER AKTARIMINDA BAKIM PERSONELLERİNİN YETKİNLİK DURUMUNUN İNCELENMESİ: ANKARA ÇOCUK EVLERİ ÜZERİNDE BİR DURUM ÇALIŞMASI 491
EVALUATİON OF COMPETENCE STATUS OF MAİNTENANCE PERSONNEL İN VALUE TRANSFER: A CASE STUDY ON CHİLDREN'S HOUSES İN ANKARA
Murat ŞAHİN

MİLLİ KOMÜNİSTLER 505
NATİONAL COMMUNİSTS
Doç. Dr. Meşkure YILMAZ

OSMANLI DEVLETİN'DEN GÜNÜMÜZE AYDIN İLİ KÖŞK İLÇESİ'NDE KAR VE KÜP VAKFI 523
THE FOUNDATION OF SNOW AND CUBE IN THE PROVINCE OF AYDIN KOSK DISTRICT FROM THE OTTOMAN EMPIRE TO TODAY
İlhan KULACA-Mehmet Alper DEMİR

ESARETTEN KURTULUŞA ARTVİN 541
FROM CAPTIVITY TO INDEPENDENCE ARTVİN
Ahmet ATALAY

AZERBAYCAN CUMHURİYETİ'NİN İSTANBUL ELÇİSİ YUSUF VEZİROF'UN *TARİHÎ, COĞRAFÎ ve İKTİSADÎ AZERBAYCAN* ESERİ HAKKINDA 563
Prof. Dr. Mehmet OKUR

OSMANLI ORDUSUNUN AZERBAYCAN'DAN ÇEKİLİŞİ VE MONDROS MÜTAREKESİ'NİN KAFKASYA'DA UYGULANIŞI579

Prof. Dr. Mehmet OKUR

GELİŞMEKTE OLAN ÜLKELERE TEKNOLOJİ TRANSFERİ 599

TECHNOLOGY TRANSFER TO DEVELOPING COUNTRIES

Dr. Öğr. Üyesi ÖMER TANJU DURUSOY

TÜRKİYE-SURİYE İLİŞKİLERİNDE BİR İLK: "*BAĞIMSIZ SURİYE*" DEVLET BAŞKANI BEŞAR ESAD'IN TÜRKİYE ZİYARETİ VE YANKILARI 609

A FIRST IN TURKEY-SYRIA RELATIONS: THE PRESIDENT OF "INDEPENDENT SYRIA" BASHAR ASSAD'S VISIT TO TURKEY AND REFLECTIONS

Prof. Dr. Tahir KODAL

TÜRK DİLİ KONUŞAN ÜLKELER İŞBİRLİĞİ KONSEYİ (TÜRK KENEŞİ): SİYASAL VE KURUMSAL AÇILARDAN BİR İNCELEME 635

THE COOPERATION COUNCIL OF TURKIC SPEAKING STATES (TURKIC COUNCIL):

Öğr. Gör. Gül SARIKAYA

AĞUSTOS 2018 HAZAR KONVANSİYONUNUN ANLAMI: SİYASAL VE HUKUKSAL BİR İNCELEME 649

Doç. Dr. Yalçın SARIKAYA

AİLE ŞİRKETLERİ VE SÜRDÜRÜLEBİLİRLİK: ULUSLARARASI BİR ALAN ARAŞTIRMASI 665

FAMİLY BUSİNESS AND SUSTAİNABİLİTY: AN INTERNATİONAL FİELD RESEARCH

Dr. Alper GÜZEL, Prof. Dr. Seyhan FIRAT, Doç. Dr. Bülent ELBASAN

SIRIM DATOĞLU'NUN ŞEŞENDİK SÖZLERİ (VEZİCE SÖZLER) 677

ORATORY SPEECH REATED WITH THE NAME OF SYRYM DATULY

ОРАТОРСКИЕ РЕЧИ СВЯЗАННЫЕ С ИМЕНЕМ СЫРЫМ ДАТОВА

Öğr. Gör. Nursaule AKHATOVA

TEMETTUAT DEFTERLERİNE GÖRE BARTIN KAZASI 683

BARTIN COUNTY ACCORDING TO TEMETTUAT NOTEBOOKS

Dr.Öğr.Ü. Nurullah KARTA

XVI. YÜZYILDA FİLİBE KAZA MERKEZİNDE DEMOGRAFİK YAPI 693

XVI. DEMOGRAPHİC STRUCTURE OF THE PLOVDİV DİSTRİCT İN THE CENTURY

Dr. Öğr. Üyesi Nurullah KARTA

TARİHTE BİLGİNİN DOĞRULUĞU MESELESİ: ZAMAN-MEKÂN VE KAYNAK TAHLİLİ 707
THE ACCURACY OF INFORMATION IN HISTORY: TIME-PLACE AND RESOURCE ANALYSIS
Mustafa TURAN

TÜRK İSLAM DÜNYASINDA AKILLAR TEORİSİ 715
TURKISH-ISLAMIC EARTHQUAKE THEORY
Kazım YILDIRIM

TÜRKİYE'DE ENGELLİLERİN İSTİHDAM YÖNTEMLERİNİN ETKİNLİĞİ 735
Sezgin UYSAL, Serdar ORHAN, Seyhan FIRAT

ŞARKSUNASLIK MÜTEHASSISLARININ YETİŞTİRİLMESİ VE ŞARKSUNASLIK ARAŞTIRMALARINDA YENİ STRATEJİLER 751
TRAİNİNG ORİENTAL SPECİALİST AND NEW STRATEGY OF RESEARCHES
Abdurahim MANNONOV

CONSUMPTION OF MARKETED SERVICES BY THE KAZAKHSTANI URBAN MIDDLE CLASS 763
АБСТРАКТ ЖЕЛТЫМ ОТМЕЧЕННОЕ НЕ ПЕРЕВОДИТЬ
Otar ELMIRA

KUTADGU BİLİG'E GÖRE XI. YÜZYILDA TÜRK YEMEK KÜLTÜRÜ 771
ACCORDİNG TO KUTADGU BİLİG, INVİTATİON, TABLE RULES AND NUTRİTİON ACCORDİNG TO AGE RANGES
Prof. Dr. Mehmet Vefa NALBANT

İSMAİL GASPIRALI'DA MİLLET VE MİLLİYETÇİLİK KAVRAMLARI 785
CONCEPTS OF NATION AND NATIONALİTY IN ISMAİL GASPIRALI
Prof. Dr. Serdar SAĞLAM

TÜRKİYE' DE ALTERNATİF TURİZM AÇISINDAN TURİZM TAKVİMİNİN GEREKLİLİĞİ 791
THE NECESSITY OF A TOURISTIC CALENDAR IN TERMS OF ALTERNATIVE TOURISM IN TURKEY
İhsan BULUT, Berna ÖZOĞUL

KÜRESEL REKABETÇİLİK ENDEKSİNE GÖRE TÜRK DÜNYASI ÜLKELERİNİN DURUMUNA YÖNELİK BİR DEĞERLENDİRME 809
AN EVALUATION OF THE STATE OF TURKISH WORLD COUNTRIES ACCORDING TO THE GLOBAL COMPETITIVENESS INDEX
Prof. Dr. Kürşat ÖZDAŞLI

TÜRKİYE'DE SOSYOLOJİNİN KURULUŞUNA YÖNELİK İLK DÖNEM ÇALIŞMALARI 823
Doç. Dr. Erdal AKSOY

KARADENİZ EKONOMİK İŞBİRLİĞİ ÖRGÜTÜ ÇERÇEVESİNDE YUNANİSTAN'IN KARADENİZ POLİTİKASI 835
THE BLACK SEA POLITICS OF GREECE IN CONTEXT OF ORGANIZATION OF THE BLACK SEA ECONOMIC COOPERATION
Ayşegül BOSTAN Sezai ÖZÇELİK

İSLAM İLİM ANLAYIŞINDA SOSYAL EŞİTLİK (Hadis Râvilerinin İlmi, Sosyal, Kültürel ve Biyolojik Farklılıkları) .. 845
SOCIAL EQUALITY IN SCIENTIFIC MIND OF ISLAM (Scientific, Social, Cultural and Biological Differences of Hadith Narrators)
Prof. Dr. Veli ATMACA

YEMEK VE MUTFAĞIN TOPLUMSAL BOYUTU ÜZERİNE 853
SOCIOLOGICAL PERSPECTIVE OF FOOD AND CUISINE
Prof. Dr. Hayati BEŞİRLİ

İLKÖĞRETİM OKULLARINDA ÖRGÜTSEL POLİTİKA ALGISI GİRESUN İLİ ÖRNEĞİ 861
Öğr. Gör. Fatih SAYDAM Hilal SAYDAM

YURTTAŞLIĞI GENİŞLETME VE SİYASETİN DÖNÜŞÜMÜ ÜZERİNE 867
ON THE EXPANSION OF THE CITIZENSHIP AND TRANSFORMATION OF POLITICS
Ferhat AĞIRMAN

САПА ЖӘНЕ ОНЫҢ БІЛІМ БЕРУ ҚЫЗМЕТІНДЕГІ МАҢЫЗЫ 877
QUALITY AND ITS SIGNIFICANCE IN EDUCATIONAL SERVICES
Жанар АЛИБЕКОВА Динмухамед КЕЛЕСБАЕВ

SPOR BİLİMLERİ FAKÜLTESİNDE OKUYAN ÖĞRENCİLERİN SPORDA HOMOFOBİYE BAKIŞI: AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ ÖRNEĞİ 889
HOMOPHOBİA İN SPORT PERSPECTİVES OF STUDENTS AT THE FACULTY OF SPORT SCİENCES: AKDENİZ UNİVERSİTY EXAMPLE
Öğr. Gör. Dr. Emine Bal TURAN, Dr. Öğr. Üyesi Alkan UĞURLU, Doç. Dr. Hasan ŞAHAN, Dilara ATEŞ

DOÇENTLİK SINAVINI NASIL BİLİRSİNİZ? 895
HOW DO YOU KNOW ASSOCIATE PROFESSORSHIP EXAM?
Orhan SEVGİ

SUNUŞ

İnsanlığın başlangıcından günümüze kadar tarihin her döneminde bilgi en kuvvetli stratejik meta olarak birey ve toplum hayatında yer almıştır. Bilginin önemini kavrayan toplumlar onu üretmek ve sahip olmak için gerekli planlamaları yapmış, bunun neticesinde de çağdaşlarından ayrılarak çok önemli atılımlar gerçekleştirmişlerdir. Tarihin tozlu sayfalarını karıştırdığımız zaman büyük medeniyetler ortaya koyan milletlerin gıpta ile bakılan başarılara ulaşması bilgi ile olan münasebetleri ile doğru orantılı olmuştur. Bilgiye verilen önemin temel basamağı bilim insanlarına değer verilmesi ve bilgiyi üreten kurumların oluşmasının sağlanmasıdır. Bu bakış devlet tarafından da benimsendiğinde ancak sonuca ulaşabilir. Bu sayede devletin bilginin gücünü fark etmesi, devletin atılım politikalarına yönelik bilimsel çalışmaların yönlendirilmesi sağlanabilir. Bilime yapılan yatırım bazen kısa sürede netice vermese de uzak gelecekte de olsa devletin uluslararası toplum içindeki gücünü ve konumunu olumlu etkiyecektir.

Türk milletinin geçmişte kurduğu muazzam medeniyetler incelendiğinde bu başarının geri planında Türk bilim hayatına tanınan imkânların ve desteklerin çokluğu açıkça görülmektedir. Bu durum basit bir bağıntı ile şöyle ifade edilebilir; Türk devlet ve toplum hayatı, bilgiyle ve bilgi üretenlerle kurulan ilişkinin derecesine göre irtifa kazanmış ya da kaybetmiştir. Bu çerçevede dikkat çeken bir husus da başarıların ortaya çıkmasında ve sürekliliğinde, bilginin yani fikir işçilerinin emeklerinin, eğitim kurumlarına yansımasının ve toplumun her düzeyine yayılmasının en önemli koşullardan biri olmasıdır. Nitekim zanaatkâr da sanatçı da komutan da mevcut şartların daha iyileştirilmesi noktasında bilim adamlarından destek almış onların ürettiği teorik bilgiyi pratiğe aktarmaya çalışmıştır.

İçinde bulunduğumuz çağda, eğitim kurumlarının merkezî rol aldığı bir süreç olan bilgi üretme faaliyeti gelişmiş toplumlarda azamî itibar gösterilen merkezler olarak hayatını sürdürmektedir. Bu merkezler içinde de yükseköğretim kurumları ve enstitüler üretimin odak noktasını oluşturmaktadır. Çağının efendisi ve lokomotif gücü olan toplumlar, gücünü eğitim kurumlarından, özellikle de akademik kuruluşlardan aldığının farkındadır. Milletlerin yalnızca ekonomik gücü değil sosyo-kültürel canlılığı ve üretkenliği de yükseköğretim kurumlarının kapasitesiyle paralellik arz eder.

Gücünü Türk Milleti'nden alan Türk Eğitim-Sen ve Uluslararası Avrasya Eğitim Sendikaları Birliği de gerek faaliyette bulunduğu saha olması gerekse içinde bulunduğumuz yüzyılda bilginin stratejik önemini idrak etmesi münasebetiyle sorumlulukların farkındadırlar. Sivil toplum alanında ve eğitim iş kolunda çalışmalar yapan bu kuruluşlar, klasik sendikacılık anlayışının günümüzde yeterli olmadığını fark etmiş ve çağımıza uygun olarak bazı yeni adımlar atmak gerektiğine inanmış emek dayanışma örgütleridir. Türk Eğitim-Sen eliyle düzenlenen akademik çalıştayların, kurultayların yanında, daha geniş bir perspektiften Türk Dünyası'nın meselelerine kafa yorma gereğini idrak etmiş olan sendikalarımız, bu durumu bir adam daha ileriye götürme kararı almışlardır. Bundan önce 2016, 2017 yılında yapılan kongre kitapları gibi elinizdeki bu çalışma da böyle bir yaklaşımın ürünüdür.

1-4 Aralık 2016 tarihleri arasında Antalya'da düzenlenmiş olan Uluslararası Türk Dünyası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Kongresi, 7-10 Aralık 2017 de düzenlenen 1. Uluslararası Türk Dünyası Fen Bilimleri ve Mühendislik Bilimleri Kongresi ve 7-8 Aralık 2018 tarihleri

arasında Antalya'da düzenlenmiş olan 2. Uluslararası Türk Dünyası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Kongresi gibi çalışmalar stratejik öneme sahip bilginin üretimi ve paylaşılması zorunluluğu çerçevesindeki bir gayretin sonucudur. Türk Eğitim-Sen ve UAESEB tarafından düzenlenen bu kongreler, yeryüzünün her bölgesine yayılmış Türk boyları arasında akademik işbirliği yoluyla gönül köprüsü ve ülkü birliği sağlamak gibi bir amaca da hizmet etmektedir.

Öte yandan Türk Dünyası'nda ortaklıkların kurulmasında ve geliştirilmesinde, manevî önderlerin katalizör rolü oynadığı bilinmektedir. Bu bağlamda 2016 yılındaki kongremiz, Türklüğün hamurkârlarından olan Hoca Ahmet Yesevî anısına tertip edilmiş idi. 2018 yılında kongremizin teması Dede Korkut'un UNESCO nezdinde dünya kültürel mirası listesine alınması çalışmalarına bir destek olarak Dede Korkut teması ile düzenlenmişti. Kongremizden birkaç gün önce bu hedefin gerçekleştiği müjdesini almış olmanın mutluluğu ile 2. Türk Dünyası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Kongresi'ni gerçekleştirmiş bulunmaktayız. Türk kültürünün önemli bir düsturu olan "ahde vefa"nın da bu tür bilimsel etkinliklerle ifa edilmesini, kongrelerimizin hem maddî hem de manevî zenginliğe önemli bir katkısı olarak değerlendirmekteyiz. Unutmanın tükenmek olduğu günümüzde; Türk Eğitim-Sen, Türk milleti ve Türk kültürüne dair değerleri imkânları oranında gündeme taşıma gayretini sürdürecektir.

Kongremize katılmak için dünyanın ve Türk illerinin farklı bölgelerinden gelip pek çok zahmete katlanarak misafirimiz olan ve tebliğ sunan değerli akademisyenlerimiz ile eğitimcilerimize; kongredeki oturumları yöneten hocalarımıza; kongremize destek olmak için katılan UAESEB genele başkan ve temsilcilerine; bu kongrenin gerçekleştirilmesi sürecinde bizden hiçbir imkânı esirgemeyen başta Genel Başkanımız Sayın Talip GEYLAN olmak üzere Türk Eğitim-Sen Genel Merkezi'nin kıymetli yöneticileri ile koordinasyonda bize destek olan Türk Eğitim-Sen teşkilatlarına teşekkürü bir borç biliriz.

Yapmış olduğumuz kongrenin ve özellikle sunulan tebliğlerin, Dünya insanlığına, Türk bilim hayatına veTürk Dünyası'nın birliğine katkı sağlamasını temenni ederiz.

Kongre Genel Koordinatörü
Cengiz KOCAKAPLAN
Türk Eğitim-Sen Genel Başkan Yardımcısı

TÜRK EĞİTİM-SEN VE ULUSLARARASI AVRASYA EĞİTİM SENDİKALARI BİRLİĞİ

GENEL BAŞKANI SAYIN TALİP GEYLAN'IN AÇIŞ KONUŞMASI

Uluslararası Avrasya Eğitim Sendikaları Birliği'nin Genel Başkan ve yöneticileri, Türk Eğitim-Sen'in genel merkez yöneticileri, şube başkanları ve üniversite temsilcileri, Türk akademisinin ve dünyanın değişik ülkelerinden gelen kıymetli bilim adamları ile değerli katılımcılar hepinizi saygı ile selamlıyorum:

Hatırlanacağı üzere Türk Eğitim Sen 2016 Yılının UNESCO tarafından Hoca Ahmet Yesevi Yılı ilan edilmesi nedeniyle, 1-4 Aralık 2016 tarihlerinde Uluslararası Avrasya Eğitim Sendikaları Birliği (UAESEB) ile işbirliği içinde Uluslararası Türk Dünyası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Kongresi'ni düzenlemişti. Sendikamız, 7-10 Aralık 2017 tarihinde de Mühendislik ve Fen Bilimleri alanında, 1. Uluslararası Türk Dünyası Mühendislik ve Fen Bilimleri Kongresi düzenlemişti.

Bu sene de 2. Uluslararası Türk Dünyası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler düzenleyerek Türkiye'den ve Türk dünyasından saygın bilim insanları, üniversite şubelerinin başkanları ve şube yönetim kurulu üyeleri, üniversite temsilcileri ile bu vesile ile bir araya gelmiş olduk. Türkiye'den, Türk Dünyası'ndan ve Dünyanın farklı ülkelerinden gelerek Türk Dünyası'nın eğitim bilimleri ve sosyal bilimler alanındaki sorunlarının çözümüne yönelik tespit ve önerileri bilim dünyasına sunulmasına vesile olan bu organizasyonu hayata geçirmiş olduk.

Kongreye Türkiye, Azerbaycan, İran, Kazakistan, KKTC, Özbekistan, Rusya, Tataristan, Ukrayna, Kosova, Makedonya, Kırgızistan ve Irak olmak üzere toplam farklı 13 ülkeden bilimsel katılım gerçekleşti. . Kongrede; Türkiye'den 82 devlet üniversitesi, Milli Eğitim Bakanlığı'nda görevli öğretmenler ve özel üniversitelerden; yurtdışından da 47 üniversiteden bu organizasyona katılan bilim insanı tebliğlerini sunacak. Bu kongreye 860 bildiri ile başvuru yapıldı, bunların 478'i hakem kurulu tarafından kabul edildi. Bildiri yazarları da dâhil olmak üzere kongreye toplam 739 bilim insanının kongreye katılacağı düşünüldüğünde Türk ve Dünya akademisi için önemli bir etkinliği gerçekleştirmiş olacağız.

Kongremizde her oturum tıpkı geçtiğimiz yıllarda olduğu gibi Türk dünyasına hizmet eden zirve şahsiyetlere ithaf edilmiştir. Kongre'nin açılışı Gazi Mustafa Kemal Atatürk oturumuyla yapıldıktan sonra diğer oturumlar; Dede Korkut, Mehmet Emin Resulzade, Hoca Ahmet Yesevi, Muhammet Hüseyin Şehriyar, Ali Şir Nevai, Cengiz Aytmatov, İsmail Gaspralı, Prof. Dr. Erol Güngör, Prof. Dr. Halil İnalcık ve Dr. Fazıl Küçük olarak devam edecektir.

Her oturum 10 farklı salonda devam edecek olup salonlardaki bildiri sunum oturumları da Türk kültür ve eğitimine hizmet veren tarihi şahsiyetler ile öğretmenlik görevini icra ederken PKK

terör örgütü tarafından katledilen şehit öğretmenlerimiz anısına düzenlenmiştir. Ziya Gökalp, Aşık Veysel, Piri Reis, Arif Nihat Asya, Ömer Seyfettin, Oktay Sinanoğlu, şehit öğretmenlerimiz Neşe Alten, Necmettin Yılmaz, Burçin Uysal, Aybüke Yalçın, Aynur Sarı, anısına yapılacak oturumlar bunlardan bazılarıdır.

Ayrıca kongre ile eş zamanlı olarak Üniversite Temsilcileri Eğitim ve İstişare Toplantısını gerçekleştirerek üniversitelerimizde yürütmüş olduğumuz sendikal faaliyetlerin mevcut durumu ve önümüzdeki süreçteki mecrası ile ilgili değerlendirme imkânı bulmuş olacağız.

Üniversiteler Türk akademisi ve Türk milleti için oldukça önemlidir. Üniversiteler; sadece bilimin, tekniğin, tıbbın hayat bulduğu bir mecra değil, aynı zamanda ülkemizde ve dünyada demokrasi anlayışının, hoşgörünün sosyalleşmenin de lokomotif gücüdür. Bu açıdan dar kalıplara sıkıştırılarak veya farklı gruplara teslim edilerek üniversitelerimizin gelişme ve bilimsel değer üretmesinin engellenmesi kabul edilemez buluyoruz.

Üniversitelerimizin bu önemine binaen Türk eğitim-Sen olarak her yıl en az bir kez üniversite çalışanları ile bir araya geliyoruz. Üniversitelerimiz ile üniversite çalışanlarımızın sorunlarını tespit ediyor ve çözüm arayışları ortaya koyuyoruz. Başta YÖK olmak üzere Hükümet nezdinde çözüm önerilerini gündeme getirmeye çalışıyoruz. En basitinden geçtiğimiz ay YÖK Başkanı Yekta Saraç'ı ziyaret ettiğimizde hem üniversitelerimize hem de üniversite çalışanlarına yönelik kapsamlı bir rapor sunmamız akademi kurumuna gösterdiğimiz önemin bir parçası olarak ortaya koyulabilir.

Üniversitelerde sipariş ile atama ya da yandaşa kadro açma anlayışı ile rektör ataması yapılamaz. Üniversitelerde demokratik bir ortamda rektör seçimi uygulamasının hayata geçirilmesini talep ediyoruz. Maalesef her geçen gün durum daha da kötüye gidiyor. Son yapılan atamaları hep birlikte gördük. Rektörler, adeta kişiye özel mevzuat düzenlemeleriyle tayin edildi. Biz bunu şiddetle reddediyoruz. Bu, Türk üniversitelerine ve dünya gerçeklerine yakışmayan çok çirkin bir tutumdur. Başta rektör atamaları olmak üzere tüm atamalar, üniversite çalışanlarının iradesi ile gerçekleştirilmelidir.

YÖK'ün hazırladığı norm kadro yönetmeliği pek çok sorunu beraberinde getirmektedir. Bu yönetmeliği hazırlayanların Türk bilim hayatının geleceğine yönelik kaygı taşımadığını düşünüyorum. Bu yönetmelik, genç akademisyenlerimizin geleceği için ortaya koyacağı hedeflere darbe vuracaktır. Yönetmeliği genel merkezimizin oluşturduğu bir komisyon ile değerlendiriyoruz. En kısa zamanda norm kadro yönetmeliği ile ilgili yargı sürecini başlatacağız. Sayın YÖK Başkanı Yekta Saraç'ı ziyaretimizde kendisinin buna çok sempatik bakmadığı izlenimini edinmiştik. Buna rağmen yönetmeliğin nasıl yayınlandığını anlamış değiliz. Acaba başka mutfaklarda hazırlanan bu yönetmelikler, YÖK'ün önüne sipariş olarak sunuluyor? Diye düşünmeden kendimizi alamıyoruz.

YÖK Kanunu'nun 13/b maddesine göre yapılan görevlendirmelerin keyfi uygulamaların mekanizması olarak kullanıldığını görmekteyiz. Bu madde özellikle idari kadro açısından demoklesin kılıcı gibi çalışanların üzerinde tutulmaktadır. 'Bize biat edersen rahat edersin, bize

biat etmez isen sürerim, mağdur olursun' anlayışı hâkim görülmektedir. Türk Eğitim Sen olarak bu anlayışı şiddetle reddediyoruz.

Ülkemizi 15 Temmuz felaketine götüren neden kamusal alanın bir gruba mensubiyet üzerinden tanzim edilmiş olmasıdır. Fetö'yü defettik ancak şimdi başka Fetöler ile karşı karşıya kalıyoruz. Üniversitelerimiz hiçbir grubun tarlası olamaz. Ülkemizin yeni bir 15 Temmuz felaketi yaşama lüksü yoktur. Başta üniversitelerimiz olmak üzere kamusal alanın her kademesinde sadakat gösterecekleri tek merci devlettir. Başta Sayın Cumhurbaşkanımız olmak üzere tüm yetkililer, üniversitelerimizde tahakküm kurmak isteyen bu yapılara izin vermemeleri çağrısında bulunuyoruz.

YÖK Başkanı Yekta Saraç, kendisini ziyaretimizde, konuyu gündeme getirmemiz üzerine, 2019 yılının ilk çeyreğinde Görevde Yükselme Sınavı Yapılsın' talimatı verdi. Zira YÖK bu sınavın Mart ayı içerinde yapılacağını da duyurdu. Türk Eğitim Sen olarak online eğitim portalı oluşturduk. Bu portalda son mevzuat düzenlemeleri ve deneme sınavları da yer almaktadır. Üniversite çalışanlarımız bu portaldan yararlanarak konulara çalışıp, deneme sınavlarına katılarak sınava hazırlanabilir.

Biz eğitim öğretim yılı başsında ödenen "Eğitim-Öğretime Hazırlık Ödeneğinin" üniversite çalışanları dâhil bütün eğitim çalışanlarına ödenmesini talep ediyoruz. Bunu her platformda dile getiriyor ve gerçekleşene kadar da gündemde tutmaya devam edeceğiz.

Türkiye Kamu Sen olarak ek gösterge oranlarının yükseltilmesini ve tüm kamu çalışanlarına ek gösterge verilmesini talep ediyoruz. Konuyla ilgili Türkiye Kamu-Sen'in hazırladığı ve Milletvekili Mustafa Kalaycı'ya sunduğu teklif komisyona getirilecek. Dilerim bütün siyasi partiler çalışanların ihtiyaçları doğrultusunda bu teklife destek verir ve hayata geçirirler.

Son toplu sözleşmede 2018 yılı için yüzde 7.5, 2019 yılı için ise yüzde 9 oranına imza atan Memur-Sen yüzünden kamu çalışanları enflasyon farkı altında ezilmektedir. Şu anda Maliye ve Hazine Bakanlığı'nın yıl sonu enflasyon hedefinin yüzde 20.8 olduğu düşünüldüğünde kamu çalışanlarının tarihinde ilk kez maaş zammının iki katı enflasyon farkı alacaktır. Sözde yetkili sendikanın attığı her imza kamu çalışanlarını mağdur etmektedir. Türkiye Kamu-Sen ve Türk Eğitim-Sen'in ek zam talebini yineleyerek yetkilileri bu konuda adım atmaya çağırıyoruz.

Sözde yetkili sendika kamu çalışanlarının temel kazanımları riske edildiğinde dahi bir performans ortaya koymadılar. Bu sendikanın üye sayısı bir milyonu geçmiştir. Bu durum mantıkla açıklanamaz. Bu hormonlu bir büyümedir. Tamamen siyasal iktidarın desteğiyle bu üye sayısına ulaştılar. Öte yandan kamu çalışanlarının temel kazanımları riske edildiğinde dahi bir performans ortaya koymadılar. Kamu çalışanlarını bu zulümden kurtaracak olan Türkiye Kamu Sen ve Türk Eğitim Sen'dir

Doğu Türkistan'da Hitler faşizmini aratmayan bir zulüm var. Müslüman soydaşlarımız çeşitli adlar altında oluşturulmuş kamplarda zulüm altındadır. Başta Türk dünyası ve BM olmak üzere bütün dünyayı Doğu Türkistan'da yaşanan işkenceye karşı dur demeye davet ediyoruz.

Bilindiği gibi Azerbaycan topraklarının yüzde 14'ü işgal altındadır. Karabağ'da 30 bine yakın can kaybı oldu. 1 milyonu aşkın soydaşımız göç etme noktasında. Ermenistan'ın Karabağ'daki işgalinin son ermesini istiyoruz. Karabağ Türk'tür ve Türk kalacaktır.

Irak ve Suriye'de yaşananları da yakından takip ediyoruz. Suriye'de yaşanan iç çekişmeden dolayı en çok mağdur olan kesim Türkmenlerdir. 12 Mayıs'ta yapılan seçimde Irak Türkmen Cephesi gayret ve dirayetli duruşunu ortaya koydu ama Irak devleti sağlıklı bir şekilde seçim yapmayı dahi beceremedi. Türkmen arkadaşlarımızın onurlu direnişi ile seçim hilesi ifşa oldu. Irak'ta Türkmenler kabine dışı bırakılmıştır. Bunu reddediyoruz. Irak Türkmenleri, Irak halkının ayrılmaz bir parçasıdır.

Resmi rakamlara göre 3.5 milyon mülteciyi misafir ettik. Türk milleti merhametli bir millettir. Zor durumda bulunan herkese kapımızı açarız. Ancak şunu da ifade ediyoruz: Suriye'de koşulları normale dönen bölgelere mültecilerin geri dönmesi sağlanmalıdır.

Kazakistan'ın çok kıymetli Cumhurbaşkanı Nursultan Nazarbayev Türk dünyası birliği noktasında gayret ortaya koyan devlet adamlarının başında geliyor. Kazakistan, Latin alfabesine geçilmesi, ortak Türk tarihinin müfredata konulması gibi birçok hususta öncü adımlar atıyor. Bunun tüm Türk dünyasına örnek teşkil etmesini istiyoruz.

Öğrenci Andı ile ilgili olarak İDDK'nın, Danıştay 8'inci Dairesi'nin verdiği hukuki kararı onamasını bekliyoruz. Bu kararın bu şekilde çıkmaması durumunda sendikamız, Öğrenci Andı'nı okullarda öğrencilerimize öğretmeye devam edecektir.

Türk Eğitim-Sen ve UAESEB işbirliği ile düzenlenen bu kongrenin Türk dünyasının iş birliğine önemli katkılar sunduğunu düşünüyorum. UAESEB Türk dünyası birliğinin vücut bulmuş halidir. Bu sebeple UAESEB'e katkı sunan Azerbaycan Tahsil İşçileri Azad Hemkarlar İttifakı, Kazakistan İlim ve Eğitim Çalışanları Sendikası, Kırgızistan İlim ve Eğitim Çalışanları Sendikası, Kıbrıs Türk Memur-Sen, Kosova Türk Öğretmenler Derneği, Makedonya Ufuk Derneği, Irak Türkmen Eğitimcileri Öğretmen Örgütü'ne ve değerli genel başkanlarına teşekkür ediyor, bilimsel çalışmaları ile kongremize katılan bilim insanlarına şükranlarımı sunuyor, kongremizin hayırlara vesile olmasını diliyorum.

KOSOVA TÜRK ÖĞRETMENLER DERNEĞİ GENEL BAŞKANI AKİF GAŞİ'NİN AÇILIŞ KONUŞMASI

Sayın Başkanım, sayın Uluslararası Avrasya Eğitim Sendikaları Birliği'ne üye sendika başkanları ve temsilcileri, değerli hocalarım ve çok kıymetli katılımcılar. Sizlere Kosova'dan Evlad-ı Fatihan diyarından selamlar getirdim.

Sizlere Kosova'da Türkçe Eğitim ve Kosova Türk Öğretmenler Derneği hakkında bilgileri arz ederim.

Kosova'da Türkçe Eğitim Osmanlı'nın Kosovayı fethetmesiyle başlamış, ikinci dünya savaşı sonrası kısa bir dönem kesintiye uğramış, sonrasında verilen önemli mücadeleler ile günümüze kadar varlığını devam ettirmektedir.

Kosva'da Türkçe Eğitim Anaokulunda Ünivesiteye kadar devam etmektedir. Kosova'da 5 belediye (Prizren, Mamuşa, Priştine, Gilan ve Mitroviça) ve bir köyde (Doburçan) Türkçe eğitim yapılmaktadır. Ayrıca Priştine Üniversitesi ve Prizren Üniversitesinde çeşitli bölümlerde Türkçe eğitim verilemktedir.

Kosova'da Türkçe eğitim oradaki varlığımızın yegane var olma nedenidir. Türkçe eğitimde çalışan öğretmenlerimizin çıkarlarını korumak, öğrencilerimize destek olmak adına 12 Haziran 1994 yılında Kosova Türk Öğretmenler Derneğini kurmuştur. Derneğimizin merkezi Kosova'da buram buram Osmanlı kokan ve Türkçe'nin en yoğun konuşulduğu şehir olan Prizren'dir.

Derneğimizin amacı Eğitimde yaşanan ve hızlı bir şekilde değişim gösteren yeniliklere öğretmenlerimizi adapte etmek ve bunun sonucunda öğrencilerimize sunacağımız eğitimin kalitesini arttırarak onları daha iyi bir geleceğe hazırlamaktır.

Belirlediğimiz hedeflere ulaşmak amacıyla dernek olarak öğretmenlerimize yönelik mesleki gelişim programları düzenlemekteyiz. Derneğimizin temel felsefesi olan "Eğitimin kalitesi Öğretmenlerin kalitesine bağlıdır" düşüncesiyle öğretmenlerimizi eğitimde hızlı bir şekilde yaşanan yeniliklere entegre etmeye çalışıyoruz.

Derneğimizin Türk dünyası coğrafyasında tanıtılması için en büyük katkıyı Türk Eğitim-Sen sunmuştur. Bu bağlamda sizlere sunmuş olduğunuz desteklerden dolayı teşekkür ederiz.

Ancak vurgulamamız gereken en önemli nokta Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin Kosova'ya ve özellikle Türk toplumuna olan desteklerinin devam ettirilmesi gerektiği yönündedir.

Kosova'da faaliyet gösteren Türkiye Cumhuriyeti kurum ve kuruluşları başta T.C Priştine büyükelçiliği, T.C Prizren Başkonsolosluğu, T.C Başbakanlık Türk İşbirliği ve Kalkına Ajansı,

Yunus Emre Enstitüsü, Kosova Türk Taburu Görev Kuvvet Komutanlığı ve sayamadığımız diğer kurum ve kuruluşlara huzurunuzda vermiş oldukları desteklerden dolayı teşekkürü bir borç biliriz.

Türkiye Cumhuriyetine olan bağlılığımızı ve minnet duygularımızı ifade ederken bizleri davet ettiğiniz için sizlere canı gönülden teşekkür ederiz.

ÈλØ

KIRGIZİSTAN CUMHURİYETİ EĞİTİM VE BİLİM ÇALIŞANLARI SENDİKASI GENEL BAŞKANI ASYLBEK TOKTOGULOV'UN KONGREMİZE GÖNDERDİĞİ MESAJ

Дорогие друзья и коллеги!

Примите мои искренние поздравления в связи с проведением международного Конгресса ученых в области образовательных и социальных наук.

Я благодарю руководство профсоюза образования Турции за приглашение и за предоставленную возможность расширить дружеские и партнерские отношения между нашими организациями и обменяться опытом работы.

Я хотел бы поблагодарить лично генерального секретаря турецкого профсоюза образования - Талипа Гейлана, вице-президента Ченгиза Коджакаплана за то, что они собрали участников конгресса вместе на это важное и своевременное мероприятие в одном из прекрасных мест Турции - Анталии А всех участников конгресса, я благодарю за то, что они приехали сюда, чтобы поддержать эту инициативу и принять участие в работе конгресса.

За сравнительно небольшой срок конгресс заслуженно приобрел репутацию авторитетного и представительного международного форума.

70-ой Генеральной ассамблеей ООН были приняты 17 глобальных целей устойчивого развития (ЦУР), утвердившей Повестку дня в области устойчивого развития до 2030 года, которая дала оценку современного состояния образования в мире и ориентировала на решение проблем перехода цивилизации к устойчивому развитию и которая нацелена на выполнение важной роли образования в качестве основной движущей силы достижении других предлагаемых ЦУР. Устойчивое развитие требует изменений в мышлении и способах действия, причём ключевую роль в обеспечении таких изменений играет образование. Образование в интересах устойчивого развития (ОУР) оказывается не только предпосылкой достижения устойчивого будущего, но и приоритетным и опережающим его средством, т.е. переход к УР начинается со становления образования в интересах устойчивого развития и формирования нового глобально-устойчивого сознания.

В связи с этим профсоюзы наших стран сталкиваются с новыми вызовами, которые несет глобализация экономики. Появляются новые формы организации труда, трудовых отношений, новые обязательства. В настоящее время необходимо начать реализацию новой стратегии мирового образовательного процесса, способного ускорить и расширить масштабы движения к «глобальной устойчивости».

Перед правительствами наших стран и перед профсоюзами стоят задачи преодоления бедности, борьбы с безработицей, повышения конкурентоспособности в глобальной

экономике и на рынке труда. Большая роль в этой работе отводится профсоюзам, как массовым представительным организациям работников.

Наши профсоюзы приложат усилия для продвижения общих целей учителей и работников образования на международном уровне, будут лоббировать важные политические решения и выработку обоснованных предложений по изменению и дополнению действующего законодательства стран в области образования , труда, свободы совести и прав работающих.

Стремясь в условиях всемирной глобализации к обеспечению взаимного сотрудничества и с целью повышения престижа профсоюзного движения, мы вместе, как Члены Евразийского международного объединения профсоюзов образования, предпримем необходимые меры по формированию согласованных подходов к осуществлению принципов и идеалов социальной справедливости, демократии и прав человека. Имея в виду концепцию «универсальной социальной справедливости», мы будем поддерживать наши цели и бороться за устойчивое развитие и всеобъемлющие права и обычаи социального обеспечения и принципы достойной работы. Профсоюзное движение активно в борьбе за сохранение и соблюдение прав человека и профсоюзных прав и свобод, за качественное образование, права женщин, академическую свободу, самостоятельность университетов, за главенство закона и правосудие, а также за человеческое достоинство.

ËØÌ

Этот конгресс будет очень важен для вклада ученых из тюркских республик и других стран в обсуждение вопросов турецкого мира в области социальных наук и образования. Я надеюсь, что Международный конгресс в области образовательных и социальных наук внесет свой вклад в развитие науки и сможет выработать политику в направлении единства и солидарности тюркского мира.

Пользуясь случаем, хотел бы пожелать всем гостям и участникам Конгресса интересных дискуссий и полемик. Уверен, что конгресс пройдёт в конструктивном, плодотворном ключе, а его рекомендации и предложения будут воплощены в жизнь.

Желаю вам успехов.

Председатель профсоюза работников

образования и науки Кыргызской Республики Асылбек Токтогулов

AZERBAYCAN TAHSİL İŞÇİLERİ AZAD HEMKARLAR İTTİFAKI GENEL BAŞKAN YARDIMCISI MİRZA CAFERZADE'NİN KONGRE AÇILIŞ KONUŞMASI

Çox hörmətli Talib bəy!

Çox hörmətli və dəyərli elm adamları, xanımlar və cənablar!

İlk növbədə bizi-qardaş Azərbaycanın nümayəndə heyətini Türkiyənin səfalı guşələrindən birində keçirilən bu möhtəşəm konqresə dəvət etdiyinizə görə başda dəyərli və əziz qardaşımız, sendikamızın yaxın dostu və silahdaşı türk Kamu Sen, Türk Eğitim Sen və Avrasiya Təhsil İşçiləri Beynəlxalq Həmkarlar İttifaqları Birliyinin başqanı Talib bəy Geylana və bu sendikadan dəyərli əməkdaşlarının hər birinə sendikamızın başqanı, millət vəkili doktor-professor Səttar Möhbalıyevin və nümayəndə heyətimizin adından təşəkkürümüzü bildirir, konqresə uğurlar arzulayıram.

Çox dəyərli konqres iştirakçıları, əziz qonaqlar!

Artıq üçüncü ildir ki, Türk Eğitim-Senin Genel Merkezi qardaş Türkiyənin dilbər guşələrindən biri olan Kəmərdə Avrasiya Təhsil İşçiləri Beynəlxalq Həmkarlar İttifaqları Birliyi ilə Beynəlxalq Konfrans keçirir. Birinci konfrans Xoca Əhməd Yasəvinin xatirəsinə həsr edilmiş pedaqogika və ictimai fənlər üzrə, ikinci konfrans Uluslararası Türk Dünyası Mühəndislik və Fen Bilimlərinə həsr edilmişdisə, bu konfrans egitim və sosial bilimlərə həsr edilmişdir.

Bu gün Azərbaycan və Türkiyə region üçün çox əhəmiyyətli strateji layihələr həyata keçirir, inkişafın yeni istiqamətlərini müəyyənləşdirirlər.

Bu konfransın əhəmiyyəti ondan ibarətdir ki, böyük Türk dünyasını və türkdilli dövlətlərin elm adamlarının egitim və sosial Bilimlərlə əlaqədar fikirləri dinlənilecək, səslənən fikir və ideyalar dəyərləndiriləcək və yeni tədqiqatların əsası qoyulacaqdır.

Möhtərəm konfrans iştirakçıları!

Türkiyə və Azərbaycan xalqlarını bir-birinə bağlayan qədim tarixi köklər var. Dünən də, bu gün də, gələcəkdə də münasibətlərimizi, onun xarakterini, inkişaf yollarını şərtləndirən əsas amil iki qardaş xalqın eyni soykökə, dilə, dinə, mədəniyyətə mənsub olmasıdır. Əlaqələrimizin, qardaşlığımızın, dostluğumuzun inkişafı üçün əlverişli zəmin var və bu əlaqələrin genişləndirilməsi bu gün də uğurla davam etdirilir.

Türkiyənin güclü olması Azərbaycanın, Azərbaycanın güclü olması isə Türkiyənin marağındadır. Bu mənada həm Azərbaycanda, həm də Türkiyədə əlaqələrimizin və münasibətlərimizin inkişafına daim yüksək diqqət və qayğı göstərilir. Elə buna görə də Azərbaycanın Ümummilli lideri, Heydər Əliyev deyirdi: "Azərbaycan-Türkiyə dostluğu və qardaşlığı əbədidir, sarsılmazdır. Biz çalışacağıq ki, bu dostluğu, qardaşlığı günü-gündən möhkəmlədək və yüksəklərə qaldıraq".

Qardaş Türkiyə qədim dövlətçilik ənənələrinə malikdir. Türk xalqı öz azadlığı, ərazi bütövlüyü, suverenliyi uğrunda mübarizədə ağır sınaqlardan keçərək bugünkü dövlətçiliyini qoruyub saxlamiş, inkişaf etdirmişdir.

Müasir geosiyasi şəraitdə isə Azərbaycanın etibarlı strateji tərəfdaşı olan Türkiyə ilə münasibətlərin möhkəmləndirilib daha da genişləndirilməsi ölkəmizin xarici siyasətinin mühüm tərkib hissəsidir. Hər iki ölkənin dövlət və hökumət başçılarının, eləcə də siyasi, iqtisadi, ticarət, elm, təhsil, mədəniyyət və digər sahələr üzrə aidiyyəti qurumlarının rəhbərlərinin qarşılıqlı səfərləri ikitərəfli əməkdaşlığın inkişafında əhəmiyyətli rol oynamış və bütün sahələrdə əlaqələr uğurla inkişaf edərək ölkələrimiz arasında strateji tərəfdaşlıq münasibətlərinin yüksək səviyyəyə qalxmasına səbəb olmuşdur.

Elə bunun bariz nəticəsidir ki, bu gün qardaş Türkiyəmizin yüzlərlə elm adamı, doktor, professoru Azərbaycan Universitetlərində, Azərbaycanın yüzlərlə elmi işçisi, doktor, professoru Türkiyənin universitetləri və liseylərində, xəstəxanalarında, elmi-tədqiqat müəssisələrində çalışır.

Eyni zamanda yüzlərlə türk öyrəncilər Azərbaycan Universitetlərində, yüzlərlə azərbaycanlı öyrəncilər Trükiyə universitetlərində öz təhsillərini davam etdirirlər.

Müstəqilliyimizin ilk illərində Türkiyə iki qardaş ölkə arasında qarşılıqlı faydalı əməkdaşlıq prinsiplərini əsas tutaraq dövlət quruculuğu yolunda respublikamızın səylərini daim dəstəkləməklə hərtərəfli əlaqələrin inkişafına geniş yardım göstərmişdir.

Azərbaycanın dünya birliyinə inteqrasiyasında, regional təhlükəsizliyin qorunmasında, ümumiyyətlə, ölkəmizin siyasi-iqtisadi və elmi-mədəni maraqlarının reallaşmasında Türkiyə dövləti ilə hərtərəfli əməkdaşlığın genişlənməsinə xüsusi əhəmiyyət verilmişdir. Buna parlaq misal olaraq Bakı-Tbilisi-Ceyhan əsas ixrac boru kəmərinin, Bakı-Tbilisi-Qars dəmir yolunun təntənəli açılışını, eyni zamanda Bakı-Tbilisi-Ərzurum qaz kəmərlərinin çəkilişini, Trans-Anadolu (TANAP) təbii qaz boru xəttinin çəkilişini və bu yaxınlarda "Star" neft emalı zavodunun açılış mərasimini göstərə bilərik ki, bu layihələr iki qardaş dövləti bölgədə söz sahibinə çevirmişdir.

Bütün dövrlərdə Türkiyə-Azərbaycan münasibətləri həm iki ölkə üçün, həm də region üçün çox önəmli rol oynamışdır. Bu gün ölkələrimiz arasında strateji tərəfdaşlıq münasibətləri mövcuddur və bütün sahələrdə əlaqələrimiz uğurla inkişaf edir. Bu səbəbdən Azərbaycanın dövlət başçısı cənab İlham Əliyev bəyan edib ki, bölgədə Türkiyə-Azərbaycan əməkdaşlığı, işbirliyi olmadan heç bir təşəbbüs, heç bir layihə həyata keçirilə bilməz. Bununla yanaşı, Türkiyə və Azərbaycan regional əməkdaşlıq prosesinin fəal və əsas söz sahibi olan iştirakçılarıdır. Hər iki dövlət özünün iqtisadi və enerji imkanlarından, eləcə də geosiyasi mövqeyindən ikitərəfli və regional əməkdaşlığın genişlənməsi istiqamətində səmərəli surətdə istifadə edir. Bu gün bölgənin uzunmüddətli inkişaf strategiyasının müəyyənləşdirilməsində aparıcı rol oynayan və iki ölkə arasındakı münasibətlərin çox vacib elementlərindən olan neft və qaz kəmərləri təkcə regionda deyil, eləcə də bütün dünyada dövlətlərimizin nüfuzunu əhəmiyyətli dərəcədə artırıb. Bu layihələr Azərbaycanın, Türkiyənin, eləcə də digər ölkələrin enerji təhlükəsizliyi üçün böyük təminat verir.

Eyni zamanda, iki dövlət arasında genişlənən əməkdaşlıq və strateji tərəfdaşlıq regionda sabitliyin göstəricisinə çevrilib. Bütün bu uğurların başında isə elm, elmi tərəqqi, yüksək texnoloji biliklər, müasir texnologiyanı yaratmaq və ondan düzgün istifadə etmək durur. Elə ona görə də bu gün keçiriləcək konfransın əhəmiyyəti daha vacibdir. Əlbəttə bu gün iştirakçısı olduğunuz Beynəlxalq konfransın təşkilində və təşəbbüsündə xüsusi rolu və zəhməti olan dəyərli dostumuz və qardaşımız Talib bəy Geylana, onun rəhbərlik etdiyi sendikaların genel mərkəzlərinin əməkdaşlarına və bu konqrelərin işində zəhməti olan dəyərli qardaş və

bacılarımızın hər birinə kəndim və nümayəndə heyətimiz adından bir daha təşəkkürümüzü bildirirəm.

Dəyərli konfrans nümayəndələri! Qeyd etmək istəyirəm ki, toplaşdığımız bu konfrans bir daha türkdilli dövlətlərin nümayəndələrinin elm sahəsində, xüsusən də egitim və sosial elmlər sahəsində əldə etdikləri uğurları bölüşməklə yanaşı bizləri daha da yaxınlaşdıracaq, münasibətlərimizin inkişafına, dostluq və qardaşlığımızın möhkəmlənməsinə, elmimizin inkişafına öz layiqli töhfəsini verəcəkdir.

Bir daha konfransa uğurlar arzulayıram. Qoy uça tanrım böyük türk millətini qorusun!

Diqqətinizə görə təşəkkür edirəm, sağ olun!

Azərbaycan Təhsil İşçiləri

Azad Həmkarlar İttifaqı

Respublika Komitəsinin sədr müavini: ***M.H.Cəfərzadə***

ÈË

MAKEDONYA UFUK DERNEĞİ GENEL BAŞKANI DR. ELVİN HASAN' IN AÇILIŞ KONUŞMASI

Uluslararası Türk Dünyası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Kongremiz in İkincisinde de birlikte olmanın gurur ve mutluluğu yaşamaktayız.

UAESEB ve Türk Eğitim Sen Genel Başkanımız Sayın Talip GEYLAN' Beyi, UAESEB Üye Kuruluş ve Genel Başkanlarını, Değerli Yönetici ve Değerli Üyelerini, Kıymetli Bilim İnsanlarımızı; Eğitimcilerimizi, Kongremizin Yapı Taşı Katılımcılarımızı saygıyla selamlıyorum.

İki yıllık aradan sonra Türk Dünyası'nın farklı bölgelerinden katılım sağlayan, Eğitim ve Sosyal Bilimcilerimizle Antalya da yeniden bir aradayız.

Bizlere Ne Mutlu Ki! Köklü tarihlere sahip, büyük devletler kurmuş bir milletin seçkin parçalarıyız.

Kültür Medeniyetimiz de; eğitim ve öğretimin önemsenmesi; içinde yetiştirdiği birbirinden eşsiz Âlimleri ile devlet yönetimlerinin en önemli unsuru haline gelmiştir. Geçmişten günümüze uzanan bu anlayışla Âlimlerimiz; Her alanda önderlik rolünü üstlenerek, Türk Devlet Yapısını ve Yönetimini güçlendirmişlerdir.

Bu hedeflerle; kültürel birikimlerimizi kıtadan kıtaya taşıyan Değerli Âlimlerimizin ve Büyük Önder Mustafa Kemal Atatürk ün Türk Birliğinin sürdürülebilir olması; kuşaktan kuşağa aktarılan kültür ve dil birliğimizin korunması hepimizin ortak paydasıdır düşüncesindeyim.

Kıymetli Katılımcılar,

Makedonya Devleti Türk Katılımcısı olarak Makedonya Eğitim Bilimlerini temsil etmenin onuru taşıyorum. Makedonya Türkleri'nin eğitimleri hakkında bilgi paylaşımın da bulunmak istiyorum.

Geniş coğrafya ya sahip Osmanlı' nın; Balkan Topraklarındaki Türk Hâkimiyetini yitirmesi ile başlayan süreçte; Balkan Türklerinin toplumsal sorunları da zamanla boy göstermiştir.

Balkan Makedonya Türkleri;

Aradan geçen yüzyıllarda dahi! Türklüğünü, Türk Dilini korumayı ve günümüze taşımayı başarmıştır. Devlet Politikaları, toplumsal tutumlar bile Makedon Türklerini; Türk Dilini kullanma ve eğitimlerini Türkçe tamamlama konusunda vazgeçirememiştir. Evet! Makedonya da Türkçe eğitim dilidir.

Ancak, bu kısıtlamalar; Soydaşlarımızı ciddi sıkıntılarla karşı karşıya da bırakmıştır.

Ufuk Derneği Yöneticileri olarak;

Türkiye Kamu Sen ve Türk Eğitim SEN in Değerli Yöneticilerinin rehberliğinde eğitim çalışmalarımıza katkılar sağladık. Makedonya Devleti'nin Kurumlarında şahsım ve çalışma arkadaşlarımla görev aldık. Soydaşlarımızın eğitim sorunlarının çözülmesi için paylaşımcı ve işbirliğine dayanan mücadelemiz kararlılıkla sürmektedir.

Eğitim İnavasyon Çalışmalarını; en geniş yelpaze ile takip etmeye olağanüstü gayret gösteriyoruz. Soydaşlarımızın, "Türkçe Dili Eğitiminde", yeniliklere uyum sağlaması ve verimli çalışmalar yapabilmesi en temel hedefimizdir. Bu hedefimize katkıda bulunmak isteyen sizleri de her daim işbirliği içinde olmaya davet ediyorum.

Kongremizin Türk Dünyasının Eğitim Anlayışına, üstün katkılar sağlayacağına olan inancımı yineliyor, hayırlı olmasını temenni ediyorum.

Büyük Önder Mustafa Kemal ATATÜRK ün; " Bir Millet irfan ordusuna sahip olmadıkça, muhabere meydanlarında ne kadar parlak zaferler elde ederse etsin, O zaferlerin kalıcı sonuçlar vermesi ancak irfan ordusuna bağlıdır. " sözleri ile hepinizi selamlıyor, saygılar sunuyorum.

Türk Dünyasının Kıymetli Çocuk ve Kıymetli Gençlerinin; eğitim kalitelerinin arttırılması adına yapacağımız nice çalışmalarda görüşmek umuduyla!

ÈËẀ

IRAK TÜRKMEN EĞİTİMCİLER ÖĞRETMEN ÖRGÜTÜ BAŞKAN YARDIMCISI ALİ GÜLBOY'UN KONGRE AÇILIŞ KONUŞMASI

RAHMAN OLAN ALLAHIN ADIYLA

Uluslararası Avrasya eğitim sendikaları birliği,

Kıymetli kamu-sen üyeleri ve yöneticileri,

Değerli hocalarım,

Kıymetli eğitimciler,

Saygıdeğer basın mensupları,

Hepinizi en içten sevgi ve saygıyla selamlıyorum kongremizin hayırlı ve uğurlu olmasını cenabı- haktan niyaz ederim sözlerim başlıyorum hoş geldiniz şeref getirdiniz

Iraktan Türkmenliden aziz Kerkük'ken milli sevdamız ve milli dava arkadaşlarımdan size selam getirdim

Biz ve dava arkadaşlarımız Türkmenlide kırk milyon nüfusun içinde Türk dilini temsil ediyor ve Türklüğe karşı sorumluluklarımızı biliyoruz bu idrakle faaliyetlerimizi gerçekleştiriyoruz Türk tarihinden aldığımız ilhamla ve şanlı ecdadımızın bize miras bıraktığı kutlu bir misyonla yeni nesiller için her alanda daha güçlü, daha mutlu ve daha yaşanılır bir Türk dünyasına katkı yapmak için her türlü sıkıntıya rağmen bu yolda devam ediyoruz' ki bu bizim milli görevimizdir

Bizim Irak Türkmen eğitimciler öğretmenler örgütü 2003 Saddam rejiminden sonra anayasada bize verilen ana dilimizi okuma hakkı verildikten sonra bizim örgütümüz açılmıştır.

Örgütümüz üyelerden müteşekkil bir sivil toplum kuruluşudur

Temel düsturlarımızdan biride" Dilini en çok seven, görevini en iyi yapandır" bu düstura göre eğitim –öğretim alanındaki sivil toplum kuruluşu olarak sorunları tespit etmekle ve çözüm üretmekle meşgulüz

Şimdiye kadar Türkmenlinde 300 civarında okullarımız var bu okullar dada öğrencilerimiz Türk dilini okumaktadırlar

Ama ırak hükümetinin bize hiçbir katkısı yok ister kitaplarımız ister okul malzemelerimiz olsun hepsini kendimiz ve Türkiye'den aldığımız destek sonucunda ihtiyaçlarımızı gideriyoruz şuan bizim tüm öğretmenlerimizin ve okul müdürlerimizin destek kurslarına ihtiyacı var özellikle branş alma konusunda

Bundan önceki kurs ihtiyacımızda sağ olsun kamu-sen yöneticileri bizim müfettişlerimiz ve öğretmenlerimiz için kurslar açmış ve desteklerini bize her daim sürdürmüştür

Umarız bu destek her daim sürer.

Yaşasın Türk dünyası yaşasın Türkiye'miz.

ÈËÈ\Ø

KAZAKİSTAN EĞİTİM VE BİLİM ÇALIŞANLARI SENDİKASI GENEL BAŞKANI MAİRA AMATEYEVA'NIN KONGRE AÇILIŞ KONUŞMASI

**Қазақстандық салалық білім
және ғылым қызметкерлері кәсіподағының
төрайымы Майра Тұрғанқызы Амантаеваның
алғысөзі**

Қазақстан Егемендігін алғалы өзінің әлем елдерімен ынтымақтастықта, яғни сыртқы саясатын салиқалы түрде дамытып, ашық бейбітшілікті сүйетін мемлекет екенін дүниежүзі елдеріне паш етіп отыр. Оған елімізде бейбітшілік пен келісімге ұмтылған көптеген келіссөздер мен әлемдік шаралардың Астана төрінде өтіп жатқандары айғақ. Қазір Қазақстан экономикасы мен мәдениеті дамыған елдермен терезесі тең мемлекет екенін дәлелдеп отыр.

Қазақстан Тәуелсіздік Декларациясын жариялағаннан соң бас-аяғы бір сағаттың ішінде бірінші болып Қазақстанның Тәуелсіз мемлекет екенін мойындаған Түрік мемлекеті болды. Себебі, бұл екі мемлекет өзара жақын туыс: діні мен тілі бір, мәдени құндылықтары ортақ мемлекеттер. Міне, содан бері, егемен елдің көркеюіне түрік халқы да атсалысып келеді.

ÈÈØ

Еліміздің сан алуан саласында түрік елінен келген құрылысшылар, бизнес өкілдері, оқытушылар мен сан алуан мамандықтың иелері елімізде қызмет атқаруда. Қ.А.Йасауи атындағы Қазақ-Түрік халықаралық университетінде қаншама мамандар оқып білім алуда. Сол секілді Қазақстанның көптеген студент жастары мен қызметкерлері Түркияда еңбек етіп, білім алуда. Мұның бәрі Еліміздің Тұңғыш Президенті Н.Ә.Назарбаевтың салиқалы саясаты мен екі елдің халықтары арасындағы ұмтылыс.

Осындай ұмтылысты Қазақстандық салалық білім және ғылым қызметкерлерінің кәсіподағы да өздерінің әріптестері Түрік білім және ғылым қызметкерлері «Egitim Sen» кәсіподақтарымен өзара ынтымақтастық байланыста болуының айғағы.

Осыдан он шақты жыл бұрын Қазақ, Қырғыз, Әзірбайжан, Түрік мемлекеттерінің білім қызметкерлері кәсіподағының басшылары өзара келісіп, неге бізге өзімізге бір ортақ ұйым құрмасқа деген оймен Еуразиялық білім қызметкерлерінің халықаралық кәсіподақ ұйымын құрып, оны заңды түрде тіркеуден өткізіп, құжаттарын қолымызға алғалы талай біріккен мемлекетаралық кәсіподақ шараларын өткіздік. Сол кезде біздер тек төрт мемлекет болсақ, қазір санымыз сегізге жетті.

Біздің қатарымызға Косово, Кипр, Македония, Иран сеияқты мемл екеттердің білім кәсіподағы да мүше болып кірді.

Қазір біздің кәсіподақ ұйымы мен Түрік кәсіподақтарының байланысы күннен күнге көркеюде. Екі елдің кәсіподақ басшылары, облыстық, қалалық, аудандық деңгейдегі көшбасшыларымен делегациялар алмасып, өз тәжірибелерімен бөлісті. Түрік делегациясы Астана, Алматы, Түркістан қалаларында болып, киелі Түркістанда көптеген тарихи жерлермен танысып қайтты.

Сол секілді біздің елдің де білім саласының делегациясы көне түрік тарихымен, кәсіподақ қозғалысы және білім жүйелері жұмыстарымен танысты.

Көптеген екі жақты мәселелер талқыланды. Аталған екі мемлекеттердің кәсіподақтары ынтымақтастығына Түрік мемлекетінің білім кәсіподағы көшбасшысы Исмаил Конджук басқарған ұжымның атқарған еңбектері ерекше. Қазір оны осы ұжыммен әрі қарай жүйелі түрде жалғастырып отырған Талип Гейлан сияқты азаматтарды атамай кетуге болмайды. Тек соңғы жылдың ішінде желтоқсан айының бірінші жартысында ғылыми-практикалық конференциялар мен симпозиумдардың өтуі соның куәсі. Оған түркі тілдес мемлекеттермен бірге басқа да әлемнің көптеген ғалым-делегацияларының қатысып, ортақ тақырыпта көптеген ғылыми баяндамалар жасалып, жинақ болып басылып таратылуда. Міне, биыл да сол шара әрі қарай жалғасын табуда.

ÊÊØÌ

Түрік елінің қоғамдық ұйымының тек қана ұстаздардың, яғни білім саласы қызметкерлерінің құқығын қорғаумен ғана шектелмей, еліне, өз Отанына сүйіспеншіліктің асқақ рухы бар азаматтар екенін көрсетуде.

Бұл өткізіліп отырған кезекті ғылыми-практикалық конференцияға да біздің елдің ғалымдары мен қоғам қайраткерлері қатысып, өз пікірлерін ортаға салмақшы.

2. ULUSLARARASI TÜRK DÜNYASI EĞİTİM BİLİMLERİ VE SOSYAL BİLİMLER KONGRESİ SONUÇ BİLDİRİSİ

Türk Eğitim-Sen ve Uluslararası Avrasya Eğitim Sendikaları Birliği tarafından düzenlenen 2. Uluslararası Türk Dünyası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Kongresi, dünyanın değişik coğrafyalarından gelen bilim adamlarının katılımıyla Antalya'da toplanmıştır. Bu organizasyon, Türk Dünyası'ndaki gelişmelere çok yönlü yeni bakış açıları getiren çalışmaların sunulduğu, üretilen bilgilerin tanınmasını sağlayan bir işlev ifa etmiştir. Ayrıca Türk Dünyası'nın muhtelif coğrafyalarına ve boylarına mensup bilim adamları arasında yeni işbirliği imkânları sunması bakımından da ciddi bir kazanıma hizmet etmiştir.

Kongrede, eğitim bilimlerine ve sosyal bilimlere ait alt disiplinlerde bildiriler sunulmuş ve tartışmalar gerçekleştirilmiştir. Birçok yeni mesele gündeme getirilmiş, tespitler yapılmış ve çözüm teklifleri geliştirilmiştir. Stratejik bilgi üretiminin hayatî öneme sahip olduğu bu yüzyılda, Türk kültürünün zaman ve mekân genişliğinin stratejik sonuçlara yol açabileceği, bir kez daha anlaşılmıştır. Öte yandan akademik düzeyde üretilen bilgilerin bir sivil toplum kuruluşu eliyle bilim dünyasına aktarılması ve bunun da geleneksel bir tavır hâlini almaya başlaması, takdir edilmesi gereken bir husus olarak dikkat çekmiştir.

Bilindiği üzere küreselleşme olgusu, pek çok sorunu da beraberinde getirmektedir. Bu çerçevede millî kültürlerin de bu etkinin dışında kalmadığı açıktır. Sibirya'dan Avrupa'ya, Kuzey Buz Denizi'nden Güney Türkistan'a kadar oldukça geniş bir coğrafî alanı yayılmış olan Türk kültür sahası da çeşitli boyutlarıyla birlikte aynı olumsuzluklarla karşı karşıyadır. Bu kongreyle Türk kültür değerlerinin korunmasına ve geliştirilmesi yönünde bir adım atıldığı gibi Türk kültürünün kadim dönemden itibaren insanlık için de faydalı bir boyuta hizmet ettiği gerçeği, bir kez daha perçinlenmiştir.

2. Uluslararası Türk Dünyası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Kongresi, aşağıda belirtilen hususlar çerçevesinde alınan kararların Türk Dünyası'na ve bütün insanlığa hizmet bakımından önem taşıdığının altını çizmiştir:

1- Asırlar boyunca varlığını koruyan kadim Türk kültürü, bütün unsurlarıyla korunmalı ve gerek kendi doğal mecrası içinde gerekse içinde bulunduğumuz çağın gerekleri çerçevesinde

geliştirilmelidir. Bu bağlamda, Türk kültür coğrafyasının her bölgesinde özellikle de bağımsız Türk devletlerinde, gereken hassasiyet resmî düzeyde ve bütün zeminlerde gösterilmelidir.

2- Türk kültürünün korunmasında ve geliştirilmesinde yerel, bölgesel ve millî gayretlerin yanı sıra uluslararası toplum nezdinde de gereken çaba gösterilmelidir. Bu çerçevede, Türk Dünyası'nın ortak bir unsuru olarak Türklüğün belleğinde canlılığını koruyan Dede Korkut'un, UNESCO Dünya Somut Olmayan Kültürel Mirası Temsil Listesi'ne girmesi oldukça önemlidir. Türk kültürünün diğer sözlü kültür varlıkları da kayda alınmalı, uluslararası toplum zemininde gereken çalışmalar yapılmalıdır.

3- Türk Dünyası'nın birliği yolunda atılacak her zemindeki adımların temelinde, iletişim dili yer almaktadır. Yazı dili birliği, ortak alfabe ve ortak imla, vb. konularda bugüne kadar yapılan çalışmalar derinleştirilmeli ve artık bir sonuca kavuşturulmalıdır.

4- Bağımsız Türk devletlerinin her seviyedeki eğitim-öğretim müfredatlarında, ortak ders kitaplarının okutulması hayatî önem taşımaktadır. Ortak ders kitaplarıyla ilgili yaşanan ümit verici gelişmeler bir an önce tamamlanmalı ve uygulamaya geçirilmelidir. Ayrıca ortak ders kitaplarının özerk devlet niteliği taşıyan Türk yurtlarında da okutulması için gereken resmî çalışmalar yapılmalıdır.

5- Türk Dünyası'nda eğitim-öğretim alanındaki değişim programları, etkinleştirilmelidir. Bilim adamı, öğretmen ve öğrenci değişim programları daha verimli hâle getirilmelidir. Özellikle Kazakistan'da kurulmuş olan Uluslararası Türk Akademisi, resmî bir politika olarak daha cazip kılınmalıdır.

6- Bağımsız Türk devletleri başta olmak üzere bütün Türk Dünyası'nda, "Dilde, Fikirde, İşte Birlik" ilkesine uygun olarak sosyal, ekonomik, siyasal, kültürel, vb. alanlarda faaliyet gösteren sivil toplum kuruluşları desteklenmelidir. Bu kuruluşlar içinde, "Türk Dünyası eksenli ve gençlik odaklı" çalışmalar yürütenler, özellikle teşvik edilmelidir.

7- Türk Dili Konuşan Ülkeler İşbirliği Konseyi (Türk Keneşi)'nin kurucu belgesinde belirtilen amaçlar ve işbirliği alanları, üye devletlerin resmî dış politikası hâline getirilmelidir. Mevcut üyelerinin yanına Özbekistan ve Türkmenistan, bir an önce katılmalı; Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti ise en azından, Türk Keneşi üyelerinin de üyesi olduğu İslam İşbirliği Teşkilatı'ndaki gibi "gözlemci" statüsü kazanmalıdır.

8- Yeryüzünün muhtelif coğrafyalarında insan hakları ihlâllerine maruz kalan soydaşlarımızla ilgili resmî düzeyde girişimlerde bulunulmalıdır. Özellikle Doğu Türkistan, Ahıska, Kırım, Karabağ, Irak ve Suriye başta olmak üzere Dünya'nın her bölgesinde yaşanan drama kayıtsız kalınmamalıdır. Temel insan hakları ihlâlleri karşısında, uluslararası hukukun imkân tanıdığı bütün siyasî girişimler, eksiksiz olarak yerine getirilmeli; bu hususlar, uluslararası yargı organlarına taşınmalıdır. Bu çerçevede Türkiye Cumhuriyeti Devleti başta olmak üzere bütün Türk Cumhuriyetleri, gereken teknik desteği sağlamalıdır.

9- Türk yurtlarının gündeminde yer alan güncel meselelerle ilgili resmî düzeyde ve sivil toplum kuruluşları nezdinde, etkin bir dayanışma sağlanmalı ve işbirliği gerçekleştirilmelidir. Bu çerçevede Türk Eğitim-Sen'in bizatihi takipçisi ve tarafı olduğu, yargıya intikal etmiş olan "Andımız konusu"nda gereken duyarlılık sergilenmelidir. "Türk adı"nın geçtiği her metin gibi tarihî öneme sahip olan "Andımız"ın yeniden okutulması yönünde Türk kamuoyu, meşru bütün yollarla harekete geçirilmelidir.

2. Uluslararası Türk Dünyası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Kongresi katılımcıları, yukarıdaki hususların uluslararası topluma duyurulmasına, oybirliğiyle karar vermişlerdir.

2. Uluslararası Türk Dünyası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Kongresi Katılımcıları Adına Prof.Dr. ÇİĞDEM ŞAHİN BAŞFIRINCI Tarafından Okunmuştur.

TOPLUMSAL DEĞİŞME VE KÜLTÜREL DÖNÜŞME: VAN ÜZERİNE ANTROPOLOJİK DEĞERLENDİRMELER

TRANSFORMATİON: ANTHROPOLOGİCAL ASSESSMENTS ABOUT VANSOCİAL CHANGE AND CULT

M. Fuat LEVENDOĞLU[♣]

Özet: Değişme ve dönüşme olgularının, toplumsal ve kültürel hayata düzenlemeler, yenilikler ve farklılıklar getirmesinin yanında toplumsal sorunlara da yol açması muhakkaktır. Hedefteki toplumun değişmeye yatkın olup-olmaması, söz konusu sonuçların farklı şekillerde tezahür etmesine yol açar. Değişmenin tarafında saf tutanlar ve karşısında cephe alanlar, aynı toplumun üyeleri arasında söz konusu ise –dozu ne kadar olursa olsun- toplumsal çatışmaya neden olur. Değişmenin hızı ve yönü de toplumun bu karmaşık özelliğine göre şekillenir. Yine değişmeden mütevelli sorunlar da toplumsal yapıya göre çeşitlilik arz eder. Toplumun bilgi, tutum, davranış, inanç ve ideolojik yapısı da, kültürel değişmelerin istikametini belirler.

Değişme, toplumsal dinamikleri olumlu ya da olumsuz şekillerde yönlendireceği gibi nötr durumların yaşanması da ihtimal dâhilindedir. Mütemadiyen devam eden değişim süreçleri veya değişim olgusunun enstrümanları karşısında, kendilerine özgü düşünsel dünyalarına bağlı olarak geliştirdikleri aidiyet duygusu sahibi toplumsal grupların tepkisiz kalmalarını, söz konusu ihtimale dâhil edebiliriz. Değişmeye karşı farklı tavırlar sergileyen toplumsal grupların, üç farklı durum geliştirdikleri sonucuna varmaktayız: 1.Değişime gönüllü uymak, 2.Değişime karşı çıkmak, 3.Değişime tepkisiz kalmak. Ancak bir farklı durum da vardır ki, onu da gözden kaçırmamak gerekir: Değişime karşı olup, fiiliyatta tepkisiz kalarak, değişimi onaylayan çoğunluğun tepkisinden sakınmak.

Değişimin beklenenden hızlı yaşandığı toplumlarda ve değişime karşı duran toplumlarda; değişim sonrası süreçte yaşanan sorunların çeşitliliği de dikkat çekmektedir. Değişme sonucu ortaya çıkan toplumsal ve kültürel karmaşaya bakarak, bu durumu tahlil edebiliriz. Bireysel ve toplumsal yıpranmaları, ideolojik kamplaşmaları, kimlik bunalımlarını, ötekileştirme/ötekileşme çabalarını, töre cinayetlerini, bu sorunlardan sayabiliriz.

Anahtar Kelimeler: Toplum, kültür, değişme, dönüşme.

Abstract: It is a fact that changing and transforming phenomena lead to social problems besides bringing regulations, innovations and differences to social and cultural life. Whether the target population is prone to change or not it may leads to emerge the point in question in different ways. Those who are support the changing and the side against it leads to social conflict even when it comes to among the same society's member.(- no matter how much -).The speed and direction of change are shaped according to this complicated feature of society. Also the problems due to changing vary according to social structure. The knowledge, attitude, behavior, belief and ideological structure of the society also determine the direction of cultural changes.

♣ Araştırma Görevlisi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Antropoloji Bölümü, fuatlevendoglu@gmail.com

Changing, can direct social dynamics in a positive or negative way, as well as neutral situations are likely to be happened. We can include to the possibility in question the unresponsive social groups that have a sense of belonging that they have developed in depending on their own peculiar intellectual worlds, in the face of continuous change processes or instruments of change phenomenon. We conclude that social groups exhibiting different attitudes towards changing, have developed three different situations.1. Voluntary change 2. Resisting to change 3. Unresponsive to change. However, there is a different situation that should not be overlooked. Those who against to the change and remain unresponsive to the fact that they avoid the reaction of the majority approve the change. Variety of problems in the post-change process are also noteworthy in societies where change is faster than expected and in societies opposing change. We can analyze this situation by looking at the social and cultural confusion that arises as a result of change. These problems include individual and social attrition, ideological campaigning, identity crises, marginalization / otherization efforts and honor killings.

Key Words: Society, culture, change, transformation.

Giriş

Zamanın değiştiremediği, zamanla değişmeyen hiçbir şeye tanık olmadık daha. İnsan ve insan topluluklarına özgü, yazılı, sözlü, görsel, düşünsel, tüm kültürel ürünlerin değişimlerine tanıklık ettiğimiz veya bilebildiğimiz süreçte, değişime dair fikirlerimiz nasıl olursa olsun, sosyal hayatın sürekli bir değişim içinde olduğunu inkâr edemeyiz. Olsa olsa, değişimi yönlendiren faktörleri, değişimin yönünü ve niteliklerini tartışabiliriz.

Mutlaka ve mutlaka, değişmeden bahsettiğimiz, değişmeye atıf yaptığımız konuşmalarımızda ve yazdıklarımızda, değişmeye temas eden cümlelerimizin öznesi, "zaman"ın müdahalesiyle "insan"dır, "toplum"dur. Toplumsal ortamlarda karşılıklı diyaloglarda rastladığımız, özellikle telkinsel tonda vurgu yapılan, değişmeye yönelik sözlere veya mesajlara tanık olmaktayız. Aslında bireysel anlamda başlayan ve yaygınlaşan bu diyalogların temelini, toplumsal ve kültürel değişme safhaları oluşturur. Değişimin yanında olan, karşısında olan, abartarak nimetlerini sayan, korkutarak zararlarını dillendiren ve hatta değişime tepkisiz kalanlar bile, az ya da çok değişime temas eder, değişimden nasibini alır. Bütün bu değişimin yaşandığı merhalelerin ilerleyişinde, muhtemel sancılı "*dönüşüm*" ortamının sahne alacağı toplumsal ve kültürel zeminlerde, ister-istemez bireysel veya toplumsal kamplaşmalar yaşanır. Çünkü değişme ve dönüşme süreçleri, herkesi aynı derecede ve aynı yönde etkilemez. Dolayısıyla, değişim ve dönüşüm süreçleri sarsıntılı ve çetin geçer. Ve hatta değişim süreçlerindeki toplumsal zıtlaşmalar, farklı ideolojik yapılanmalara ortam hazırlayan hüviyettedir.

Toplumsal-kültürel değişme ve dönüşmenin, bütün toplumlar ve kültürler için zamana bağlı düzensiz bir izleğe sahip olması, aşikâr ve sıradan bir sosyal vasıftır. Buna göre toplumsal anlamda; tamamıyla planlı, düzenli, kurallı ve teamüllere uyan değişimlerden söz etmek neredeyse imkânsızdır. Teknolojik ilerlemeler ve düşünsel hayattaki yeni akımlar; değişen-dönüşen dünyada sadece bireysel, toplumsal ve kültürel hayatı etkilemekle kalmayıp, aynı zamanda toplumsal dinamiklerin etkisiyle kentleri ve kentsel yaşantıları da kapsayan bir dolu görsel hayat parçacığını da etkisi altına alıyor. Bu geniş yelpazeli etki gücüne sahip değişim-dönüşümün yanında; kimi zaman beklentiler istikametinde gerçekleşen "*toplumsal değişme*", kimi zaman ise düzensiz, kontrolsüz, dengesiz, gelişigüzel ve beklentileri karşılamayan bir yol çizer kendine. Sorunlarla, sancılarla gelen/gelişen değişimin, zaman içinde sosyal yaşamın farklı evrelerinde ciddi çalkantılara sebebiyet vermesi de olasıdır.

Bu güzergâhta farklı tonlarda gerçekleşen değişim olaylarına bir katkı da siyasal antropoloji alanına dâhil edebileceğimiz ve "*toplumsal ve kültürel hayatın politize oluşu*" diye adlandırabileceğimiz sosyal gerçeklik sunar. Yine değişme olgusunda olduğu gibi,

politizasyon mefhumunda da çoğu zaman çeşitli düzensizlikler, dengesizlikler ve gelişigüzellikler meydana gelebilir. Devam eden sosyal hayatta, varlığını hissettiğimiz –en yalın şekilde söyleyecek olursak- toplumsal ve kültürel kıpırdanmalar, sosyal bir varlık olan insanı, bir şekilde tepki vermeye zorlar. Bireyler, zaman faktörünü de göz önünde bulunduracak bir şekilde toplumsal gelişmelere ve değişmelere göre olguları, birçok açıdan olabileceği gibi siyasal bakış mantığı ile de değerlendirerek, politik nitelikte tepkiler verir.

Burada bizi özellikle ilgilendiren; toplulukların ve topluluk üyesi bireylerin aşırı, hırçın, dengesiz düzeylerde verdikleri politik nitelikteki tepkileridir. Bu toplumsal hareketlerin adını ve mahiyetini nasıl tasavvur edersek edelim, söz konusu hareketlerin ve organizasyonların çalışılması adına, birbiri ile bu konuda çakışan bazı sosyal disiplinlerin uğraş alanlarına da rahatlıkla konumlayabiliriz.

Toplumsal ve kültürel değişmenin yaşandığı durumlarda; sadece insanların, toplumların ve kültürlerin dönüşümlerine yüzeysel bakmak aldatıcı olur. Derinlemesine baktığımızda; değişenin ve dönüşenin sadece toplumların değil, aynı zamanda "*toplumsal hafıza*"nın da olduğunu idrak ederiz. Toplumsal yaşamda değişen-dönüşen her bir olgu, aynı zamanda toplumun belleğindeki bilgileri de etkiler. Ve hatta altüst eder. Zamanın akışında ve kuşaklar boyunca insanların yaşam sürecinde, meydana gelen kültürel değişmeler yoluyla, toplumsal hafıza eski-yeni ikilemini yaşar. Kolektif düşünce ve davranışı geleneksel bakımdan temsil eden toplumsal hafızaya, değişim, dönüşüm, yenilik veya eskiye dönüş gibi faktörlerin müdahalesi sonucu, sosyal karmaşalar ve belirsizlikler ortaya çıkar. Yaşanan ve deneyimlenen hayatın kültürel birikimini taşıyan toplumsal bellek, zamanla ortaya çıkan farklılıklarla birlikte girift bir yapı sergiler. Akabinde ortaya çıkan karmaşık yapı, toplumsal algı tarafından sorgulanan ve tartışılan bir hâle gelir.

Toplumsal hafızayı anlamak için *sözlü kültür* veya *sözlü tarih* alanlarından da destek bilgilere ihtiyacımız vardır. Sözlü kültür veya sözlü tarih kavramlarının soyut çağrışımlarının ötesinde, insanların sözel dünyalarındaki sosyal ve kültürel üretimlerinin anlamlandırılması yönündeki önemine değer vermeliyiz. Nitekim çeşitli toplumsal faaliyet veya ritüellerde, sözlü kültürün varlığına şahit olmaktayız.

Toplumsal ve kültürel değişmeye/dönüşmeye bağlı olarak, Van ili örneğinde 1990-2018 yılları arasındaki dönemi kapsayan bu çalışmada, başta sosyal ve kültürel dinamikler olmak üzere, değişmeye-dönüşmeye sebep teşkil eden birçok toplumsal etkeni gözden geçirerek, araştırma konusuna bağlı olan sorunsal, sosyal sorumluluk bilinci ve bilimsel merakla ifade edilmeye çalışılmıştır.

1990 Öncesi ve Sonrası Kentteki Yapısal-Mekânsal Farklılıklar

Anadolu'nun çeşitli şehirlerini gözlemlediğimizde, sistemli-planlı veya doğal mecrasında oluşan-gelişen ana meydanların ve arterlerin varlıklarına tanıklık ederiz. Bu meydan ve ana arterlere açılan cadde ve sokaklar da güzergâh açısından ana mekânları destekleyen bir düzen oluşturur. Mekânlar ve mekânların yapısal özellikleri de şehrin ve şehirde yaşayanların kimliksel özelliklerine uyumlu vasıflar taşır.

1918 öncesi Van şehir merkezini incelediğimizde (özellikle eski şehirdeki arkeolojik çalışmalarda elde edilen verileri dikkate alarak); Cumhuriyet Dönemi sonrasında ve diğer Anadolu şehirlerinde olduğu gibi, ana arter olarak yorumlayabileceğimiz ve zemini dönemin şartlarına göre paket taşlardan oluşan bir ana caddeye rastlamaktayız. Şehrin sokakları da kıvrımlı halleriyle, üzerinde ticarethanelerin olduğu yine bu ana caddeye açılmaktadır. Eski şehrin yüzeyine ve kalıntılarına etno-arkeolojik açıdan baktığımızda; farklı etnik grupları veya farklı dine mensup toplulukları barındıran şehrin, bulunduğu coğrafyanın şartlarına göre oluştuğunu veya tasarlandığını anlamaktayız. Aksine, şehirde yaşayan etnik gruplara özel bir estetik anlayış veya mimari tarz, belirleyici unsur olarak görünmemektedir (cami ve kiliseler

hariç). Bununla beraber şehirdeki Ermeniler'in zanaat yönünden maharetli ve ustalık isteyen üretimlere imza attıklarını da bilmekteyiz.

1918 sonrası ve özellikle Cumhuriyet Dönemi'yle birlikte Van, bugünkü Cumhuriyet Caddesi civarında yapılaşmaya ve gelişmeye başlamıştır. İdari ve ticari yapılar başta olmak üzere, Cumhuriyet Caddesi ve Beşyol mevki (Ferit Melen Meydanı) merkez alınarak inşa edilmiştir. Bugün, bu planlama ve inşa şekli hâlen yürürlüktedir. Zamanla Cumhuriyet Caddesi'ni iki ucundan kesen İskele ve Maraş caddeleri de şehrin diğer önemli iki caddesi hâline gelmiştir. Dolayısıyla bu üç cadde günümüzde de şehrin diğer caddelerine nispeten daha gelişmiş ve işlek durumdadır. 1980-1990 sonrası yerel idarelerce birçok alternatif caddenin trafiğe açılmasına rağmen, söz konusu bu üç caddenin diğerlerine göre işlek ve değerli yapısı hâlen devam etmektedir.

Van ilinin, çevresindeki diğer Doğu Anadolu Bölgesi illerine göre merkezi özelliği ve coğrafik yapı uygunluğu açısından bir yerleşim bölgesi olmasıyla paralel olarak gelişmişlik düzeyi de etkilenmiştir. 1943 yılında Türkiye'nin ilk sivil havaalanlarından biri olarak hizmete giren Van Havaalanı, yörenin ulaşımına, turizmine ve ekonomisine de büyük katkı sağlamıştır. Yine 1950'lerden itibaren devletin kamu kuruluşlarının (Karayolları, Devlet Su İşleri, Köy Hizmetleri gibi) bölge müdürlüklerinin ilde kurulmasıyla birlikte istihdam sağlanarak yörenin ekonomik kalkınması teşvik edilmiştir. Ayrıca Türkiye ile İran arasındaki Van-Kapıköy sınır kapısı sayesinde, sınır ticareti yoluyla hem il hem de ülke ekonomisine fayda sağlanmaktadır. İran ve Türkiye arasındaki sınır kapısındaki resmi ticaretin dışında, illegal yöntemlerle bazı vatandaşların iştigal ettiği *kaçakçılık faaliyetleri* de geçmişten bugüne sürüp gitmektedir.

Son yıllarda İranlı turistlerin rağbet ettiği Van iline, başlangıçta İran'ın resmi 21 Mart *Nevruz Bayramı* (Mart ayı boyunca) nedeniyle seyahatler düzenlenirken, bugün artık yılın 12 ayına yayılan alış-veriş, eğlence ve turistik geziler kapsamında organizasyonlar gerçekleştiriliyor. Van'ın ve Türkiye'nin ekonomisine katkı sağlayan bu turistik organizasyonlar sayesinde, çeşitli sektörel alanlarda da gelişmeler kaydedilmiştir. Özellikle son yıllarda, İranlı turistlerin yoğun olarak Van'a akın etmelerini fırsat bilen yerel ve ulusal yatırımcılar; büyük alış-veriş merkezleri, apart oteller, eğlence merkezleri, Farsça müzik yapan mekânlar ve çeşitli turistik organizasyonlara yönelmişlerdir. Bu konuda şehirdeki ticari işletmelerin Farsça afiş ve levhaları da dikkat çekmektedir.

1990 öncesi kent nüfusu, 1990 sonrasına göre yoğun olmadığından dolayı, şehirdeki yapılaşma da normal seyrinde devam etmiş. Ancak 1990 sonrası civar yerleşim birimlerinden şehir merkezine doğru başlayan göçle beraber, şehirdeki özellikle konut inşaatı sektöründe büyük bir hareketlenme başlamıştır. Özellikle 2011 yılının sonunda yaşanan büyük deprem öncesi, şehirde hummalı bir şekilde süren konut inşaatları, depremden itibaren yaklaşık beş yıla yakın bir süre durma noktasına gelmiştir. 2015-2016 yılları itibariyle imar programlarının aktif edilmesinden sonra, konut inşaatı sektörü ve şehirdeki yapılaşma tekrar ivme kazanarak hâlen devam etmektedir. Artan nüfus ve kentsel yapılaşma, beraberinde birçok toplumsal, kültürel ve mekânsal sorunu da ortaya çıkarmıştır. Toplumsal talep ve inşaat sektörünün de canlandığı bu dönemde, toplu konut inşası hızla ilerleme kaydetmiş, şehrin imar planında yer alan cadde ve sokaklar da dönemin belediyelerince açılmaya başlanmıştır.

Yerel kentleşme politikaları sahasında, zamanın ve teknolojik ilerlemelerin getirdiği yeniliklerle beraber, her ne kadar şehrin hızlı büyümesi ve yapılaşması sağlanmış olsa dâhi, şehrin doğal dokusu ve alışılmış mimari estetiği de bozulmaya başlamıştır. Cadde ve sokakların özgün görünümleri korunamamış, yeni açılan alternatif yolların ucube görüntüleri, şehirde yaşayanların tepkilerine hedef olmuştur.

Artan nüfus ve hızlı kentleşmenin neden olduğu kültürel ve görsel kayıp diyebileceğimiz otantik varlıklardan biri, yörede uzun yıllar insanlara hizmet etmiş

kehrizler'dir. 1990 öncesi Van şehrinin sokaklarında, içme suyu ihtiyacını karşılayan "*kehriz ayakları*" (yeraltı su kanallarının şehirdeki çıkış noktaları) bulunmaktaymış. Van şehir merkezinde, tarihi geçmişi Urartular'a kadar vardığı bilinen yeraltı su kanalları (kerhizler), tüm olumsuz kentleşme politikalarına rağmen, varlığını 1990'lara kadar korumuş. Ancak dünyanın bazı coğrafyalarında da varlığını bildiğimiz bu yeraltı su kanalları, Van şehrinde son 30 yıldan bu yana varlığını kaybetmiştir. Bilinçsiz yerel politikaların, duyarsız çevre anlayışlarının ve estetikten yoksun yapılaşmaların bir sonucu olarak, *kehrizler*in yok olması (eskilerin tabiriyle "*kurutulması*"), düzensiz kentleşmenin geldiği nokta itibariyle doğal bir kayıptır. Genç nesil ve şehre göç ile sonradan yerleşenler için fazla bir anlam ifade etmeyebilen *kehrizler*, bulundukları ve yararlanıldıkları dönemleri yaşayanlar/hatırlayanlar için çok değerli su kaynaklarıymış. Şehrin su şebekesinin yetersiz ve fazla aktif olmadığı yıllarda, şehirde yaşayanlarca hem önem verilmesi hem de yoğun bir şekilde tercih edilmesi, hâlen anlatıla-gelmektedir.

Kehrizleri yöre insanı için değerli kılan en önemli unsur; şehrin sırtını yasladığı, kış aylarında yoğun kar yağışı alan Erek Dağı'nın soğuk ve bir o kadar yumuşak suyunu taşımasıdır. Bu su, şehirdekiler için o kadar değerlidir ki, insanlar hem bu suyu hem de suyun şehirdeki geçiş istasyonu konumundaki noktaları isimlendirmişler. Su'ya, ilk çıktığı kaynak noktasından (Erek Dağı) itibaren "*zernebat*", şehirdeki tedarik edildiği noktalara ise farklı isimler (Sofu Kehrizi, Çavuşbaşı Kehrizi, Vakıf Kehrizi, Kör Kehriz, Çalık Kehrizi vs.) vermişler. Bugün hâlen şehirdekilerce değerli ve lezzetli olarak kabul gören "*Zernebat*" suyu, kaynağından ve civar köylerdeki çıkış noktalarından tedarik edilip içilmektedir.

Bu arada yeraltı su kanalları gibi, 1980'li yıllara kadar varlığını ve işlerliğini devam ettiren yerüstü su kanalları da 1990'lı yıllara gelindiğinde, yine yeni(!) şehircilik anlayışı ile birlikte insan eliyle ortadan kaldırılmıştır. Hem bağ-bahçe sulamasında kullanılan, hem de şehrin sokak ve caddelerine canlılıkla beraber estetik bir doğallık katan bu kanalları görmek artık imkânsız. Şehirdeki yerüstü su kanallarının en çok bilineni ve en eskisi, yine Urartu Dönemi eseri olan yaklaşık 3000 yıllık *Şamran Kanalı*'dır. Bağ-bahçe sulama amaçlı yapılmış olan kanal, Gürpınar ilçesinden başlayıp Van'a kadar uzanmaktadır. Bugün hâlen varlığını devam ettirip sulama kanalı olarak kullanılmaktadır.

Kent Kültürüne Dair Değişim ve Dönüşümler

Kültüre dair değişim ve dönüşüm dediğimizde, ilk akla gelen; kültürel öğretiler veya gelenek-göreneklerin yapısal ve işlevsel farklılıklarıdır. Zamanla değişen, bazı öğelerinin yok olduğu, bazılarının ise değişerek devam ettiği, bazen de yeni bir durumun eski kültürel yapıya eklemlendiğini söylemek mümkün. Kültürel alış-verişler ve zamansal gelişmelerle, kültür hallerinin değişmesi ve dönüşmesi sonucu, yeni toplumsal görüntüler ortaya çıkmaktadır.

Yöredeki kültürel değişim ve dönüşümlerden en çok göze çarpan alan beslenme şekli ve besinlerin muhteviyatıdır. Son yıllarda Van ile ilgili yöresel kültür ve gastronomi alanına dâhil olan bir konu Türkiye gündeminde yer almaktadır: *Van Kahvaltısı*. Adından da anlaşılacağı üzere; Van'a özgü ve yöresel tatlardan oluşan bir lezzet sofrası. Ülkemizde, yöresel tatların adlarını duyurduğu özel bölgeler gibi, Van iline özgü çeşitli tatlardan oluşan kahvaltılık ürünler de bir anlamda gastronomi turizmi bakımından şehrin tanıtımını sağlamıştır. Yöresel kahvaltı ürünlerinin mazisine baktığımızda; asırlarca yapılıp tüketilen kahvaltılık besinlerin varlığını, sözel anlatımlardan, kültürel yazın ve dokümanlardan anlamaktayız. *Van Kahvaltısı* denildiğinde de, kültürel ve tarihsel açıdan uzunca bir evveliyata sahip gelenek akla gelmektedir. Ancak, *Van Kahvaltısı* geleneği için –kahvaltı ürünleri gibi- benzer tarihsel geçmişe sahip olması bakımından bir iddiayı doğrulayacak geçerli veriler, elimizde mevcut değildir.

Şehirde, kahvaltı mekânlarını oluşturan *kahvaltı salonları*nın (sadece birkaç tanesi) mazisi, 60-70 yıl öncesine kadar dayanmaktadır. Ancak elbette yöresel anlamda ayrı bir yere sahip olan *kahvaltı kültürü*ne ait besin türleri, (*otlu peynir, murtuğa, gavut, ilitme vs*) yörede yaşayanlarca daha da eski tarihlere tariflenen bir geçmişe sahiptir. Yalnız, ticari işletme kaygıları ve çeşitlenen besin maddesi üretimleri nedeniyle, son yıllardaki ile geçmişteki Van Kahvaltısı arasında farklılıklar göze çarpmaktadır.

Yine de kahvaltı kültürünün geçen zamanla birlikte değişime uğramasına rağmen, yörede yaşayanların Cemal Süreya'nın "*Yemek yemek üstüne ne düşünürsünüz bilmem, ama kahvaltının mutlulukla bir ilgisi olmalı*" mısralarındaki fikre katıldıkları kesin (https://www.siir.gen.tr/siir/c/cemal_sureya/kahvalti.htm). (Erişim:11.09.2018).

Zamanla beraber Van'ın kültürel öğelerinde gerçekleşen değişmeler ve dönüşmelerden birisi de ölüm olayının etrafında meydana gelen uygulamalardır. Bölgede yaklaşık olarak 2500-3000 yıl öncesinde gerçekleşen *ölü gömme adetleri*, Urartu nekropollarında yapılan arkeolojik kazılarla gün yüzüne çıkarılmıştır. Buradan hareketle baktığımızda; binlerce yıl bölgede yaşamış çeşitli toplumsal grupların birbirlerinden farklı veya birbirleri ile benzerlikler taşıyan ölümle ilgili ritüellere sahip olduklarını söylemek mümkün.

Günümüze varıncaya kadar uygulanan ve çeşitli seremoniler eşliğinde gerçekleştirilen ölümle ilgili uygulamaların yöresel görüntülerinde, 1990 öncesi ve sonrasında teknolojik ilerlemelerin, imkânların daha elverişli hale gelmesinin de etkisiyle bazı uygulamalarda farklılıklar meydana gelmiştir.

Yörede ölen kişinin veya ölüm olayının ardından çeşitli dini ritüeller gerçekleştirilir. Bu ritüellerin tarihi seyrinde bazı değişiklikler olsa da, toplumsal hayattaki yöresel tavrıyla hâlen devam etmektedir. Ölümü takip eden ilk üç gün, hem ölenin yakınlarınca, hem de dolaylı yollardan taziyeyi duyup ölenin yakınlarına taziye (başsağlığı) ziyaretinde bulunmak isteyenler, organize edilen etkinliklere katılırlar. Sırasıyla; ölü yıkama, ölünün üzerine okuma, cenaze namazı, defin ve taziye mekânında bulunma gibi ölüm olayını takip eden uygulamalar, başta ölenin yakınlarınca olmak üzere, tanıdık yöre ahalisi tarafından yerine getirilir. Definden itibaren üç gün ile sınırlı olan yas ve taziye uygulaması bazı ailelerce bir haftaya yayılarak da gerçekleştirilebilir. Cenazenin mümkün olan en kısa süre içerisinde "*ölü fazla bekletilmemeli*" düşüncesi temelinde defin edilmesi, yörede yaşayanların çoğunluğu tarafından uyulan bir öğretidir. Eski yaşanmışlıklardan kalan bu uygulama, morg türü ölünün muhafaza edilmesini sağlayan koşulların olmaması dönemiyle de alakalıdır.

Ölü defin işlemlerindeki alışılagelmiş dini uygulamaların dışında, geleneksel anlamdaki bazı simgesel özellikteki uygulamalar da mevcuttur. Ölü gömüldükten sonra, üzerinin kapatıldığı toprağın başucuna ve ayakucuna dikey konulan taşlar, ölünün cinsiyetine göre değişik şekillerde yerleştirilir. Ölen kişi erkek ise baş ve ayakucu taşları birbirine paralel şekilde dikilir. Ölen kişi kadın ise aynı taşlardan ayakucundaki, başucundaki taşa doğru dikey olarak yerleştirilir. Ancak bu uygulamalar, zamanla kabrin üzeri ölen kişinin yakınlarınca mermer, taş veya diğer malzemelerle yaptırılması sonucu, üzeri işlem gören kabir için ortadan kalkmıştır.

Ölü gömme adetlerini de kapsayan ölümle başlayan uygulamalar, yörede bugün de eski adetlere uygun bir şekilde devam etmektedir. Bazı hallerde ise bölgedeki topluluklar arasında farklı uygulamalara da rastlanır. Örneğin; Türkmenler, taziye mekânında ziyarete gelenlere ikram edilecek yemek için akraba ve yakınlardan gönüllülük esasıyla kendi aralarında, her bir öğün (öğlen-akşam) için bir veya birkaç kişilik oluşumlarla organizasyonu üstlenirler. Kürtler ise taziye masrafları için ortak bir *havuz* oluşturur. Bu havuzda toplanacak parayı taziye masraflarında kullanacak bir kişi görevlendirilir. Yapılacak masraflara katkı vermek isteyen akraba, dost ve yakınlar, bu görevli kişiye ekonomik durumları nispetinde

isim yazdırarak para verirler. Dolayısıyla taziye süresince yapılacak bütün masraflar, bu görevli tarafından yürütülür.

Ölüm olayı ile ilgili uygulanan, ancak bugün büyük ölçüde terk edilmeye başlanan, yörede yaşayan Türkmenler ve Azerilerce "*kara bayram*" olarak adlandırılan gelenek, eskiye nazaran farklı uygulamalarla az da olsa devam ettirilmektedir. Bu uygulamaya göre; ölüm olayını takip eden ilk dini bayram (Ramazan veya Kurban Bayramı), kara bayram olarak kabul edilir. Bu ilk bayramda, ölüm olayı yeniden canlandırılarak, taziye sahipleri bayrama rağmen dost ve akraba ziyaretlerine gitmez, taziye mekânında veya evlerinde, önceden olduğu gibi ziyarete gelenlerin taziyelerini kabul ederler.

Aslında, dini ve toplumsal anlamda uygun ve anlamlı bulunmayan bu geleneğin terk edilmesi yönünde, İslâmi ve saygınlığı olan otoritelerce de yapılan uyarılar sonucu, bu gelenek eskiden olduğu gibi tam olarak aktif değildir. Sadece, ölenin birinci derecede yakınları bayram ziyaretlerine çıkmazlar. Ancak bu uygulama da son zamanlarda terk edilmeye başlanmıştır.

İlde değişime uğrayan (1990 öncesine göre) uygulamalardan biri de; resmi bayramların kutlanış şeklidir. Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren, bütün yurtta olduğu gibi Van'da da resmi bayramlar sabahtan başlayarak halk tarafından coşkuyla meydanlarda kutlanırken, gece de askeri birliklerin tertip ettiği fener alayları ile kutlamalar nihayetlendirilirmiş. Çarşı içindeki esnaf da işyerlerini bayraklarla süsleyerek, bayramları görsel ziyafete çevirip halkın neşesine ortak olurmuş.

Ancak, ister resmi teamülün gereği olsun isterse gönüllülük esasına göre olsun, halkın resmi bayramlardaki bayraklı coşkusu, yerini özellikle 2009'dan itibaren sıradan, coşkusuz ve tıpkı 1990'lardaki terör kaynaklı toplumsal olaylar sırasında yaşananlar gibi, tedirginliklerin hâkim olduğu günlere bırakmıştır. Bu döneme kadar belediye yönetimlerince tertip ve düzeni sağlanan resmi bayramlar, artık ilgilenilmeyen, umursanmayan, hatta mümkünse kutlanmasına gerek görülmeyen sıradan günlere dönüşmüştür. Şüphesiz, resmi bayramlarda tepkisiz kalan belediyelerin tutumu (bayram protokollerine katılmama gibi) ve ardından gelen *Çözüm Süreci* olaylarıyla birlikte, esnaf resmi bayramlarda işyerine bayrak asamaz hale gelmiştir. Bayrak asma cüretini (!) gösteren esnaf tehdit edilmiş, işyerleri ise giderek artan saldırıların hedefi hâline gelmiştir. Hatta söz konusu bu ticarethaneler, toplumsal olaylarda ve izinsiz gösterilerde potansiyel saldırı merkezlerine dönüşmüştür. Günümüzde ise belediye başkanlıklarına atanan kayyum yönetimleriyle birlikte huzur ve sükûnet ortamı nispeten sağlanarak, belediyelerin, öncesinde olduğu gibi sadece siyasi kaygılarla yönetilmelerinin önüne geçilmiştir.

Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren başlayan; ilerleyen yıllarla Cumhuriyet'in kazanımlarının toplumsal ve kültürel hayatta kendini göstermesini, Van'daki yaşamsal örneklerde de görmekteyiz. Tarihi belgeler ışığında asırlardır varlığı bilinen kent kültürü, Cumhuriyet ile gelen yeniliklere ayak uydurmada önemli bir altyapı oluşturmaktadır. Eğitim-öğretim, giyim-kuşam ve sanatsal faaliyetler gibi alanlardaki ilerlemeler, şehrin var olan kentsel kültür potansiyelini de harekete geçirmiştir.

Şehirde yaşayanlar, 1990 öncesi yaşamsal faaliyetleri ve kısacası şehrin gündelik hayatını resmettikleri anlatımlarında, birçok sanatsal ve kültürel faaliyetin 1930-1940'lı yıllardan bu yana var olduğundan bahsederler. Gerçekten de eldeki görsel etnografik malzemeler de bu durumu ortaya koymaktadır. 1960'lı yıllarda Van'da dört adet sinemanın olduğunu, o günleri yaşayanlar, ayrıntılarıyla birlikte bu sinemalarda izledikleri filmlerin ve oyuncuların isimlerini söyleyerek ifade etmektedirler. 1990-2000 yılları arasında ise bu duruma tam olarak tezat oluşturacak bir şekilde, şehirde hiçbir sinemanın olmadığı belirtilmektedir. 2000'li yıllardan sonra ise gelişen kentleşmeyle birlikte, başta cep türü sinemalar olmak üzere, şehir tekrardan yeni sinema mekânlarına kavuşmuştur.

Yine 1990 öncesine gittiğimizde; Öğretmen Lisesi, Halkevi, Halk Eğitim Merkezleri ve Halk Kütüphanesi'nin kent kültürüne katkıları yadsınamaz. 1948'den itibaren eğitim-öğretime başlayan Alparslan Öğretmen Lisesi (Alparslan Öğretmen Okulu), bölgede dönemin en önemli okullarından biri olup, başta yöreden olmak üzere birçok öğretmenin yetişmesine vesile olmuştur. 1932'de kurulan Van Halkevi ise şehirde sosyal ve kültürel anlamda birçok kişinin sanatsal faaliyetler alanında yetişmesinde rol oynamıştır. 1951'e kadar faaliyetlerine devam eden Van Halkevi, 1951 yılında dönemin siyasi yönetimlerince kapatılmıştır. Bu yıldan sonra bu kurumsal yapının yerini Halk Eğitim Merkezleri almıştır. Ayrıca, 1997 yılından itibaren ise Van Devlet Tiyatrosu kurularak, tiyatro sanatçıları yerleşik olarak oyunlarını sergilemeye başlamıştır.

Halkçılık düşüncesinin bir uzantısı olarak Halkevleri, 1932 yılında Cumhuriyet Türkiyesi'nin modernleşme idealini halk kitlelerine aktarmak amacıyla kurulan kurumlardır. Bu tarihten itibaren yurdun birçok şehrinde faaliyete geçen Halkevleri, büyük oranda sosyal ve kültürel faaliyetler yürütmüştür. 1932'de 14 ayrı ilde kurulan ilk Halkevlerinden bir tanesi de, Van Halkevi'dir. Van Halkevi'nde maddi ve diğer bazı yetersizliklerden dolayı var olan şubelerin tamamı her zaman faaliyet gösteremese de, etkinlik alanlarının oluşum süreci, kitaplık, sergi, tiyatro, spor gibi çalışmalarla başlamış, 1951 yılına kadar faaliyetleri devam etmiştir (Şahin, 2012:93).

Kent kültürünün dünü ve bugününe baktığımızda; sözlü ve yazılı anlatımları destekler mahiyette görsel malzeme olan eskiye ait fotoğraflar, yaşanan dönemler hakkında fikir veren önemli belgeler durumundadır. Ait oldukları dönemin gündelik hayat modeli, giyim-kuşamı, uğraş alanları, toplumsal törenleri ve teknolojisi hakkında da bilgi yüklü etnografik kayıtlardır. Bugün gelinen noktada, zaman faktörüyle beraber özellikle yoğun göç alan şehrin sosyal ve kültürel yapısının değişime uğrayarak heterojen bir yapıya bürünmesiyle giyim-kuşam alışkanlıkları eskiye göre değişerek çeşitlenmiştir.

Toplumsal ve Kültürel Hayatın Politize Oluşu

Toplumsal ve kültürel hayatın politize oluşu kavramına girmeden önce, Türkiye'de ve Van ilinde toplumsal ve kültürel hayatın şekillenmesine sebep teşkil eden faktörlerden "çocuk yetiştirme usullerine" bakmalıyız. Çocuğun aile açısından değeri ve ailenin çocuktan beklentileri açısından, özellikle aile içi çocuk yetiştirme usullerini gözden geçirdiğimizde; çocuğun ailenin sosyal ve ekonomik imkânları ölçüsünde şekillendiğini, sosyalleştiğini görmekteyiz.

"Türkiye'de ve başka toplumlarda yapılan araştırmalar gösteriyor ki, düşük gelirli kentsel ve yarı-kentsel bölgelerde ve özellikle köylerde çocuğun zihinsel gelişmesini ve dil gelişimini destekleyebilecek çevresel uyaranlar (örneğin, dikkat ve el becerilerini geliştiren materyaller, oyuncaklar, kitaplar vb. gibi) ile neden-sonuç ilişkilerine dayanan açıklamalı-ussal sözlü tartışma ortamı ve iletişim çok yetersizdir. Bu durum bir dereceye kadar düşük gelirli ana-babaların az okumuş olmaları nedeniyle sınırlı sözcük dağarcığına sahip olmaları ve bu nedenle sözlü tartışmaya pek girmemeleri yüzündendir. Bir başka neden de, çocukların genelde okul yaşından önce evde de öğrendiklerinin ve eğitilebildiklerinin pek bilinmemesi ve bilinçli bir *çocuk hedefli* ve *çocuk gelişimi amaçlı* çaba gösterilmemesidir" (Kağıtçıbaşı, 1990: 48).

Bölgede özellikle kırsal kesim başta olmak üzere, kentteki varoşlarda ve göçler sonucu oluşan/oluşturulan yeni mahallelerde hane başına düşen çocuk sayısının yüksek oluşu nedeniyle, sosyal, ekonomik ve eğitsel sorunlar yaşanmaktadır. Hane başına düşen çocuk sayısının fazla olmasının yarattığı sorunlar, ekonomik bakımdan aileleri, nüfus yoğunluğunun

getirdiği sorunlar bakımından da kentteki yaşamı sıkıntıya sokmaktadır. Öncelikli olarak, kırsal kesimden şehre göç ile gelen aileler, şehirdeki farklı ekonomik yaşam şekline uyum sürecinde, çocuklarına fazlaca zaman ayıramamaktalar. Olgunlaşma dönemindeki okul çağındaki çocuklar, hayatı ve şehri, aileden ziyade kendi pencerelerinden keşfetmekteler. Dolayısıyla bu yaşlardaki çocuklar, kırsaldaki gibi aileye bağımlı değil, hatta şehirde doğmuş-büyümüş çocuklardan daha fazla inisiyatif alırlar. Çoğu zaman ailelerinin ekonomik zorluklarını hafifletmek adına erken yaşlarda iş hayatına atılırlar.

Okul çağındaki çocuklar ve okul çağı sonrası gençler, çevresel ve ailesel etkilerden dolayı günlük siyasi gelişmeleri büyük ilgiyle takip etmektedirler. Bu çocukların kendi aile ortamları ve toplumsal çevrelerinde geliştirdikleri *Kürt aidiyeti,* giderek artan etnik anlamdaki toplumsal olayların da etkisiyle "*Kürt hareketi mensubiyeti*"ne doğru yol almaktadır. Bütün bu gelişmelerin sonucunda, çocuk yaşlarda başlayan toplumsal ve kültürel politize olma halleri ortaya çıkmaktadır. Politize olan genç yaştaki çocuklar mevzubahis toplumsal olaylarda aşırı duyarlı ve aşırı tepki veren durumlara gelmektedir. Bölgede yaşanan yasadışı toplumsal olaylarda, ön safları oluşturan çocuk yaştaki göstericilerin hırçın ve cüretkâr davranışları da yine yaşamsal alanlarındaki aşırı politize havanın solunmasıyla alakalıdır. Hane içinden, akrabalardan veya yakın arkadaş çevresinden terör örgütüne katılımlar ve bu katılımlar sonucu terör örgütü saflarındayken güvenlik güçleriyle girdikleri çatışmalarda ölenlerin yarattığı etki sebebiyle de yine genç yaşta illegal toplumsal faaliyetlerde yer almalar ve aktif olarak terör örgütüne katılımlar da bu sebeple artmıştır. Ayrıca, örgüte yakınlığıyla bilinen ve Avrupa'dan yayın yapan özel TV kanallarının çanak anteni ve uydu cihazı yardımıyla evlerde takip edilmesi; aile büyüklerinin bu yayınlar sırasında örgütü ve icraatlarını nasıl değerlendirdiklerini de düşündüğümüzde, çocukların küçük yaşlardan itibaren örgütü nasıl algıladıkları ve nasıl yorumladıklarını da hesaba katarsak; en azından toplumsal konularda özellikle çocuk yaştakilerin psikolojik ve sosyolojik açılardan nasıl politize olduklarını anlayabiliriz.

Gündelik hayatın içinde, insan davranışları çoğunlukla toplumsal beklentiler çerçevesinde gerçekleşirken, bazı hallerde davranış veya eylemlerin mahiyet değiştirerek, toplumsal ve kültürel vasıflı olmaktan ziyade politik amaçlar edinmiş eylemlere dönüşmesi, hiç şüphesiz, farklılıklar oluşturan sosyal durumlardır. Özellikle 1990'lı yıllardan itibaren şehirdeki bazı toplumsal organizasyonlarda, siyasi içerikli mesajların ön plana çıkması nedeniyle sosyal ve kültürel hayatın politize olmasına yönelik görüntüler ortaya çıkmıştır. Bu görüntüler ve örnekler, artarak devam edip, toplumsal huzursuzlukların ortaya çıkmasıyla, şehirde asayiş ile ilgili çeşitli sorunlar da oluşmuştur.

1990'dan sonra şehirde tertip edilen düğünleri mercek altına aldığımızda; düzenlenen araç konvoylarında siyasi seçim mitinglerini andıran, coşkulu ve sloganlı gösterileri görmekteyiz. Şehir sakinleri, araçlardan terör örgütü PKK'yı simgeleyen flamalar sallanarak, yine terör örgütünün ve sözde liderinin isimleri haykırılarak çeşitli sloganların seslendirildiğine –anlam veremeden- tanık olmuştur. Bu tip konvoylarda bulunan gelin arabaları ise yine terör örgütünü simgeleyen sarı-kırmızı-yeşil renklerin birlikteliği ile oluşturulan rafya türü süs malzemeleri ile süslenerek cadde ve sokaklarda gezdirilmiştir. Hatta güvenlik güçlerinin bazı düğün konvoylarında yaptıkları denetimlerde, gelin-damadın olmadığı, gerçekte düğünle ilgisi olmayan düğün konvoylarına da rastlanılmıştır. Düğün mekânlarında ise müzik eşliğinde halay çekenlerin başındaki *halay başı,* yine örgütü simgeleyen renklerden oluşan mendil ve flamalar sallarken, düğünde seslendirilen hareketli Kürtçe parçaların yanında örgütün sözde marşları da siyasi içerikli şarkılarla birlikte söylenildiği düğün organizasyonlarına da tanık olunmaktadır.

Kürtçe konuşmanın ve Kürtçe şarkı-türkü söylemenin önünde artık hiçbir engel olmadığı günümüzde, devlet yöneticilerinin ve mülki idari amirlerinin bile Kürtçe halaylara

katılım sağladığı da düşünülürse, düğün, şenlik, festival gibi eğlencelerde, büyük çoğunluğu provokasyon amaçlı olarak siyasal tonda Kürtçe'nin kullanılması dikkat çekicidir.

15 Ağustos 1984 tarihinde terör örgütü PKK tarafından Şemdinli ve Eruh saldırıları ile başlayan, 1990-1995 yılları arasında özellikle Doğu ve Güneydoğu illerinde artan terör olayları nedeniyle, başta büyük can kayıpları olmak üzere, bölge ve ülke ekonomisi derin etkiler yaşamıştır. Bugün hâlen devam eden, başta PKK olmak üzere, ortaya çıkan diğer terör örgütlerinin de çeşitli faaliyetleri, ülkemiz topraklarında devam etmektedir.

1990'lı yıllara gelindiğinde, PKK'nın örgütsel faaliyetleri sadece silahlı boyutta değil, basın-yayın ve görsel medya yoluyla da devam etmiştir. 1990-1992 yılları arasında "*Yeni Ülke*" ismiyle yayınlanan, 1992 yılından itibaren de "*Özgür Gündem*" olarak yayınlanmaya devam eden gazete, 1994 yılında örgütün propagandasını yapmaktan dolayı mahkeme kararı ile kapatılmış, 2011 yılından itibaren ise aynı isimle tekrar yayınlanmaya başlanmıştır. Aynı gazete, aynı gerekçeyle tekrar 2016 yılında yine mahkeme kararı ile kapatılmıştır. 1995 yılında Avrupa'da kurulup 1999 yılına kadar yayınına devam eden *Med TV* ise yine örgütün propagandasını yapan yayınlara ağırlık veren bir yapılanma içinde 1999'da *Medya TV* olarak yayınlarına devam etmiş, en son *Roj TV* ismiyle 2004-2013 yılları arasında yayın yapmaya devam etmiştir. Yine aynı yayın politikasıyla Avrupa'dan yayın yapan TV kanallarından Stêrk TV, Nüçe TV, Newroz TV ve Ronahi TV yayınlarını da bu kapsamda örneklendirebiliriz.

Örgütün, basın-yayın organları yoluyla yaptığı propagandalardan kısaca bahsettikten sonra, söz konusu bu faaliyetlerin toplumsal ve kültürel hayatın politize edilmesi yönündeki rolüne baktığımızda; yapılan haberler ve ilgili yorumlar yoluyla terör örgütünü güçlü, haklı, idealist, uzlaşmacı, demokrat ve sözde temsil ettiği Kürt halkının haklarını savunmaya çalışan legal bir zemine taşınmaya çalışıldığını anlamaktayız. Bunun sonucunda toplumsal hayatın hemen hemen her alanına müdahale eden bu oluşum yoluyla, her türlü sosyal yapı, illegal bir politik yapılanmaya malzeme olmaya başlamıştır. Terör örgütü liderlerinin kendi yandaş medya organlarından verdikleri mesajlar, örgütün sempatizanları tarafından şehir merkezlerinde izinsiz gösteriler ve çeşitli yollarla "durumdan vazife çıkarma" şeklinde şiddete dönüştürülerek hayat bulmuştur. Dolayısıyla silahlı terör örgütü; medya ayağı, sivil toplum örgütleri ayağı, gençlik yapılanmaları ve resmi siyasi partiler (HEP, HADEP, DEHAP, HDP, BDP, DTP), bu dönemde bütün bu olayların tamamlayıcıları olarak vazife görmüştür.

Toplumsal ve kültürel hayatın politize olması yönündeki uygulamalardan birisi de kentteki yasal sivil toplum örgütleri ve esnaf odaları yönetimlerinin, terör örgütü yandaşlarınca planlı bir şekilde ele geçirilmesi çabasıdır. Oluşturulan yeni yönetimlerin, çeşitli sebeplerle yaptıkları kamuoyu açıklamalarında politik girizgâhlar ve atıflarla söylem türü geliştirerek gerçekleştirdikleri beyanlar, kent ve ülke sorunları ile ilgili basın bildirileri ve toplumsal olaylarda aldıkları tavırlar da bu çabaların hayata geçirildiğini göstermektedir. Bu çerçevede, TMMOB'a bağlı İl Koordinasyon Kurulu'nun 2014 yılında "Kimliğini Arayan Kent" temasıyla düzenlediği sempozyumun sonuç bildirgesi, sözde özerklik ve devletin yeniden yapılanması adına önemli detaylar taşımaktadır:

TMMOB adına Van İl Koordinasyon Kurulu tarafından "Kimliğini arayan Kent" temasıyla 21-22 Şubat 2014 tarihlerinde düzenlenen 2. Van Kent Sempozyumu sonuç bildirgesi yayımlandı. Sunulan bildirilerin "Wan 2. Kent Sempozyumu Bildiriler Kitabı'nda yer alacak olup Sempozyumda dile getirilen görüş, tespit ve öneriler aşağıda özetlenmiştir: Türkiye siyasi ve idari yapısında demokratikleşmeyi sağlamak amacıyla köklü bir reformu öngörmeli. Sadece devlet sistemini değiştirerek sorunların çözülemeyeceğinden hareketle, toplumun öz yeterliliğini esas almalıdır. Sorunların çözümünde geliştirilecek yöntemler için, yereli güçlendirme, halkı söz ve karar sahibi kılma felsefesiyle hareket etmelidir. Halkın karar

süreçlerine dâhil olması için demokratik katılımcılığı savunur ve tüm yerel birimlerde meclis sistemini esas almalıdır. Salt "Etnik" ve "Toprak" temelli özerklik anlayışı yerine kültürel farklılıkların özgürce ifade edildiği bölgesel ve yerel bir yapılanmayı savunulmalıdır. "Bayrak" ve "Resmi Dil" tüm "Türkiye Ulusu" için geçerli olmakla birlikte her bölge ve özerk birimin kendi renkleri ve sembolleriyle demokratik öz yönetimini oluşturmasını öngörmeli. Demokratik özerk yönetim, bölge meclisi olarak örgütlenmeli ve meclislerde görev alan kişiler de bölge meclis temsilcisi olarak tanımlanmalıdır. Bölgelerin her biri o bölgenin özel adı veya bölge meclisinin yetki sınırları içinde bulunan en büyük ilin adıyla anılmalıdır. Demokratik özerklik modelinde il valileri, hem merkezi hükümetin hem de bölge yürütme kurulunun aldığı kararları uygulamakla görevli olmalıdır. (TMMOB Van İl Koordinasyon Kurulu (İKK) adına İKK Sekreteri Şemsettin BAKIR) (https://www.tmmob.org.tr/icerik/van-kent-sempozyumu-sonuc-bildirgesi-yayimlandi) (Erişim: 29.09.2018).

Bu dönemde, söz konusu yasal örgütlerin yönetimlerindeki değişikliklerin dışında, ticari hayatta yaşanan "sermayenin el değiştirmesi", şehirdeki önemli ekonomik değişimlerdendir. Birdenbire ortaya çıkan bazı firmaların, ticari ve ekonomik açıdan birçok sektöre el atması ve büyümesi ilgi çekici bir durumdur. Devamında ise bu ticari firmaların terör örgütünün sosyal ve kültürel kılıflı etkinliklerine sponsor olmaları da, önemli detaylardandır.

Ayrıca, yasal toplumsal örgütlerin veya örgütsel yapıların yönetimlerinin ele geçirilmesi veya bu yapıların işleyişlerine çeşitli şekillerde müdahale edilmesine bir başka örnek olarak, siyasi partilerin yönetimlerine nüfuz edilerek, hem ilgili partinin teşkilatlanmasını engellemek, hem de siyasi seçimlerde söz konusu partilerin şemsiyeleri altında örgüte yakın duran parti lehine çalışmayı gösterebiliriz. Yerel yönetim ve milletvekili seçimlerinde, sandık başlarında parti temsilcisi olarak görev alan bazı bireyler, resmiyette temsil ettiği partinin değil de başka bir siyasi partinin menfaatleri doğrultusunda çalıştığı, birçok seçimde gözlenmiştir.

Tarih 2014 yılı Ekim ayının 6'sını gösterdiğinde, provokasyon ve şiddetin özellikle Doğu ve Güneydoğu illerinde baş gösterdiği *6-8 Ekim Olayları* başlamış olup, Van şehir merkezinde de yasadışı toplumsal olaylar yaşanmıştı. *Kobani (Ayn el Arab) Olayları* olarak da bilinen kalkışmada ve kargaşanın hâkim olduğu kentte ölenler ve yaralananlar olmuştur. Bu olaylar sırasında, şehirde bugüne kadar hiç yaşanmamış karışıklıkların çıkması ve yasadışı eylem yapan göstericilerin, devlete ait ne görürlerse yakıp-yıkmaları, bundan önceki yasadışı gösterilerle mukayese edilemeyecek kadar vahim noktalara ulaşmıştır. Özellikle şehirdeki Kızılay'a ait kan bağışı araçlarının ve PTT'ye ait kargo hizmet binasının yakılması, örgütün ve örgüte yakın partinin olaylar öncesi yaptığı provokasyonlar sonucu olması, manidardır. Yaşanan olaylar sırasında çıkan yangınlara belediyeye ait araçların müdahale etmemesi ve başta Emniyet Müdürlüğü'ne ait Toplumsal Olaylara Müdahale Aracı olarak bilinen araçların ekipmanları ve Van Havaalanı itfaiyesi yardımıyla bu yangınların söndürülmesi de, dönem itibariyle dikkat çekici toplumsal olaylardır.

Bu dönemde, siyasi gelişmeleri yakından takip eden yöre halkı kendince "*artık gidişat özerklik yönünde ilerliyor, ortalık çok karışacak*" gibi durum analizleri yapmaya başlamış. Gelinen noktada, bu durumu kabullenemeyenler (ister Türk, ister Kürt, ister Arap olsun), çaresizlik içinde ne yapacaklarını tartışır hale gelmişler. Bu yeni ve kaosun hâkim olduğu ortamı savunan halk kesimi ise memnuniyetlerini farklı toplumsal olaylarla (miting, düğün, protesto eylemleri, siyasi parti programları vs.) ortaya koymaya devam etmişler. Nitekim bu dönemde İpekyolu Belediyesi yönetimi, belediye binasına astıkları slogan içeren afişlerle özerkliğe vurgu yapmıştır.

Bu süreçte örgüte yakınlığıyla bilinen bölge belediyeleri, asli görevleri belediye sınırları içindeki vatandaşlara hizmet etmekken, tüm enerjileri ile örgütün direktiflerine ve

faaliyetlerine yoğunlaşmışlardır. Nitekim belediyelerden örgüte aktarılan nakdi yardımlar, ulusal basının haberlerinde zaman zaman yer almıştır. Kadrolu işçiler, taşeron şirketine bağlı işçiler ve hatta belediyelerin kadrolu memurlarından yapılan zorunlu maaş kesintilerinin doğrudan örgüte verildiği dönemler olmuştur. Ayrıca belediyelerde oluşturulan ve örgüt temsilcilerine tahsis edilen "*arka oda*" (http://www.sabah.com.tr/gundem/2016/11/25/arka-odada-3-pkkli) (Erişim: 03.12. 2016) diye tabir edilen bölümlerde, belediye vasıtasıyla örgüt adına çeşitli yöntemlerle sağlanacak nakdi gelirlerin tanzim edilmesi de söz konusu bu dönemde yaşanan olaylardır. Karışıklık döneminden kişisel menfaat sağlamak amacıyla, bazı kişiler de süreci kullanarak özellikle esnaftan örgüt adına *vergi* diye para toplamaktan geri durmamışlardır.

Çözüm süreci ve öncesinde hem resmi hem de gayrı resmi organizasyonlarla yöre halkından toplanan *haraç* türü nakdi gelirleri, bazı örgüt yandaşları ve örgüte destek veren halk kesimi, bilinenden farklı şekilde tanımlamışlardır. Onlara göre; "*bu bir haraç değil, yeni kurulacak özerk yapının veya yapılanmanın halktan topladığı vergi'dir; nasıl ki, şu anda T.C. Devleti vergi topluyor ise aynı şekilde kurulması artık yakın olan özerk yapıya, bölge halkının alıştırılarak vergi ödemesi halidir".*

Bu illegal yapılanmada, bölgedeki bir başka uygulama şekli olarak "*Yüksekova Modeli*"ni görmekteyiz. Bu modelde de devletin artık bölgedeki yapısal ve işlevsel organları tanınmayıp, örgütün belirlediği ve organize edip yönettiği bir şekilde, özellikle adli ve adi durumlarda/anlaşmazlıklarda, çözümün örgütün görevlendirdiği örgüt mensuplarınca işletileceği halka kanıksatılmıştır. Ardından da özellikle kırsalda; sonrasında ise şehir merkezlerinde uygulamaya geçildi. Bu yasadışı faaliyetler kapsamında öncelikle belediye binalarında ve parti başkanlıklarında komisyonlar oluşturuldu. Sonrasında ise Van'ın İran'a yakın sınır köylerinde mahkemeler kuruldu. Vatandaşlar arasında herhangi bir nedenden dolayı husumetli olanlar ve örgüt için toplanan haraca karşı koyanlar bu komisyonlara ve mahkemelere davet edildiler, gelmeyenler alıkonularak zorla götürüldüler. Bazı vatandaşlar ise kanuni yollarla çözemediği durumlar nedeniyle, hiçbir baskı görmeden kendi rızaları ile bu yasadışı komisyonlara ve mahkemelere başvurdular.

Namık Durukan'ın 13.12.2010 tarihli yazısı: **"Yüksekova modeli nedir?** Öcalan'ın "demokratik özerklik" ve "Öz Savunma" uygulamalarında örnek gösterdiği Hakkâri'nin Yüksekova ilçesinde uzun süredir Öcalan'ın çerçevesini çizdiği "demokratik özerklik" projesine uygun faaliyet yürütülüyor. Halkın bir bölümü, polis ve mahkemeler yerine, sorunlarını çözmek için örgüte yakın kurumlara başvuruyor. BDP ilçe yönetimi binası sorunlarını çözmek isteyen vatandaşların akınına uğruyor. Hemen her gün bir gerilim ve çatışmanın yaşandığı ilçe ikiye bölünmüş durumda. İlçenin girişi polisin denetiminde görünürken, çarşı merkezinden iç kesimlere doğru kesimler örgütün asayiş güçleri tarafından kontrol ediliyor. Polis ve asker mecbur kalmadıkça örgütün kontrol ettiği bölgeye girmiyor" (http://www.milliyet.com.tr/-yuksekova-yayginlasmali--siyaset-1325509/). (Erişim: 08.09.2018).

Şehirdeki toplumsal ve kültürel yaşantının politize olmasına yol açan çalışma alanlarından birisi de, örgüt ve dolayısıyla dönemin BDP yönetimlerince din ve inanç sistemi içerisinde yer alan uygulamalara yapılan müdahalelerdir. 2011 yılında, Barış ve Demokrasi Partisi tarafından başlatılan ve organize edilen, protesto ve alternatif amaçlı olarak düzenlenen, "*sivil itaatsizlik eylemleri"* kapsamında, *Cuma Namazları* boykot edilerek, namaz camiler yerine, şehrin merkezinde yer alan *Ahmed-i Hani Parkı*'nda, açık alanda kılınmıştır.

Şehirdeki halk, Hanefi ve Şafii olmak üzere Sünnilik'e ait iki mezhep mensuplarından oluşmaktadır. Şehirdeki Türkmenler Hanefi mezhebine, Kürtler ve Azeriler (Küresinliler) ise Şafii mezhebine bağlıdırlar. Bu iki mezhepte de, namaz ve abdestteki bazı ufak ayrıntıların

haricinde, dinsel pratiklerin çoğunda birliktelik mevcuttur. Sadece dini bayramlarda kılınan bayram namazlarında, bazı camilerdeki uygulamalarda; her iki mezhep mensubu cemaat için ayrı hocalar tayin edilmektedir.

Son yıllarda din ve inanç sistemi kapsamındaki sosyal hayatın politize edilmesine yönelik gerçekleşen bir başka örnek ise, Cuma Namazları'nda özellikle *hutbe* sırasında yapılan dualarda "devletin birliği ve bütünlüğü" üzerine yapılan dualara tepki olarak camileri bireysel veya gruplar hâlinde terk etme eylemidir. Bu eylem de tıpkı 2011 yılında BDP'nin organize ettiği *sivil itaatsizlik eylemleri* kapsamında değerlendirilebilir.

Politik Referansla Toplumsal Hafızaya Müdahale

Çeşitli toplumların veya etnik grupların, bölgedeki yaşanmışlıklarından dolayı ortaya çıkardıkları kültürel ürünleri doğal ortamda, müzelerde, özel koleksiyonlarda ve halkın ortak kullanım alanlarında görmekteyiz. Bölgede hayat sürmüş Urartular, Asurlar, Ermeniler, Selçuklular ve Osmanlılar'a ait birçok eserin varlığına tanıklık etmekteyiz. Bu uygarlıklar veya toplumsal grupların dışında, bölgede tarihsel dönemlerde varlıklarını bildiğimiz, ancak maddi kültürel ürünlerinin varlığına tanıklık edemediğimiz veya elimizde herhangi bir nesnel veri olmayan toplulukların nasıl bir sosyal örgütlenmeye sahip oldukları yönünde, sağlıklı ve net bilgilere sahip değiliz. Bu perspektiften baktığımızda; geçmişte bölgede yaşamış veya hâlen yaşamakta olan Kürtler de dâhil devletli/devletsiz bazı toplulukların, özellikle maddi kültür üretimlerine rastlanmamaktadır.

Dolayısıyla günümüzde, politik referansla toplumsal hafızaya müdahale teşebbüslerinin alt yapısını anlamak babında, bizleri bu tür sorgulamalara ve çözümlemelere iten sebepler üzerine düşündüğümüzde; toplumsal varlığın yanında, altyapısı olmayan sanal temelli afakî iddialar ile yerel-kültürel kamuoyunu hep meşgul eden bu durum üzerine düşündüğümüzde, bizler için tek ölçü noktası, sosyal ve kültürel araştırmalar sonucunda elde edilen verilerdir.

Toplumsal veya kültürel birikim, uzun yıllar sonucu oluşan, bilinçli/bilinçsiz biriktirilen ve sürekli sonraki kuşaklara aktarılan bilgilerden ibarettir. Bu bilgiler nesiller boyu canlı bir bağ oluşturma mahiyetindedir. Toplumlar ve bireyler, çeşitli yaşamsal faaliyetlerin işleyişinde, sıklıkla kolektif birikime, ortak hafızaya müracaat ederler. Kolektif veya toplumsal hafızaya malzeme olan anılar, şahsiyetler, tarihsel olaylar, mekânlar ve nesnel varlıklar, mütemadiyen hayatın içindedir. Bireyler için, yaşadıkları mekânın geçmişten beri varlığını koruyan her bir nesnel malzeme, geçmişe dayalı yaşanmışlıklar kadar değerlidir. Çünkü bir sokak, bir nehir, metruk bir bina, belki de bir mezar taşı bile, geçmişin izlerini taşıyan, geçmişi unutturmayıp hep canlı tutan, değerli kılan birer simgedir aynı zamanda. Ve hatta şehirle birlikte anılan, şehre mal-olmuş meczuplar, deliler, dilenciler, mukallit şahsiyetler dâhi, şehrin hafızası içinde yer alırlar ve onların hikâyeleri şehrin kültürel hafızasına renkli değerler bahşeder.

Her şehrin kendine özgü sembolleşmiş, insanlarının hafızasında yer etmiş yapıları vardır. Van şehir merkezine baktığımızda; şu an zamana, doğal afetlere ve de en önemlisi insan faktörüne direnen belli sayıda doğal ve insan ürünü fiziksel yapı mevcuttur. Yakın geçmişte kaybolan-yitirilen bazı yapı veya doğal oluşumlar ise sadece belli bir yaş aralığında olan bireylerin belleğinde varlığını sürdürmektedir. Daha önceki tarihsel dönemlerde ise ortadan kalkan/kaldırılan eser veya yapıların ise bugün itibariyle toplumsal bellekteki yeri, sadece nesilden nesile aktarılan anılardaki varlığından ibarettir.

Teknolojik gelişmelerin ve değişimlerin işleyişini bir tarafa bırakacak olursak; kentin tarihsel ve kültürel varlık değerlerinin dönüşüm seyrine baktığımızda; özellikle kent halkının ortak kullanım alanlarının ortadan kalkması veya çeşitli şekillerde kimlik değiştirmesi, toplumsal hafızaya vurulmak istenen büyük bir darbe gibidir. Toplum, kuşaklar boyunca kolektif hafızada yer etmiş kültürel bilgileri, sonraki kuşaklara da devretme meylindedir. Hal

böyle iken, alışkanlıkların ve geçmişten devam-edip gelen görsel varlıkların ortadan kaldırılmasına yönelik faaliyetler, kültürel ve toplumsal anlamda tepki çeken ve kuşkuyla yaklaşılan sarsıntılı durumlardır.

Bu konuda özellikle 2009-2016 yılları arasında Van genelinde, yerel yönetimlerce (belediye başkanlıkları), birçok yerel uygulama programlanmış ve uygulanmıştır. Sokak, park ve birçok ortak kullanım alanının yeniden isimlendirilmesi veya yeni oluşturulan alanlara siyasi arka planla politik isimlerin verilmesi, bu uygulamaların bazılarını oluşturmaktadır. Söz konusu faaliyetlere bir örnek verecek olursak; 2010 yılının Haziran ayında Van Belediye Meclisi'nin almış olduğu bir kararla 70 yıldan fazla bir zamandır "*Şehir Parkı*" olarak bilinen ve tanınan parkın adı "*Feqîyê Teyran*" olarak değiştirilerek yeniden tanzim edilmiştir. "Şehir Parkı", şehrin merkezinde, en işlek ticari cadde olan Cumhuriyet Caddesi'nde bulunmakta olup, ilk olarak şimdiki Merkez Bankası'nın yerinde 1940'larda inşa edilmiştir. Daha sonra 1970'lerde şimdiki yerine kaydırılarak yeniden düzenlenmiştir. En son, 2010 yılında söz konusu kararla parkın ismi değiştirilmiştir.

Bugün kent sakinlerinin tamamına yakınının, Şehir Parkı olarak adlandırdığı mekânın, bir oldu-bitti ile hüviyetinin değiştirilmesi, mekâna dâir yıllardan beri oluşmuş tarihsel kent hafızasının bir parçasının koparılmasına yönelik bir uygulamadır. Parka dair, şehirde yaşayanların ve yaşamışların, hafızalarında yer etmiş yaşanmışlıklar ve anılar; bir anda tarihi kaynağından koparılmış, başıboş gezen sıradan hikâyelere dönüşmüştür. Ortaya çıkan yeni durumu anlamlandırmaya çalıştığımızda; eskiye özgü anıların merkezindeki mekânın bir anda yok edilerek, sil-baştan yeni(!) kültürel geleneklerin icadına yönelik çalışmalara yoğunluk verilmesi şeklinde yorumlayabiliriz. Dolayısıyla, çok yeni üretilen ama "eski gibi görünen ya da eski olma iddiasındaki *gelenekler*in kökenleri sıklıkla oldukça yakın geçmişe dayandığı gibi, bazen bu geleneklerin icat edilmiş oldukları da açık bir gerçektir" (Hobsbawm ve Ranger, 2006:1).

Kültürel ve toplumsal birçok nesnel, sözsel, edebi ve sanatsal ürün, aynı zamanda ilgili toplumun birikimi olduğu kadar, geçmişten beri bağlandığı gelenekleridir de. Bu bakımdan, şehirlerin kültürel varlıklarını, geleneksel hayatın özünden ayıramayız. Ancak bu geleneksel yaşamın ve geleneksel yaşam ile birlikte kentsel hayatın farklılaştırılması ve yeni hallere büründürülmesi; kaynağını geçmişten aldığı iddiası ile ortaya çıkarılan yeni toplumsal-kültürel durumların (icatların) türemesi ile şekillenmektedir. Kökeninde meçhul ve belirsiz temsili anlatımlarla desteklenen bu faaliyetler, giderek asırlardır devam ettiğine inanılan veya öyle varsayılan inanışlara dönüşmektedir.

"Bugün eski devirlerden geldiğini varsaydığımız geleneklerin büyük kısmı, aslında görece yakın zamanlarda 'icat edilmiş olan' geleneklerdir. Bu gelenekler icat edilirken mutlaka belli bir tarihsel geçmişe referans yapılır ve geçmişle bir süreklilik kurulmaya çalışılır. Oysa bu süreklilik, büyük ölçüde yapay ve uydurmadır. Bu açıdan son iki yüzyıllık geçmiş, modern dünyanın sürekli değişimi ve yenilenmesi ile toplumsal hayatın en azından bazı kısımlarının değişmez ve sabit tutulmaya çalışılması arasındaki zıtlığa kafa yoran tarihçiler açısından son derece ilginç ve verimli bir zaman dilimidir. Verimlidir, zira yeni gelenekler özellikle bu son iki yüzyılda, özellikle de görece yeni bir tarihsel olgu olan 'ulus' ve 'ulus-devlet'le, ulusal semboller, refleksler ve milliyetçilikle at başı giderek hızlı bir şekilde formelleşmiş ve yerleşiklik kazanmıştır" (Hobsbawm ve Ranger, 2006). "Gelenekler birçok ülkede ve birçok amaçla gerçekleşmiştir… Bu hem resmi hem de gayri resmi olarak, genel olarak 'siyasal' diyebileceğimiz, resmi olanları çoğunlukla devletler, örgütlü siyasal ya da toplumsal hareketler tarafından ya da bunların dâhilinde; yine genel olarak 'toplumsal' diyebileceğimiz gayri resmi olanları, siyasal işlevleri olsun ya da olmasın, biçimsel olarak örgütlenmemiş toplumsal gruplar ya da amaçları açıkça ya da bilinçli olarak siyasal olmayan, kulüp ve kardeşlik cemiyetleri gibi topluluklarca gerçekleştirilmiştir. Bu ayrım, ilkesel

olmaktan ziyade pratik bir ayrımdır… Dolayısıyla, 'siyasal' geleneklerin icadı daha bilinçli ve üzerinde kafa yorularak, gündeminde siyasal hedefler bulunan kurumlarca gerçekleştirilmiştir. Bu noktada hemen kaydedebiliriz ki, bilinçli icat, ancak halkın açık olduğu dalga boyundan yayın yapma başarısı nispetince başarı kazanmıştır" (Hobsbawm ve Ranger, 2006: 305,306).

Dolayısıyla, yeni icat formunda sahnelenen gelenekler veya toplumsal üretimler, muhatabı olduğu coğrafyada yaşayan toplumun çoğunluğu tarafından kabul ve tasdik edildiğince meşrulaşır, aksi durumda antipati ile yaklaşılan, tartışılan ve politik simgelere dönüşen soyut hamleler şeklinde yorumlanabilir.

Şehrin, politik olduğu kadar etnisite kaynaklı müdahalelerle toplumsal hafızasının değiştirilmesi yönündeki çalışmaların 2000'li yıllardan itibaren hızlanarak artmasıyla, Van genelinde, belediyeler tarafından altyapı çalışmalarından ziyade, yeni yapılan ve hizmete sunulan park, bahçe, sokak ve caddelerin isimlendirilmelerine ağırlık verilmiştir. 2008'de hizmete açılan ve "Ahmed-i Hani" (17.yy.da yaşamış Kürt şair) ismi verilen parkın kapladığı alanda, geçmişte şehirle birlikte anılan birkaç önemli tarihsel ve ticari mekân bulunmaktaydı: *Tablacılar Çarşısı, Eski Buğday Pazarı ve Sebze Hâli*.

Yine, şehrin toplumsal hafızasının silinmesine yönelik bir başka çalışma alanını oluşturan sokak isimlerinin değiştirilmesi de 2016 yılında büyükşehir belediye meclisi tarafından alınmış olan "tabelaların iki dilli olması" (tabelaların Kürtçe ve Türkçe olarak basılması) başlıklı kararıyla uygulamaya konulmuştur. Ülkemizde başka şehirlerde de gördüğümüz bir uygulama olan "numarataj çalışması" dayanak gösterilerek, önce uzun yıllardan beridir aynı isimle bilinen ve resmi işlemlerde kullanılan sokak isimlerinin sembolik sayısal ifadelerle adlandırılması ve sonrasında dönemin HDP yönetimlerince semtlerde oluşturulan "*Demokratik Halk Meclisi Dernekleri"* tarafından yeni isimlerinin tayin edilmesi kararlaştırıldı. Yani bu uygulamayı; önce *kimliksizleştirme,* sonra da siyasal argümanlarla yeniden *kimliklendirme* şeklinde tanımlayabiliriz.

Şehirdeki il ve ilçe belediye meclislerince alınan kararlar doğrultusunda, sadece yeni tanzim edilmiş mekânların politik vasıflı isimlendirilmeleriyle sınırlı kalınmayıp, hâlihazırda şehirde yaşayanlarca bilinen ve resmi kayıtlarda ismi sabit olan mekânlarda da tepki çeken isim değişikliklerine gidilmesi, 2016 yılındaki belediyelere kayyum atamaları neticesinde son bulmuştur. Ancak belediye başkanlıklarındaki malum değişikliklerden sonra, hâlen önceki yönetimlerin gerçekleştirdikleri bazı değişiklikler, yeni yönetimlerce de aynıyla devam ettirilmektedir.

Van İpekyolu İlçe Belediye Meclisi, 2014 yılında almış olduğu gerekçeli kararla 3 mahalle isminin halkın talepleri doğrultusunda değiştirildiğini açıklamıştır. Mahallelerin eski isimleri olan; Gündoğdu, Serhat, Esendere, Şafak ve Yalım Erez'in, yeni isimleri olan Rojhilat, Sıxke, ve Rojova ile değiştirilmesi, etnik ve politik yapılanmanın bariz göstergeleridir.

Van'ın Büyükşehir olmasından sonra, sınırları yeniden çizilen kentte en büyük ilçe olan İpekyolu ilçesinde geçtiğimiz hafta alınan bir karar ile Bostaniçi Mahallesi'ni 3 yeni mahalleye bölmüş ve yeni mahalleler oluşturulmuştu. İpekyolu belediyesi geçtiğimiz haftalarda birleştirilen bu mahallelere son meclis toplantısında yeni isimler verdi. Yapılan yazılı bir açıklama ile mahallelerin değiştiğini duyuran İpekyolu Belediyesi, yapılan açıklamada o meclis kararı ile ilgili olarak şu ifadelere yer verildi, "İpekyolu Belediyesi Eylül ayı meclis toplantısının 5. oturumu İpekyolu Belediye Eş Başkanları Aygül Bidav ve Veysel Keser, DBP'li ve AKP'li encümenlerin katılımı ile başladı. Daha önce belde statüsünde olan Bostaniçi Mahallesi Ağustos ayı meclis toplantısında halkın talebi üzerine 3 yeni mahalleye bölünmüştü. Halkı esas alan belediyecilik anlayışı ile meclisi bünyesinde oluşturduğu İmar Komisyonu her üç mahallede halk toplantıları düzenledi. Üç mahallede düzenlenen toplantılarda halkın çoğunlukla talep ettiği isimler belirlenerek meclis gündemine taşındı.

İmar Komisyonun raporuna göre, Gündoğdu ve Serhat Mahallesinin Rojhilat, Esendere Mahallesinin Sıxke, Şafak ve Yalım Erez Mahallerin Rojava olarak isimlendirilmesi talep edildi. Gündeme ilişkin konuşan AK Parti gurubunun mahalle isimlerinin belirlenme aşamasında halka ve vatandaşa danışılmadığı iddia edilerek, belirlenen isimleri reddedeceklerini açıkladı. Buna rağmen yeni belediyelerin ismi oy çokluğu ile kabul edildi. İmar Komisyonu üyesi DBP'li Metin Yüksel Sungur ise DBP gurubu olarak akşam saatlerinde halkla toplantılar düzenlediklerini ve halkın talepleri doğrultusunda mahalle isimlerinin belirlendiğini açıkladı. Yapılan tartışmaların sonucunda üç yeni mahallenin Rojhilat, Sıhke (Sıxke) ve Rojava olarak belirlenmesine oy çokluğu ile karar verildi (http://www.sehrivangazetesi. com/haber-vanda_3_yeni_mahallenin_adi_degisti-13107.html). (11.08.2018).

Büyükşehir Belediyesi Meclisi'nin ise yine yerleşim birimlerinin isimlerinin değiştirilmesi konusunda 2014 yılında almış olduğu kararla, 704 köy ve mahallenin eski isimlerinin iade edilerek kullanılmasını kararlaştırmıştır.

Van ve ilçelerde eski köy isimlerinin iade edilmesi talebine ilişkin belediyeler nezdinde yapılan yazışmalarda AKP'li Tuşba Belediyesi ilk çalışmada yer almazken diğer ilçe belediyelerin tamamı kendi belediyeleri bünyesinde çalışma yaparak mahalle ve köy isimlerinin eski isimlerini İmar ve Bayındırlık Komisyonu'na sundu. Verilen kararın ardından AKP'li Tuşba Belediyesi'nin de kendi bünyesinde çalışma yaparak, bağlı olan mahallelerin eski isimlerini komisyona sunacağı açıklandı. Büyükşehir Belediye Meclisi, Başkale'de 81, Çaldıran'da 86, Çatak'ta 34, Edremit'te 18, Erciş'te 105, Gevaş'ta 37, Gürpınar'da 174, İpekyolu'nda 50, Muradiye'de 41, Özalp'ta 53 ve Saray ilçesinde ise 25 köy ve mahalle isminin tekrar iade edilmesini meclise sundu. İlgili raporun okunması ardından söz alan meclis üyeleri rapor hakkında görüş bildirdikten sonra karar meclisin oylamasına sunuldu. Yapılan oylama sonucu DBP'li ve AKP'li üyelerin tamamı kararı destekleyerek 704 köy ve mahallenin eski isimlerinin iadesini kabul etti. (http://www.baskahaber.org/2014/12/vanda-704-koy-ve-mahallenin-kurtce-ve. html).(11.08.2018).

2014 yılı içerisinde Van Büyükşehir ve İpekyolu ilçe belediyelerinin yerleşim birimlerinin isim değişiklikleri hakkında almış oldukları kararlara baktığımızda; bahsini ettiğimiz etnik ve politik temelli değerlendirmelerle alınan ve uygulanan kararları, günümüz demografik yapı ve şartlarına göre açıklamakta fayda vardır. Belediyelerin mevzubahis kararlarının içeriğini ve yeni konulan veya üretilen isimlerin etimolojik yapılarını incelediğimizde; yerleşim yerlerinin kullanılmakta olan Türkçe isimleri yerine Kürtçe ve Ermenice isimlere dönüştürüldüğünü görmekteyiz. Burada tartışmaya ve açıklanmaya muhtaç olan iki önemli konu vardır:

- Birincisi; madem yerleşim yerlerinin eski isimleri iade ediliyor iddiası ortadayken, bugünkü ismi Yeşilsu olan *Amik* ve bugünkü ismi Beyüzümü olan *Şahbağı* köylerinin eski isimleri neden iade edilmedi? Eski isimlerinin Kürtçe veya Ermenice olmaması, değişiklik kapsamına alınmamasına neden olmuş mudur?
- İkincisi ise; yeni konulan veya yeni üretilen yerleşim yeri isimleri neden ve sadece etnik-politik kökenlere sahiptir?

Kaldı ki; günümüzde artık Van'a Tuşba, İstanbul'a Konstantinopolis, İzmir'e eski ismiyle Smyrna demediğimiz gibi; bugün artık hiçbir Hıristiyan Ermeni'nin yaşamadığı Van'da, Ermanıs, Zırvandanıs, Kopanıs, Panzıs, Poğanis gibi yerleşim birimi isimlerinin de kullanılmaması, toplumsal, idari ve emsal örneklerinden de anlaşılacağı şekilde açıklanabilir.

Ülkemiz genelinde yerel yönetimler ve belediyelerce, politik bakış ve kaygılarla, halkın ortak kullanım alanlarının adlandırılmasına yoğun olarak tanık olmaktayız. İlgili belediye başkanlıklarının bağlı oldukları siyasi partilere göre vaziyet almaları ve bu doğrultuda gerçekleştirdikleri icraatlar kapsamında; park, bahçe, sokak, cadde gibi ortak kullanım alanlarının politik argümanlarla adlandırılması, günümüzde kent yaşayanlarınca da kanıksanmış olağan bir uygulama hâlini almıştır. Van kent merkezinde bulunan *Ahmed-i Hani Kültür Parkı*, *Musa Anter Barış Parkı*, *Yaşar Kemal Parkı*, *Avaşin Parkı*, *Feqîyê Teyran Parkı* gibi park isimlerinde de bu durumu gözlemlemekteyiz. Bu durumu, genelde etnisiteye, özelde ise Kürt etnisitesine vurgu yapan adlandırmalar şeklinde de tanımlayabiliriz. Yerel belediye yönetimlerinin siyasi veya politik bakış açısıyla bu tür uygulamaları, etnisite temelli ve politik duruşu simgeleyen icraatlardır.

Kürt etnisitesini ve politik duruşu ön plana çıkaran bu faaliyetler sadece *adlandırmalar* ile sınırlı değildir elbette. Yine kamusal alanda ve halkın ortak kullanım alanlarındaki belediye ve siyasi parti faaliyetlerinde politik ve etnisite kaynaklı görüntülere de rastlamak mümkündür. Özellikle şehrin belli yerlerine asılan afişler, reklamlar, duyurular ve çeşitli amaçlarla ilân edilen görseller, yine etnisiteyi ve politize olma hallerini ön plana çıkarmaktadır.

Toplumsal hafızamızda yer edinen nesnel varlıklar gibi, belleğimizdeki bilgiler de bizi geçmişe bağlayıp günümüz ve geleceğimizle bağ oluşturur. "Günümüzle ilgili deneyimlerimizin büyük ölçüde geçmiş hakkında bildiklerimizin üzerine oturduğu ve genellikle geçmişle ilgili imgelerimizin, var olan toplumsal düzeni meşrulaştırmaya yaradığı söylenebilir… Geçmişin imgeleri ve geçmişin anımsanan bilgileri (törensel denebilecek) uygulayımlarla (performans) taşınıp sürdürülmektedir" (Connerton, 2014:12). Dolayısıyla, anımsamalarımız veya alışkanlıklarımızı oluşturan geçmişten gelen bilgilerimiz, çeşitli uygulama ve ritüellerle günümüzde beden bulmaktadır.

Kültürel mirasımızın ve toplumsal belleğimizin, bir bölümünü de "*halk oyunları*" oluşturmaktadır. Görsel ve işitsel bakımdan bölgesel tavırlar taşıyan özellikteki halk kültürü ürünlerinden halk oyunları hem ezgi, hem kostüm, hem de icra yönünden, yöreden yöreye değişen vasıflarla yüklüdür. Ancak burada, konumuz ile doğrudan ilgili olmaması sebebiyle, Van bölgesi halk oyunlarının teferruatlı özelliklerine girmeyeceğim. Sadece, Van yöresi halk oyunlarına ait kıyafet veya oyun kostümleri hakkında, uzun yıllardır süren tartışmalara değinmekte fayda görüyorum. Çünkü yöresel anlamda, kültürel sistemin bu alanında da "*Politik Referansla Toplumsal Hafızaya Müdahale*" söz konusudur.

Anadolu'nun hemen hemen her yöresi, kendine özgü halk oyunları kültürüne sahiptir. Oyunların yöreden yöreye farklılaşmasını veya zenginleşmesini sağlayan birbirinden farklı tavır, figür, ezgi, kostüm ve enstrüman çeşitleridir. Nitekim ülkemizde yapılan halk oyunları müsabakalarında, halk oyunu ekiplerinin sundukları gösteriler, halk oyunu uzmanlarından kurulu jüri heyetleri tarafından çeşitli kriterlere göre değerlendirilip derecelendirilmeye tabi tutulurlar. Bu kriterlerden biri de "*kostüm*"dür. Kostümün yöreyi temsil etmesi nispetinde ve orijinal hâline yakınlığı oranında puan alması beklenir. Van yöresi halk oyunlarının kostümleri hakkında yıllardan beri sürüp-gelen tartışmalar vardır. Halk oyunlarının icracıları, uzmanları, öğreticileri ve ilgilileri, kostümler hakkındaki tartışmaların tarafları durumundadır.

Van yöresi oyunlarının kostümü "*çuha-şalvar*" olarak adlandırılır. Coğrafi olarak Van'ın güney kesiminde yer alan Başkale ilçesi ve Hakkâri ilinin kostümü ise "*şal-şepik*" olarak adlandırılır. Dolayısıyla Van'ın kuzeyi ve güneyinde farklı kostümler kullanılır. Ancak uzun yıllar boyunca, yöredeki halk eğitim merkezleri, okullar ve dernekler tarafından oluşturulan halk oyunları ekipleri, hem il genelinde hem de il dışı müsabaka ve gösterilerde, çuha-şalvar kostümünü kullanmıştır (Başkale ilçesi hariç). 1990 sonrasında, özellikle terör ve ekonomik sebeplerle çevre ilçe ve illerden Van'a doğru gerçekleşen göç hareketi nedeniyle,

şehir nüfusu kısa zamanda artarak kozmopolit bir yapıya dönüşmüştür. Böylece göçün yarattığı ortamda sosyal ve kültürel hayat etkilenerek, hayatın birçok alanını etkilemiştir. Bu süreçte halk oyunlarının kostümleri 1990 öncesine nazaran daha da fazla tartışılmaya başlamıştır.

Aslında meselenin özünde, 1980 öncesi ve sonrasında bölgedeki "Siyasal Kürtçülük" hareketleri içerisinde yer alan, halk oyunları kostümlerinin simgesel olarak şal-şepik kıyafeti üzerinden dayatılarak, toplumsal ve kültürel baskı oluşturması amaçlanmıştır. Özellikle 2000'li yıllardan sonra ildeki çoğu halk oyunu ekibi, ağırlıklı olarak şal-şepik kostümünü kullanmaya başlamıştır. Bu durum giderek siyasi anlamda dayatmalar şekline dönüşmüştür. Özel veya resmi kurumlarda özellikle "*usta öğretici*" olarak görev yapan ve halk oyunu topluluklarını çalıştıran elemanların da yönlendirmeleri ile kostüm seçici/karar vericilerin de doğrudan etkisiyle şal-şepik kostümleri kullanılmaya başlanmıştır. Örneğin yörenin orijinal çuha-şalvar kıyafetiyle ilde yapılan bir müsabakada birinci olan halk oyunu ekibi, daha sonra bölge müsabakalarına gittiğinde, diğer kıyafeti giyerek müsabakaya çıkmıştır. Yöresel halk oyunları uzmanlarına göre amaç; ildeki halk oyunu uzmanlarını kostüm bakımından ekarte ederek, bölge müsabakalarına şal-şepik kıyafeti ile çıkmak. Ancak bu alt yapısı olmayan stratejik yöntem sonucu, bölge ve Türkiye geneli organizasyonlarındaki jürilerde yer alan halk oyunu uzmanları, her yörenin orijinal kıyafetlerine göre değerlendirmelerde bulunduğundan, halk oyunu müsabakalarında, olumsuz sonuçlar ile karşılaşılmıştır. Böylece politik referansla, toplumsal hafızanın silinmesine yönelik bu faaliyetler, bölge dışında da destek bulamamıştır.

Bu konudaki temel problemi veya sıkıntıyı, Terry Eagleton'un '*Kültür Yorumları*' adlı eserindeki '*Kültür Savaşları*' bölümünde dillendirdiği "Kültür'le kültür arasındaki çatışma" (2016: 70) tabiriyle de tanımlayabiliriz. Bir tarafta yıllardan beri süregelen bir kültürel öğe; diğer tarafta kendi değerlerini bu kültürel öğeyi baskılayarak ortaya koymaya çalışan/koyan taraf. Gerçi *taraf* kelimesi, bir anlamda toplumsal ayrışmayı hissettiren bir yaklaşım anlamına da gelmiş olmakta, ancak durum itibariyle, farklı toplumsal düşünce, tavır ve davranışların, bir arada bulunması ve karşılıklı etkileşimlerinin de sebep-sonuç ilişkisi üzerinden açıklanması gerekmektedir.

Van yöresindeki halk oyunları kostümleri ile ilgili tartışmanın asıl nedenine ve kökenine gitmek istediğimizde, cumhuriyetin ilk yıllarına bakmalıyız. Çünkü Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunu takip eden yıllarla birlikte ve özellikle 1935 yılından itibaren idari yapılanmanın getirdiği değişiklikler sonucu, diğer illerde olduğu gibi, Van ve civar il-ilçelerde de idari değişikliklere gidildi. Cumhuriyet öncesi kurulan bir şehir olan Van'ın idari yapılanma kanununun yürürlüğe girmesiyle birlikte, ilin idari sınırlarına dâhil edilen ilçeler ve ilden idari anlamda ayrılan ilçeler olmuştur. Bunlardan ilk olarak Ahlat ve Adilcevaz ilçelerini örnek verebiliriz. Bu ilçeler ilkin Van'a bağlı iken, idari yapılanmayla Bitlis iline bağlanmıştır. Yine Bahçesaray, Siirt'e bağlı bir yerleşim birimiyken, 1962'de Van'a bağlanmış. Önceden Hakkâri'ye bağlı iken, idari anlamda ilçe hüviyetini kazanan Başkale, Gürpınar ve Çatak ilçeleri de yine Van iline bağlanmıştır. Kanuni anlamdaki bu değişiklikler sonucu, farklı yerleşim birimlerindeki toplumsal gruplar ve yine nispeten farklı yapıdaki toplumsal gruplarla bir araya getirilmeye çalışılmıştır. Bu konudaki tarihsel ve siyasal nedenler ise Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki demografik düzenlemeler kapsamındadır (bkz. İsmet Paşa'nın Kürt Raporu).

Ancak, toplumsal grupların bireyleri, ait oldukları etnik gruplardan ve aidiyet geliştirdikleri mekânlardan kolay kolay kopamazlar. Dolayısıyla, kültürel anlamdaki ortaklıklar ve hemşerilik bilincinin varlığı, tarihsel geçmişten ayrı düşünülemez. Ahlat ve Adilcevaz halkının, ilçesi oldukları Bitlis'e değil de, Van'a yakınlık hissetmesi veya Başkale, Çatak, Gürpınar ve Bahçesaray halklarının kültürel yapısının Van'dan ayrı düşmesi, söz konusu tarihsel geçmişteki yaşanmışlıklarla alakalıdır.

Halk oyunları kostümlerindeki bütün tartışmaların ve anlaşmazlıkların temelinde, işte bu bahsini ettiğimiz, kültürel farklılaşmalar yatmaktadır. Her toplumsal grup, kendini bu mevzubahis kostümler üzerinden öne çıkarmaya çalıştığı sürece de bu tartışmalar devam edip gidecektir. Dolayısıyla, Van Halk Oyunları kostümlerinin *çuha-şalvar* mı, yoksa *şal-şepik* mi olacağı inatlaşması, tarihi arka planların varlığına rağmen devam etmektedir.

Etnik veya politik referansla toplumsal hafızaya müdahale kapsamındaki konulardan birisi de yöresel beslenme ve yemek kültürüdür. Van yöresi beslenme kültürü özellikleri bakımından özgün karakterler taşımaktadır. Besin çeşitleri, kullanılan malzemeler ve yöresel yemek yapımı teknikleri bakımlarından Anadolu'nun diğer bölgeleriyle farklılaşan beslenme kültürü, komşu illerle de benzeşen özellikler taşıyabilir. Yöredeki beslenme ve yemek çeşitliliği, evlerde ve lokantalarda yapılan yemekler bakımından da farklılık arz eder.

Ancak, yörede yaşayanlarca da bilinen bütün bu yöresel yemek çeşitlemeleri ve isimlerine, son yıllarda bilinçli veya bilinçsiz şekillerde müdahaleler olmuştur. Özellikle, ulusal ve uluslararası platformlarda tanıtımı ve sunumu yapılan "*Van Kahvaltısı*" yöredeki bazı işletmeciler tarafından "*Kurdish Breakfast*" şeklinde sunulmaya başlanmıştır. Yöreye mal olmuş bu kültürel ürün, özellikle bir etnisiteye özgü ve yeni ismiyle otantiklik katılmış bir suni görüntüye çevrilmeye çalışılmıştır. Etnik bakımdan bir yorumlamaya gittiğimizde; hali hazırda Van Kahvaltısı, hiçbir zaman Türk Kahvaltısı ismiyle zikredilmemiş ki, şimdi de Kürt Kahvaltısı olsun. Dolayısıyla, diğer etnik kökenli müdahalelerde olduğu gibi burada da bir etnik imzayla kültürel dönüştürme çabasına tanık olmaktayız.

Bahsini ettiğimiz –tabiri caizse- yemeklerin ismi ile oynama hadisesine bir başka ve önceki örneğe zıt bir durum ise; yıllardan beridir yörede yapılan ve bütün yöre yaşayanlarınca bilinen bir yemek olan "*Kürt Köftesi*"nin ismine müdahaledir. Belki etnik kaygılarla belki de farklı sebeplerle de olsa, Kürt Köftesi'ne bulgur köftesi, yoğurtlu köfte gibi isimler verilmeye çalışılmış yıllarca. Ancak bu uğraşlar, istenen sonucu getirmemiş. Bu konuda ileride müdahaleler olmazsa, bulgurla yapılan, üzerine sarımsaklı yoğurt ve eritilmiş tereyağı dökülen köfte, bugüne kadar olduğu gibi, bundan sonra da orijinal ismiyle Kürt Köftesi olarak bilinecek ve tüketilecektir.

Bu konuda, ulusal bir özel TV kanalında yer alan belgesel türü bir programda geçenleri, örnek teşkil etmesi bakımından anlatmakta fayda görüyorum: Bir tarihte Van'a konuk olan ve Anadolu'nun değişik yörelerindeki yemeklerin tanıtımını yapan bir TV programcısına, çoğu yöredekine benzer bir tava yemeği sunulmuştu. Gurme olarak da bilinen bu program yapımcısı, sunulan yemeğin tadına baktıktan sonra ismini sordu yemeği sunanlara. "*Kürt Tavası*" dediler ona. Hâlbuki Kürt Tavası diye bir yemek ismi yoktu. Ancak meşhur gurme (!) Kürt Tavası diye yedi ve tanıttı bu yemeği.

Yemeklerin isimleriyle ilgili bu örnekleri elbette çoğaltmak mümkündür. Ama burada değinmeye çalıştığım sorunsal; özellikle etnik temelli vurgulamalarla hem var olan bir durumu değiştirmeye uğraşmak, hem de temelsiz yeni üretimlere yönelmektir.

Sonuç:

Kendimizin ve başkalarının hikâyelerini yazmak, anlatmak ve değerlendirmelere tâbi tutmak, sosyal bilimler alanına kuşkusuz değer katar. Hele ki, bu alan içinde fazlaca duyulmamış, literatüre eklenmemiş kavram, düşünce ve eylemlerin alan araştırması sahasındaki etnografik çalışmalarla ortaya çıkarılması, bilimsel kayıtlara dâhil edilmesi, gelecekteki çalışmalara zemin oluşturabilir.

Bu çalışmada, Van yöresindeki toplumsal değişme ve kültürel dönüşme sorunsalı, söylem, eylem ve görüntüler arası tutarlılıklara bakılarak değerlendirildi. Bu süreçte, çalışma konusunun sağlam temellere dayandırılması amacıyla, vurgu yapılan ve önceden belirlenen bazı tarihsel dönemler, milat olarak kabul edilerek dikkate alındı.

Temel olarak 1990 sonrası şehrin yaşam ve yaşam alanları incelemeye tabi tutularak, 1990-2018 yılları arası, araştırmanın ana malzemesini oluşturmuştur. Söz konusu dönem, 1990 öncesi yaşantı ile karşılaştırılmış, teknolojik ve zamansal faktörler, yaşanan toplumsal değişmenin sonuçları bakımından ayrı tutularak, bireylerin ve toplumun politize olmasına yönelik gelişmeler, özellikle göç ve terör gibi olgulara bakılarak değerlendirildi. Bununla beraber, şehrin tarihindeki belirli zaman aralıklarında gerçekleşen göç hareketlerinin ortaya çıkardığı yapılanmaların ve sosyal değişimlerin, toplumsal hafızaya yönelik etkileri ortaya konuldu. Toplumsal ve kültürel hafızanın oluşumu ve şekillenişi hakkında, şehrin geçmişinde milat kabul edilebilecek dönemlerde de, nelerin yaşandığına yönelik anlatımlara da başvurularak, altyapı oluşturan yaşanmışlıklardan faydalanılmıştır.

1990'larda artan terör olayları ve kırsaldan gelen göçler nedeniyle, yerel nüfus da batı illerine göç etmeye/yerleşmeye başlamıştır. Dolayısıyla şehirdeki sermaye ve vasıflı işgücü de batı illerine kaymıştır. Değişen-dönüşen kentsel yapı, beraberinde kırsal alandan gelen kültürel yapıya teslim olmuştur. Şehre gelen nüfusun şehirdeki yapıya ayak uydurması beklenirken, tam tersine, şehirdeki yapıyı kendisine göre düzenlemeyi amaçlayan bir görünüme kavuşmuştur. Göçlerle başlayan bütün bu etkenler, ister-istemez şehirdeki demografik, kültürel, toplumsal ve siyasal yapıları da etkisi altına almıştır. Bu durum daha da aşama kaydederek, toplumsal ve kültürel yaşamın, garipsenecek ölçüde politize olmasına kadar varmıştır.

Hiçbir kültürel yapı yoktur ki, -teknolojik ve yaşamsal gelişimler hariç- sonradan kendi yaşamsal alanına dâhil olan ve kendisine karşı dayatılan toplumsal kültür kaynaklı üretimlere tepki vermesin. Ve bu sonradan icat edilmiş örüntüler yoluyla, var olan ve kaynağını uzun/derin geçmişten alan toplumsal/kültürel hafızanın yıkılmasına yönelik planlı veya plansız gerçekleştirilen eylemler neticesinde, yine sosyal ve kültürel karışıklıklar ve huzursuzluklar meydana gelmektedir. Bu manada kültürün kültürle karşılaşması sonucu yaşanan durumların, kültürel alış-verişler şekline dönüşmesi beklenirken, kültürel çekişmelere doğru yol alması kaçınılmaz hâle gelmiştir.

Her yaşam kültürünün doğal mecrasında seyri devam ederken, yaşanan köklü ve marjinal değişikliklere yaşayanlarca farklı şekillerde tepki verilmesinin olası olduğu da kabul edilen bir toplumsal gerçeklikten yola çıkarak; Van özelinde yaşanan ve yaşanmaya devam eden, toplumsal değişme dinamiklerinin yarattığı sorunlar, bu çalışmada etraflıca ele alınarak, ortaya çıkan nihai durum, antropolojik olarak değerlendirilmiştir. Etnografik araştırma ile elde edilen sosyal veriler, daha çok, Clifford Geertz'in öncülerinden olan *yorumsamacı antropoloji* mantığıyla ele alınarak, hem bölgenin sosyal ve kültürel yapısı, hem de bu yapıdaki değişim ve dönüşümler, değerlendirmeye tâbi tutulmuştur.

Kaynaklar:

Kaynaklar:

Connerton, Paul, (2014). *Toplumlar Nasıl Anımsar?* (Çev. A. Şenel), 2.basım, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
Eagleton, Terry, (2016). *Kültür Yorumları,* (Çev. Ö. Çelik), 3.basım, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
Geertz, Clifford, (2010). *Kültürlerin Yorumlanması,* (Çev. H. Gür), Ankara, Dost Kitabevi Yayınları.
Hobsbawm, Eric, "Giriş: Gelenekleri İcat Etmek" (Der. E. Hobsbawm, T. Ranger) (2006). *Geleneğin İcadı,* (Çev. M. M. Şahin), İstanbul, Agora Kitaplığı, s. 1-18.
Kağıtçıbaşı, Çiğdem, (1990), *İnsan Aile Kültür,* İstanbul, Remzi Kitabevi.
Şahin, Güneş, (2012). "Van Halkevi ve Faaliyetleri", *Tarih Araştırmaları Dergisi,* 31,52, s.93.
https://www.siir.gen.tr/siir/c/cemal_sureya/kahvalti.htm (Erişim: 11.09.2018).
http://www.baskahaber.org/2014/12/vanda-704-koy-ve-mahallenin-kurtce-ve.html (Erişim: 11.08. 2018).
http://www.sehrivangazetesi.com/haber-vanda_3_yeni_mahallenin_adi_degisti-13107.html (Erişim: 11.08.2018).
http://www.sabah.com.tr/gundem/2016/11/25/arka-odada-3-pkkli (Erişim: 03.12. 2016).
http://www.milliyet.com.tr/-yuksekova-yayginlasmali--siyaset-1325509/(Erişim: 08.09.2018).
https://www.tmmob.org.tr/icerik/van-kent-sempozyumu-sonuc-bildirgesi-yayimlandi (Erişim: 29.09.2018).

XVI. YÜZYIL HAMİD SANCAĞI YERLEŞME DÜZENİNİN YENİDEN İNŞASI

THE RECONSTRUCTİON OF THE SETTLEMENT PATTERN OF THE XVI. CENTURY HAMİD SANJAK

Dr. Öğr. Üyesi İlker YİĞİT[♣]

Özet: Kısaca "geçmişin coğrafyası" olarak tanımlanabilen tarihi coğrafya araştırmaları aslında geçmişin yeniden inşa edilmesini kapsamaktadır. Hatta bazı araştırmacılar tarihi coğrafyayı "geçmişin coğrafi özelliklerinin yeniden inşa edilmesi" şeklinde tanımlanmışlardır. Yeniden inşa doğası gereği geçmişte var olan ancak bugün aynı yapı ve deseni göstermeyen hususların, çalışılan dönemdeki haliyle ortaya çıkarılması/konulmasıdır. Bu işlem tarihi fiziki coğrafya, tarihi beşeri coğrafya ve tarihi bölgesel coğrafya çalışmaları için geçerli olup araştırmacının ilgilendiği konuya göre değişiklik gösterebilmektedir. Örneğin geçmişin jeomorfolojik özellikleri, iklimi, yerleşme yapısı, nüfusu, ekonomisi, ulaşım ağı vs. yeniden inşa edilebilir. Gerek çağdaş ve gerekse tarihi coğrafya çalışmalarında araştırılan herhangi bir konunun dağılışının yapılması, sağlıklı değerlendirme yapmanın ve doğru bir şekilde okuyucuya sunmanın anahtar koşulları arasında yer alır. Bu bağlamda geçmişin beşeri coğrafyasının yeniden inşasında önemli adımlardan birisini de yerleşmelerin ve yerleşme düzeninin yeniden inşası oluşturur. Yerleşmelerin ve yerleşme düzeninin yeniden inşasında öncelikle araştırılan zaman dilimindeki iskan merkezlerinin yer tespiti yani lokalizasyonunun yapılması gerekir. İşte bu noktadan hareketle eldeki çalışmada XVI. yüzyıl Hamid sancağı yerleşmelerinin lokalizasyonu yapılarak kır ve şehir yerleşme düzeni ortaya konulmuştur. Ayrıca söz konusu kaynaklarda yer alan idari bölünüşe göre geçmiş kaza ve nahiye sınırları coğrafi unsurlar da göz önünde bulundurulmak suretiyle çizilerek haritaya aktarılmıştır. Böylece geçmişin yerleşme düzeninin yanı sıra idari yapısı da yeniden inşa edilerek yapılacak olan yeni çalışmalara katkı sağlanmıştır.

Anahtar kelimeler: Tarihi coğrafya, yeniden inşa, lokalizasyon, yerleşme coğrafyası, idari coğrafya.

Abstract: In short, historical geography surveys, which can be described as geography of the past, actually include reconstruction of the past. Some researchers have even described the reconstruction of geographical features of historical geography. The reconstruction nature is to reveal the things which existed in the past but which do not show the same structure and pattern today, in the working period. This transaction is valid for historical physical geography, historical human geography and historical regional geography studies and may vary according to the subject of interest of the researcher. For example, geomorphological features of the past, climate, settlement structure, population, economy, transportation network etc. can be reconstruct. The distribution of any matter investigated in both contemporary and historical geographical studies is one of the key conditions for healthy assessment and accurate presentation to the reader. In this context, one of the important steps

♣ Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Coğrafya Bölümü, iyigithg@gmail.com

in the reconstruction of the human geography of the past is to settle down and reconstruct the settlement pattern. In the re-establishment of the settlements and the settlement pattern, firstly the settlement of the centers of the researched time zones must be done. This is the point of departure from the work in hand XVI. century Hamid sanjak settlements have been localized and the settlement of rural and urban settlements has been put forward. In addition, according to the administrative division in the related sources, the past districts and the borders of the districts were drawn and mapped according to geographical factors. Thus, in addition to the settlement system of the past, the administrative structure has been rebuilt and contributed to the new work to be done.

Key words: Historical geography, reconstruction, localization, settlement geography, administrative geography.

Giriş

Coğrafya disiplininin bütününde merkezi ve çok önemli bir yeri olan mekan, tarihi coğrafya araştırmalarında daha farklı bir hususiyete sahiptir. Çünkü çağdaş döneme ait coğrafya çalışmalarında mekân; gerektiğinde gidilip görülebilen, araştırılabilen ve gözlem yapılabilen bir yerdir. Tarihi coğrafyada ise çalışmayı tamamlamak öncelikle seçilen konunun üzerinde gerçekleştiği mekanın yeniden inşası ile mümkündür. Aksi takdirde mekânın özellikleri bilinmeksizin, bu mekan üzerinde cereyan eden herhangi bir olay veya durumun sağlıklı bir şekilde ele alınması ve araştırma probleminin çözülmesi mümkün değildir (Gümüşçü, 2010: 279).

Geçmiş mekânı araştıran tarihi coğrafyacıların önemli uğraşlarından birisini hatta en önde gelen meşguliyetlerinden birisini yeniden inşa oluşturmaktadır. Çağdaş coğrafya ile tarihi coğrafya araştırmalarını ayıran tek husus birinin günümüzde diğerinin ise geçmişte çalışıyor olmasıdır. Konusu aynı kalan ancak zamansal olarak odaklanılan dönemin, zaman kesiti değişmektedir. Tarihi coğrafyacılar için çağdaş coğrafyadaki konular aynı kalmakla birlikte kullanılan kaynak ve yöntemler değişebilmektedir. Örneğin çağdaş döneme odaklanan coğrafyacılar Türkiye İstatistik Kurumu, Tarım Bakanlığı, Meteoroloji Genel Müdürlüğü gibi kurumlardan temin ettiği veriler üzerinden çalışmalarını sürdürürken geçmişe odaklanan tarihi coğrafyacılar Tahrir defterleri, Temettuat defterleri, Nüfus defterleri, Şer'iye sicilleri gibi çeşitli arşiv kaynaklarını kullanabilmektedir. Arazi araştırması, haritalama teknikleri gibi hususiyetler ise her ikisinde de önemli bir özellik olarak devam etmektedir.

Almanca "urlandschaft" terimi (İngilizce landscape, Türkçe mekan/peyzaj) Alman coğrafyacı R. Gradmann (1865-1950) tarafından coğrafya literatürüne dahil edilmiştir. Buradan hareketle oluşturulan Almanca "rekonstruktion der urlandschaften" (İngilizcesi "reconstruction of space") "mekânın yeniden inşası" olarak Türkçe'de karşılığını bulmaktadır. Mekanın yeniden inşası kavramı doğrudan geçmişe göndermede bulunur, zira halihazırda mevcut olan bir şeyin yeniden inşası imkan dâhilinde değildir. Yalnızca geçmişte var iken bugün olmayan ve araştırmaya konu edilen şey yeniden inşa edilebilir (Bayartan-Top Yilmaz, 2013: 173).

Geçmişe ait bir zaman diliminde mekânın araştırılmasındaki öncelikli husus, bir sahanın tarihteki coğrafyasının araştırılmasıdır. Araştırma sahası olarak seçilen bölgenin, kazanın, sancağın, eyaletin vb. fiziki ve beşeri özellikleriyle tanınması, olmazsa olmaz bir gerekliliktir. Esasen bu iş, bilimsel olarak temelde doğa bilimleri (fiziki coğrafya, jeoloji,

paleobotanik), tarih ve tarihin alt branşları (prehistorya, bölge tarihi, sosyal tarih, kültür tarihi), ekonomik coğrafya, toponimi ve filoloji (karşılaştırmalı dil bilim) ile yakından ilgilidir. Böylelikle geçmişte bir sahanın beşeri (yerleşmeler, eski caddeler, yollar, limanlar, tarım alanları) ve doğal (fiziki) özellikleri (eski akarsular, vadiler, bataklıklar, göller) tespit edilebilir (Jaeger, 1969: 89-90; Yiğit, 2018: 191).
Tarihi coğrafya alanında yeniden inşa meselesinin alan yazımında yeni olmadığı görülmektedir. Zira XX. yüzyıl başlarında tarihi coğrafya araştırmalarının önemli kısmını tarih öncesi mekânların yeniden inşası oluşturmuştur. Tarihi coğrafya araştırmalarında insanların yaşadığı, ormanların ortadan kaldırıldığı, bataklıkların kurutulduğu, yerleşme merkezlerinin tesis edildiği, ulaşım ağlarının kurulduğu ve bunların sonucunda büyük değişikliklere maruz kalan fiziki ve ekolojik çevrenin yeniden inşası uzun zamandır devam eden bir gelenek durumundadır ve bu gelenek günümüzde hala devam etmektedir. Yeniden inşa işlemi, arkeoloji, antropoloji, fiziki coğrafya ve çevre bilimi gibi çeşitli disiplinlerle ilişkilendirilmiştir. Bu konuda üç temel görüş vurgulanmaktadır. Bunlar; 1) tarih öncesi ilkel bölgelerin yeniden inşası, 2) insan aktiviteleri ile değişikliğe uğratılmış doğal çevredeki çeşitli unsurlar, 3) insan faaliyetlerini forma sokan algı yöntemidir. Bunların her biri tarihi coğrafya çalışmalarında bulunduğu gibi aynı zamanda fiziki coğrafyacıların, arkeologların, tarihçilerin, etnografların, antropologların ve çevre bilimcilerinin çalışmalarında da yer alabilmektedir (Butlin, 1993: 98; Yiğit, 2018: 191-192).

Yeryüzünün geçmişinin açığa çıkarılması, diğer bir ifade ile yeniden inşası işlemi günümüzde artık yeni bir döneme girmiştir. Çünkü görselleştirmeye imkan sağlayan veriler, bu verilere uygulanabilen dijital teknikler ve yapılan haritalarda verilerin birleştirilmesi (Historical GIS-Tarihi Coğrafi Bilgi Sistemleri) mümkün olmaktadır. Ancak tarihi araştırmalardaki ilerlemenin yanı sıra arkeolojik yöntemler, hava fotoğraflarının yorumlanması için geliştirilen teknikler, son zamanlardaki yaklaşımlarla ilerleme kaydetmiştir. Bu da interdisipliner ve ortaklaşa alanlarda özellikle yeni teknikler bütünüyle uygulandığında yeni yorumlar yapılmasını bir zorunluluk haline getirmiştir (Vanslembrouck, Lehouck, Thoen, 2005: 52). İfade edilen bu olumlu gelişmelere rağmen yeniden inşanın yapılabilmesi için öncelikle çeşitli kaynaklardan elde edilen verilerin nispeten standart bir hale getirilmesi şarttır (Yang vd. 2014: 746-747).

Yeniden inşa, büyük ölçüde elde edilebilir materyalin kaynağına bağlıdır. Çoğu yeniden inşa da erişilebilir ve tarihi tespit edilmiş nüfus istatistikleri, envanterler vb. kullanılmak zorundadır (Christopher, 1977: 11). Geçmişe ait malzemeler, arşiv vesikaları hem geçmişin fiziki hem de beşeri coğrafyasının inşasında kullanılabilir. Çünkü ele alınan bir yöntem ile araştırmacının amacına ve çalışma konusuna göre geçmiş fiziki ya da beşeri mekânın yeniden inşası gerçekleştirilebilir. Örneğin arşiv vesikaları hem geçmiş beşeri mekânın hem de fiziki mekânın inşasında önemli bir kaynak olabilmektedir. Nitekim bir araştırmacı arşivde yer alan bilgilerden hareketle geçmiş bir dönemdeki yerleşmeleri inşa ederken diğeri iklimi inşa edebilir (Yiğit, 2018: 198).

Geçmişin beşeri coğrafyasının yeniden inşa edilmesi konusunda oldukça çeşitli kaynaklara sahibiz. Bu noktada tarihi coğrafyacının geçmişi inşa etmesinde kullandığı kaynaklar arasında arkeoloji, arşiv, hava fotoğrafları, çeşitli görsel malzemelerden elde edilen veriler belirtilebilir. Söz konusu malzemelerden hareketle geçmişin yerleşme, nüfus, ekonomi, ulaşım, sanayi, tarım vb. gibi unsurlarının yeniden inşası mümkündür. Beşeri mekânın yeniden inşasında bu denli kaynak ve yöntemlerin mevcudiyeti, araştırmacının çalıştığı dönem ile konu seçimi yanında kişisel yeterliliklerle de yakından ilgilidir (Yiğit, 2018: 203).

XVI. Yüzyıl Hamid Sancağı Yerleşme Düzeninin Yeniden İnşası

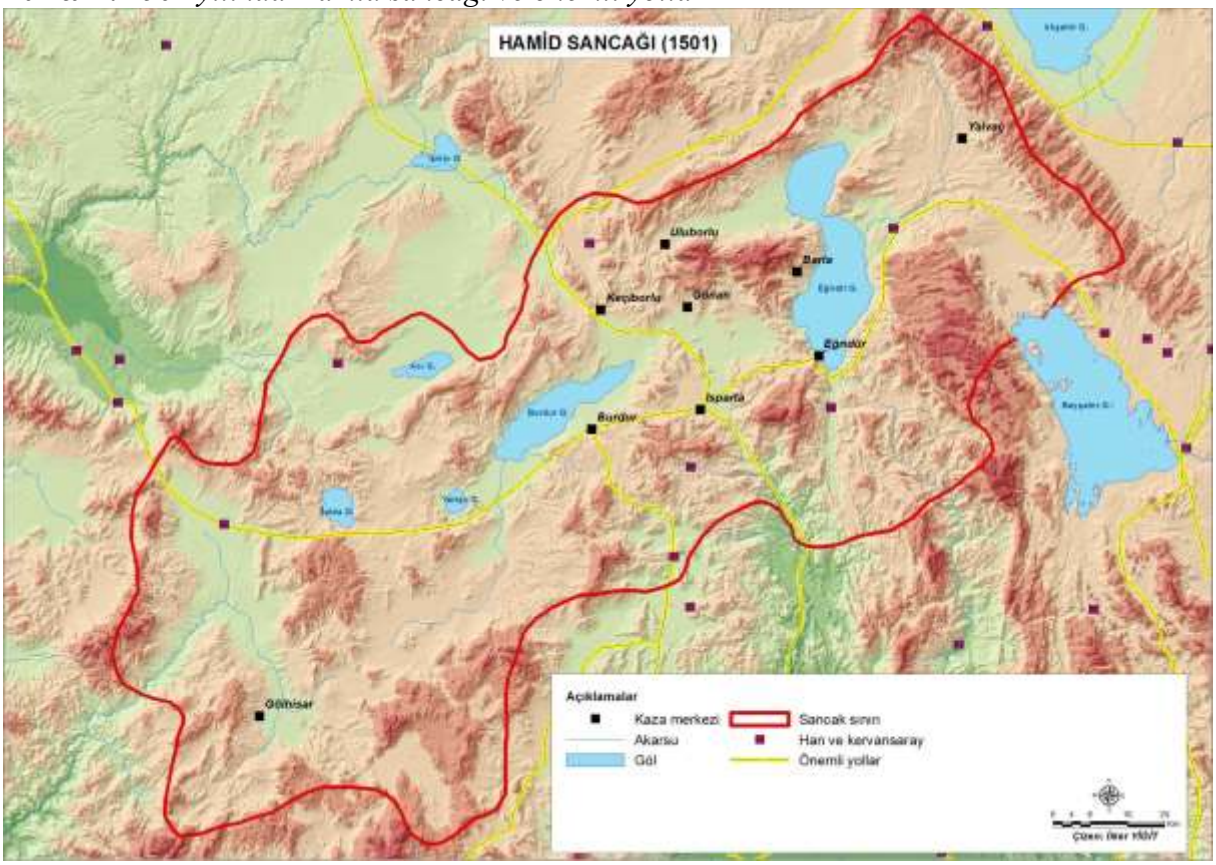
Bu çalışma kapsamında ise tarihi beşeri coğrafya kapsamında XVI. yüzyıl Hamid sancağı yerleşme düzeninin yeniden inşa edilmesi konu edinilmiştir. Araştırmada kaynak olarak Hamid sancağına ait Miladi 1501 tarihli tahrir defteri kullanılmıştır (BOA, TD, 30). Söz konu tahrir defterinde yer alan iskân merkezleri öncelikle tabloya aktarılmıştır. Daha sonra XVI. yüzyıl yerleşmelerinin lokalizasyonu yapılmıştır. Yerleşmeler inşa edilirken temelde kır ve şehir olarak değerlendirilmiştir. Buna göre yerleşme düzeni tematik haritalar üzerinde gösterilerek ortaya konulmaya gayret edilmiştir. Ayrıca yerleşmelerin lokalizasyonunu takiben doğal unsurlar göz önünde bulundurularak XVI. Yüzyıl Hamid sancağının idari sınırı (sancak sınırı) da çizilerek haritalarda gösterilmiştir.

XVI. Yüzyılda Hamid Sancağı Yerleşme Düzeni

XII. yüzyılda araştırma alanımız olan bölgede Türk hâkimiyeti tesis edilmiştir. Moğol istilasının ardından Anadolu Selçuklu egemenliği sarsılmış ve XIII. yüzyıl sonlarında Hamidoğulları Beyliği kurulmuştur (Emecen, 1999: 195). Hamid Bey, muhtemelen 1297 yılında Uluborlu'yu merkez yaparak Isparta, Burdur, Eğirdir ve Ağros, Gönen, Barla, Kiçiborlu havalisinde Hamidoğulları Beyliği'ni tesis etmiştir. Hamid Bey daha sonra beylik sınırlarını Yalvaç, Şarkîkaraağaç, Avşar, Sütçüler, İncirli ve Ağlasun gibi yerleşim merkezlerini içine alacak şekilde genişletmiştir. Beylik, Osmanlı hâkimiyeti altına tamamıyla 1390-1391 yılında geçmiştir (Kofoğlu, 1997: 471). Böyle genel bir girişten sonra sahanın XVI. Yüzyıldaki idari ve iskân yapısının yeniden inşa işlemi ele alınabilir.

Bilindiği üzere, daha ilkçağlardan itibaren, merkezi otorite kurmuş devletler mali ve askeri açılardan potansiyellerini iyi bilmek ve daha iyi organize edebilmek adına, bütün ülke topraklarını küçük idari birimlere ayırmışlardır. Arşiv belgelerine ve idari bölünüşü gösteren listelere bakılırsa, Osmanlı topraklarında taşra örgütlenmesi veya idari bölünüş; eyalet/beylerbeyilik, sancak/liva, kaza/kadılık, nahiye ve sonuncusu köy/karye olmak üzere beş basamaktan oluşuyordu. XVI. yüzyılda Hamid sancağı Anadolu eyaleti içinde yer alan sancaklardandı. Hamid sancağı dışında Anadolu eyaleti içerisinde Kütahya, Ankara, Hüdavendigar, Bolu, Kastamonu, Kangırı, Aydın, Saruhan, Menteşe, Teke, Karahisar-ı Sahib, Sultanönü, Karesi sancakları yer alıyordu (Gümüşçü, Kılıç, Çınar ve Uğur, 2011: 301-304). Hamid sancağı olarak adlandırılan ve Anadolu eyaletine bağlı olan bölge, bugün kabaca Isparta-Burdur illeriyle Denizli ilinin Acıpayam yöresini içine alıyordu (Arıkan, 1988: 15). Kuzey güney istikametinde devam eden önemli yolların Hamid sancağı içerisinden geçtiği anlaşılmaktadır. Diğer bir ifade ile iç bölgeleri kıyı şeridine bağlayan önemli güzergahlar üzerinde yer aldığı rahatlıkla görülebilmektedir (Harita 1).

Harita 1. *1501 yılında Hamid sancağı ve önemli yollar*



Osmanlı döneminde sancak içerisinde kaza, nahiye, köyden oluşan bir idari yapıdan söz etmek mümkündür. Hamid sancağında idari yapının sancak içerisinde kaza ve nahiye ve köylerden oluştuğu görülebilmektedir. XVI. yüzyılda Hamid sancağında sıklıkla kaza ve nahiye tabirleri birbiri yerine kullanılabildiği döneme ait tahrir defterlerinden anlaşılmaktadır. Tahrir defterinin ilk kısmındaki fihristte nahiye olarak belirtilen bir idari birimin defterin içinde kaza şeklinde ifade edilebildiği dikkati çekmektedir. İdari anlamda nahiye olarak geçen isim sahada bir yerleşme merkezi olarak karşımıza çıkabildiği gibi bazı durumlarda nahiye isminin hiçbir yerleşmeye karşılık gelmediği de görülebilmektedir (Arıkan, 1988: 36). Başka bir ifade ile nahiyelerin hatta farklı sancaklarda da görülebildiği üzere kazaların, nahiyelerin her zaman bir merkezi bulunmayabilmektedir. Söz konusu duruma Hamid sancağı içinde örnek olarak Yuva nahiyesi ve İrle kazası gösterilebilir. Kaza ve nahiye olarak kaydedilmelerine rağmen aynı isimle bir yerleşmeye rastlanılmamaktadır. 1501 tarihli tahrir defterine göre Hamid sancağı 10 kaza ve 7 nahiyeden meydana gelen bir idari yapılanmaya sahiptir (Tablo 1).

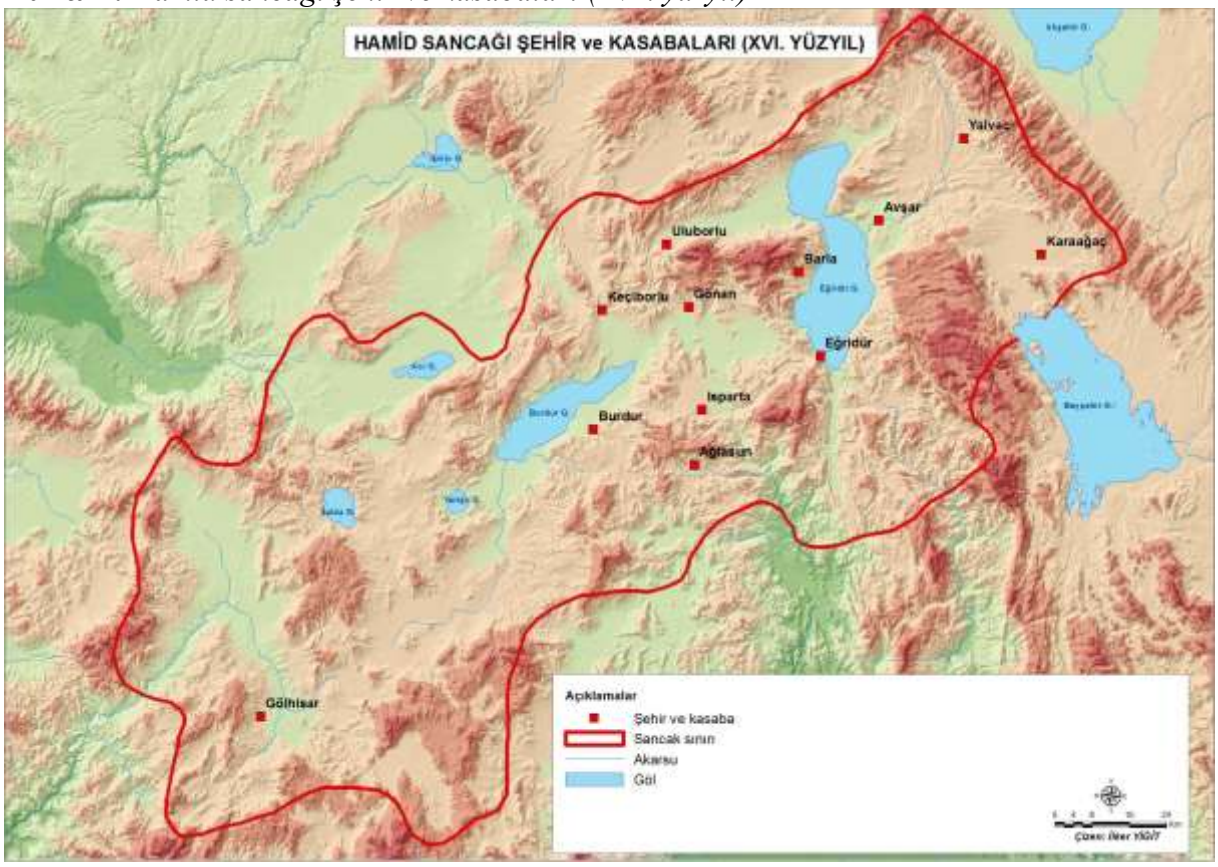
XVI. Yüzyıl Hamid Sancağı Yerleşme Düzeninin Yeniden İnşası

Tablo 1. *Hamid sancağı kaza ve nahiyeleri (1501)*

İdari birim adı	Tür	İdari birim adı	Tür
Ağlasun	nahiye	Isparta	kaza
Ağras	nahiye	İrle	kaza
Anamus	nahiye	Karaağaç (tabi-i Yalvaç)	nahiye
Avşar	nahiye	Karataş	nahiye
Barla	kaza	Kiçiborlu	kaza
Burdur	kaza	Uluborlu	kaza
Eğridür	kaza	Yalvaç	kaza
Gölhisar	kaza	Yıva	nahiye
Gönan	kaza		

Osmanlı döneminde taşradaki temel yönetim birimleri olan sancak, kaza ve nahiye merkezleri genellikle şehir bazen de kasaba olarak bilinmektedir. Osmanlı döneminde bir yerleşme merkezinin şehir sayılabilmesinin kuralı "cuma kılınır, pazarı durur yer" şeklinde ifade edildiği görülmektedir (Şahin, 2010: 446). Osmanlı döneminde bir yerleşmenin şehir olabilmesi için kısaca; nüfusunun nispeten fazla olması, idari, hukuki ve/veya askeri bir görevinin olması ve en önemlisi tarımsal faaliyetlere bakarak tarım dışı faaliyetlerin daha önemli olması gereklidir (Gümüşçü, 2001: 76). Bu noktada XVI. yüzyılda Hamid sancağındaki şehir ve kasabalar şöyle sıralanabilir (Harita 2)**:** Isparta, Eğridür, Uluborlu, Burdur, Gönen, Kiçiborlu, Barla, Yalvaç, Karaağaç, Avşar, Gölhisar, Ağlasun (Arıkan, 1988: 47-63).

Harita 2. *Hamid sancağı şehir ve kasabaları (XVI. yüzyıl)*

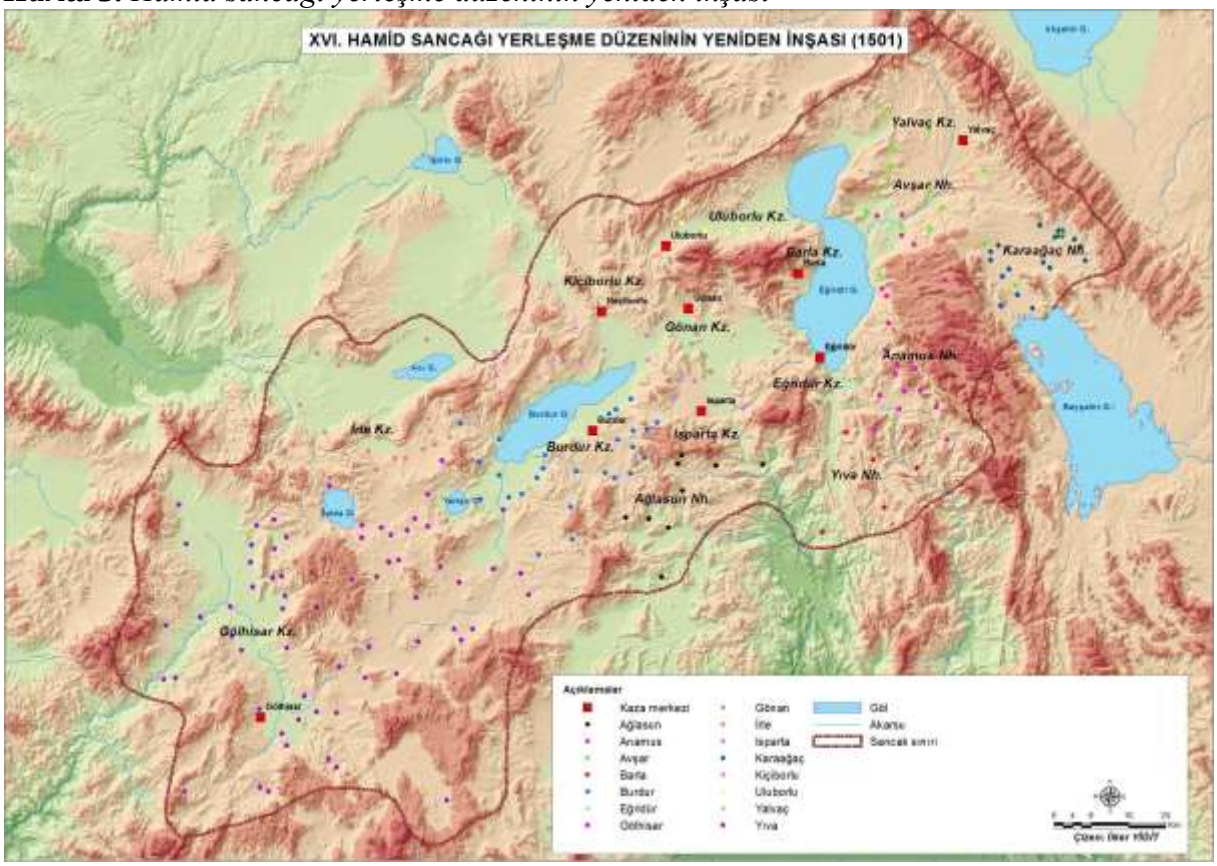


XVI. yüzyılda Hamid sancağı yerleşme düzeni ve idari yapısının yeniden inşasının amaç edinildiği bu çalışma kapsamında, 1/200.000 ölçekli topografya haritalarından yararlanılarak ve Arc-Map aracılığıyla yerleşmelerin lokalizasyonu gerçekleştirilmiştir. Yapılan lokalizasyon çalışmaları neticesinde 530 köyden 239'unun (%45'inin) yer tespiti yapılmıştır. Lokalize edilen 239 köyden 230'u bugün bir yerleşmeye karşılık gelirken 9'u se mevki adı olarak yaşamaktadır. 28 mezradan ise 4'ünün (%17'sinin) lokalizasyonu gerçekleştirilmiştir. Yer tespiti yapılan 4 mezranın 4'ü de bugün bir yerleşmeye karşılık gelmektedir. Şu halde bu rakamlardan hareketle şöyle bir yorum yapmak da mümkündür. XVI. yüzyıl Hamid sancağında bulunan 530 köyden sadece %43'ü bugüne değin varlığını devam ettirebilmiştir. Diğer bir ifade ile XVI. Yüzyılda mevcut 530 köyün %57'si kaybolmuş, ortadan kalkmıştır (Tablo 2, Harita 3).

Tablo 2. *Hamid sancağı yerleşmelerinin lokalizasyonu*

İdari birim	Köy sayısı	*Lokalizasyon*		Mezra sayısı	*Lokalizasyon*	
		var	yok		var	yok
Ağlasun nh.	25	9	16	1	0	1
Ağras nh.	2	0	2	0	0	0
Anamus nh.	30	19	11	1	0	1
Avşar nh.	50	16	34	5	2	3
Barla kz.	2	0	2	0	0	0
Burdur kz.	45	26	19	2	0	2
Eğridür kz.	24	9	15	0	0	0
Gölhisar kz.	127	62	65	9	2	7
Gönan kz.	16	8	8	0	0	0
Isparta kz.	7	6	1	1	0	1
İrle kz.	33	16	17	1	0	1
Karaağaç nh.	44	20	24	0	0	0
Karataş nh.	6	0	6	0	0	0
Kiçiborlu kz.	34	17	17	2	0	2
Uluborlu kz.	23	6	17	1	0	1
Yalvaç kz.	44	21	23	4	0	4
Yıva nh.	18	4	14	1	0	1
Genel Toplam	**530**	**239**	**291**	**28**	**4**	**24**

Harita 3. *Hamid sancağı yerleşme düzeninin yeniden inşası*



Sonuç ve Değerlendirme

Tarihi coğrafya çalışmalarında geçmiş mekânın yeniden inşa edilmesi oldukça önemli bir uğraş olmasının yanında yapılması zorunlu olan hususlardan bir tanesidir. Çalışılan döneme ve konuya göre yeniden inşa faaliyeti için farklı teknik ve yöntemlerinin kullanılması mümkündür.

Özellikle Osmanlı dönemi tarihi coğrafyası üzerine çalışan araştırmacıların oldukça zengin ve çeşitli kaynak materyali ile karşı karşıya olduğu bu noktada belirtilmelidir. Gravürlerden, çeşitli örnekleme ve istatistikî veriler sunan arşiv vesikalarına varıncaya kadar çok zengin bir kaynak çeşitliliğine sahip olmak geçmişin yeniden inşası için oldukça önemli bir fırsattır.

Araştırmacılar uzmanlık alanlarına ve çalıştıkları konuya göre geçmişin fiziki ve beşeri coğrafya özelliklerini inşa edebilecek kıymetli malzeme, yöntem ve tekniklere sahip olmakla önemli çalışmalara imza atabileceklerdir.

Diğer arşiv ve kaynak malzemenin yanı sıra tahrir defterleri özellikle ait oldukları zaman dilimine dair oldukça ayrıntılı veriler içeren ve bu nedenle de yeniden inşa çalışmalarında kullanabilecek kıymetli defter serilerinden birisini oluşturmaktadır.

Hamid sancağı örneğinde ortaya konulduğu gibi geçmişin idari yapısı, yerleşme düzenine dair araştırmalar yaparak ve yeniden inşa ederek konunun daha iyi değerlendirilmesi ve okuyucu kitlesinin daha kolay anlamasına ve anlamlandırmasına katkı sağlayacaktır.

Yapılan çalışma neticesinde 1501 tarihli tahrir defterlerinde yer alan köy yerleşmelerinin yerleşmelerden %45 lokalize edilebilmiştir. Yerleşmelerin devamlılığı açısından bakıldığında Hamdi sancağı köy yerleşmelerinin sadece %43'ünün bugün bir yerleşme olarak ulaşabildiği diğerlerinin ise tarihi süreçte kaybolduğu anlaşılmaktadır.

Kaynaklar

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA) *Tahrir Defteri (TD)*, No: 30.

Arıkan, Z. (1988). *XV-XVI. Yüzyıllarda Hamit Sancağı*, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, İzmir.

Bayartan, M. ve Top Yilmaz, S. (2013). "Mekan ve Mekanın Yeniden inşası", (Ed. O. Gümüşçü) *Tarihi Coğrafya*, AÜ. AÖF. Yayınları, s. 166–189. Eskişehir.

Butlin, R. A. (1993). *Historical Gegoraphy Through the Gates of Space and Time*, Edward Arnold, London, UK.

Christopher, A. J. (1977). "Historical Geography and Local History", *Afdeling Streekgeskiedenis van die lnstituut vir Geskiedenisnavorsing*, s. 11-15.

Emecen, M. F. (1999). "Isparta", *DİA,* C. 19, s. 194-200.

Gümüşçü, O. (2001). *XVI. Yüzyıl Larende (Karaman) Kazasında Yerleşme ve Nüfus*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Gümüşçü, O. (2010). *Tarihi Coğrafya,* Yeditepe Yayınevi, İstanbul.

Gümüşçü, O., Kılıç, Y., Çınar, H. ve Uğur, A. (2011). *Açıklamalı Türkiye Tarih Atlası Projesi ATTAP*. Ankara: TÜBİTAK.

Jaeger, H. (1969). *Historische Geographie*, Georg Westermann Verlag, Braunschweig.
Kofoğlu, S. (1997). "Hamidoğulları", *DİA*, C. 15, s. 471-476.

Şahin, İ. (2010). "Şehir/Osmanlılar'da". *DİA,* C. 38, s. 446-449.

Vanslembrouck, N., Lehouck, A.,Thoen, E. (2005). "Past Lanscapes and Present-Day Tecniques: Resconstructing Submerged Medieval Landscapes in the Western Part of Sealand Flanders". *Landscape History*, 27/1, s. 52-64.

Yang, Y., Zhang, S., Yang, J., Chang, L., Bu, K.,Xing, X. (2014). "A Review of Historical Reconstruction Methods of Land Use/Land Cover". *Journal of Geographical Sciences*, 24/4, s. 746-766.

Yiğit, İ. 2018. "Geçmiş Mekanın Yeniden İnşası" (Ed. O. Gümüşçü), Tarihi Coğrafya, Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, Eskişehir, s. 191-221.

ALANYA İLÇESİ'NDE YERLEŞME ADLARININ ÖZELLİKLERİ

CHARACTERİSTİCS OF SETTLEMENT NAMES IN ALANYA DİSTRİCT

Doç. Dr. Cemali SARI[♣]

Özet: Araştırma sahası Antalya'nın doğusunda Torosların dağlarının doğu bölümünde Antalya körfezinin doğusunda kalan sahada, Alanya (Antalya) ilçesi idari sınırları içinde kalan şehir, kasaba ile merkez mahalle ve kırsal mahallelerini kapsamaktadır. Araştırmanın konusu ise Alanya İlçesi'nde yerleşme adlarının özellikleri olarak belirlenmiştir.

Sahanın kuzey ve kuzeybatısında Manavgat (Antalya) ilçesi, kuzeyinde Gündoğmuş (Antalya) ilçesi, kuzey ve kuzeydoğusunda Konya ili, doğusunda Karaman ili, güney ve güneydoğusunda Gazipaşa (Antalya) ilçesi bulunmakta, güney ve güneybatı sınırını ise Akdeniz oluşturmaktadır.

Yerleşim birimleri, orada yaşayanların geçim biçimi ve bunun bir yansıması olarak hayat tarzıyla kimlik ve kişilik kazanır. Toplumların kültür havuzları olan buraları, taşıdıkları kültürel kimlikleriyle var oldukları toplumların hafızalarını canlı tutarlar ve bunun geçmişten geleceğe aktarılmasında önemli rol oynarlar. Kendisini oluşturan toplumların dil, tarih ve coğrafi özellikleri adeta bu adlarda hayat bulurlar.

Orta Asya'dan büyük kitleler halinde Anadolu coğrafyasına adım atan Türkler, getirdikleri pek çok temel özellikler yanında, yerleşmelerin adlandırılmasında da önemli katkılar sağlamışlardır. Geçmişten gelen süreç içerisinde yer adlarının verilmesine sebep olan pek çok unsurları bu bağlamda kullanmışlardır. Bu doğrultuda Alanya'da pek çok yerleşim alanının adlandırılmasında Türk yerleşme kültürü etkendir. Türk yerleşme kültürü, araştırma sahasında birçok yerleşim biriminde yaşamaktadır.

Bu anlamda Türk kültür coğrafyasında yerleşme adlarının önemi bu çalışmada Alanya İlçesi'nde Yerleşme Adlarının Özellikleri ile ortaya konulması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Yerleşme Adları, Yerleşme Coğrafyası, Alanya

♣ Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Coğrafya Bölümü, Doç. Dr., Antalya.
E-posta: cemsari@yahoo.com, Telf: 0242 3102082 iş / 05057673303 Antalya.

Abstract: Alanya district is located in the east of Antalya and mittle part of the Taurus Mountains. Alanya Region is surrounded by the following districts: in the north-northwest, Manavgat, in the north Gündoğmuş, in the north-northweast, Konya, in the east, Karaman; in the south-southwest, Gazipaşa, and in the south- southwest, the Mediterranean Sea.

Every settlement area gains its identity and characteristics through how the residents make a living and their way of the life as a reflection. Those areas being the cultural pools of the societies enlive the memory of the societies where they live in with their cultural identities and they also play a vital role on the transition of this from the past into the future. The language, historical and geographical properties of the societies which make it up are enlived with these name in a way.

While taking a step into Anatolia in large masses, the Turks brought many basic features from Central Asia. Besides their contribution to the area with their cultural background, they also effectively contributed to the naming of settlements in the area. The factors that played a role in the history of Turks in the proces of giving settlement names, were also effective in Alanya for many settlement areas.

This study aims to underline the peculiar importance of settlement names in Turkish cultural geography in the context of Alanya District.

Key Words: Settlement Names, Settlement Geography, Alanya District

Giriş

Yer adları bilimi, yer belirten özel adları inceleyen bilim dalıdır (Vardar, 2002: 224). Batıda adbilimin bir alt kolu olarak gelişmeye başlayan yer adları bilimi, yalnızca dilbilimin konusu olarak kalmamış, tarih, sosyoloji, antropoloji, biyoloji, coğrafya gibi değişik bilimlerin de ilgilendikleri bir alan olarak dikkati çekmiştir. Verilişinde pek çok etkenin bulunduğu yer adları, bir coğrafyanın, toprak parçasının oraya yerleşen halklar tarafından vatanlaştırılmasının ilk ve en önemli aşamasını teşkil eder (Akar, 2006: 51). Çünkü yer adları bir toplumun sosyal ve kültürel yapısı ile bulundukları, kullanıldıkları mekânın tarihî geçmişi ve coğrafya özellikleri hakkında önemli ipuçları taşırlar (Tunçel, 2000: 24).

Hem *yaz*'la gelen sıcaklık, hem de *kış*'la gelen soğukluk değişik yükselti basamaklarında yaşam koşullarını kolaylaştırır veya zorlaştırır. *Yaz*'ın yükseklere çıkıldıkça sıcaklık azalır, *kış*'ın da alçaklara inildikçe sıcaklık artar. Dolayısıyla iklim olayları, insanlığın yaşamlarını biçimlendirmelerinde büyük bir rol oynamıştır. Türkler de yaz'ı yüksek; kış'ı da alçak yerlerde geçirmişler, buna bağlı olarak da kışladıkları yere kışla (kışlag), yazladıkları yere de yayla (yaylag) demişlerdir (Sarı, Tepeli, 2003: 489). Özellikle konargöçer Türklerin, yani Yörüklerin yaşamları buna göre şekillenmiştir. Gittikleri her yerde bu yaşam biçimlerini göz önünde bulundurmuşlar ve buna en uygun yerleri de kendilerine vatan tutmuşlar. Genel olarak Anadolu, özel olarak da Toroslar bu yaşam biçimine en uygun yerlerdir.

Türk boyları gelmeden önce Anadolu'da göçebelik bulunmuyordu. Hayvancılık yerleşik hayatla beraber yapılıyordu. Türk boylarının Orta Asya steplerine uyumunun gereği olan hayat tarzını (göçebelik) Anadolu'da da devam ettirmeleri Anadolu tarihinin sosyoekonomik bakımdan bir çöküş safhasında bulunmasına bağlı bir durum olarak bilinmektedir. Zaman içinde bu göçebe Türk boyları daimi yerleşik hayatı tercih etmişlerdir. 13. yüzyılda, Anadolu Türk köylüsünün hayat tarzını, kent yaşamı yanında, batı Anadolu, güney, güneydoğu Anadolu bölgelerindeki göçebelikle, Orta Anadolu-Sivas ve Amasya çevresindeki yerleşik ekseriyetli yaşam olarak iki bölüme ayırmak yerinde olur (Şahin, 2007: 192). Anadolu'da yayla hayvancılığı tarımsal işletmeciliğinin, Türklere özgü bir ekonomik işletme usulü olması yanında Anadolu'nun coğrafi özelliklerinin de bu tür işletme sistemine uygun ortam hazırlaması nedeniyle bu dönemde yayla alanlarının Türkmenlerle dolu olduğu anlaşılıyor.

Aradan yüzyıllar geçmesine rağmen Toroslarda hem geleneksel, hem de değişen şekliyle yaylacılığın sürdürülmesi, kışı ve yazı geçirmeye en uygun ortam olduğunu göstermesi bakımından önemlidir (Sarı, Tepeli, 2012: 163). Çünkü Toroslar bütünüyle bir mikroklima alanıdır. Bu klimatik özelliğiyle Toroslar dolayısıyla Alanya ilçesi eskiden olduğu gibi bugün de beşerî ve ekonomik faaliyetler açısından vazgeçilmezdir.

Bu çalışmada yerleşme adlarının öneminin ortaya konulması bağlamında Antalya İli Alanya ilçesindeki yerleşme adlarının özellikleri ele alınacaktır.

1. Araştırma Sahasının Yeri ve Sınırları

Alanya İlçesi'nde Yerleşme Adlarının Özellikleri

Araştırma sahası Antalya'nın doğusunda Torosların dağlarının doğu bölümünde Antalya Körfezinin doğusunda kalan sahada, Alanya (Antalya) ilçesi idari sınırları içinde kalan şehir, kasaba ile merkez mahalle ve kırsal mahallelerini kapsamaktadır.

Sahanın kuzey ve kuzeybatısında Manavgat (Antalya) ilçesi, kuzeyinde Gündoğmuş (Antalya) ilçesi, kuzey ve kuzeydoğusunda Konya ili, doğusunda Karaman ili, güney ve güneydoğusunda Gazipaşa (Antalya) ilçesi bulunmakta, güney ve güneybatı sınırını ise Akdeniz oluşturmaktadır (Harita 1).



Harita 1: Araştırma Sahasının Yeri ve Sınırları

Antalya il sınırları içinde yer alan Alanya 2-2200 (Akdağ) m.ler arasındaki yükselti kademesinde, kıyı şeridinde kurulmuştur.

2. Araştırmanın Amacı

İnsanlar yaşadıkları mekânları adlandırırken bazı özelliklerden etkilendikleri dikkati çeker. Bu etkilenme doğal çevrenin bir niteliğinden olabileceği gibi sosyal bir sebepten de kaynaklanabilir. Doğal ve kendiliğinden bir süreç şeklinde olduğu için genellikle eskiye ait birtakım izleri de bünyesinde barındırır. Bu özelliği sayesinde de bulunduğu mekânın tarih ve coğrafyası ile ilgili önemli ipuçları durumundadırlar. Bir bakıma gizli olan bu özellikler yer adaları ile ilgilenen disiplinlerce yeniden belirlenebilmektedir.

Bu çalışmada Alanya ilçesinin genel coğrafya özellikleri ele alınarak köy, kasaba ve şehir adlarının coğrafi bakış açısıyla sınıflandırılması amaçlanmıştır.

3. Araştırmanın Materyal ve Metodu

Bu araştırmada, "Alanya İlçesinin Yerleşme Adlarının Özellikleri" açıklanırken konuyla ilgili daha önceki çalışmalara ulaşılmıştır. Çalışmalar esnasında kamu kurum ve kuruluşlarından destek alınmış, bazı kuruluşlardaki yetkililerle yüz yüze görüşme yöntemi uygulanarak verilere ulaşılmaya çalışılmıştır. 1/25000 ölçekli topografya haritalarından sahada yer alan yerleşim birimlerin morfolojik özellikleri tespit edilmiş ve daha sonra bu özellikler saha çalışmaları ile deneştirilmiştir. Türkiye İstatistik Kurumu'ndan (TÜİK) Alanya ilçesi, belde, köy isimleri ile yıllara göre nüfus sayımlarına ait veriler temin edilmiştir.

Daha sonra sahada arazi gezi ve gözlem çalışmaları yapılmıştır. 2005 yılından bu yana farklı amaçlarla yörede yapılan çalışmaların da birikimi ile araştırma sahasının genel coğrafya özellikleri tespit edilmiştir. Bu uzun zaman aralığında Alanya ilçesinin köy, kasaba ve şehir yerleşmelerinin tamamında en az bir kez, çoğunluğunda da birçok kez gözlemler yapılmıştır. Bu süreçte konu ve saha ile ilgili coğrafi gözlemler yapıldığı gibi fotoğraf ve video çekimleri de gerçekleştirilmiştir. Elde edilen verilerin değerlendirilmesi için haritalar, şekiller ve tablolar oluşturulmuştur. Araştırmanın tamamı bir bütün olarak gözden geçirildikten sonra ortaya çıkan durum, coğrafi metot ve prensiplere göre değerlendirilmiştir.

4. Alanya İlçesinin Genel Coğrafya Özellikleri

Alanya ilçesi, Akdeniz Bölgesi'nin Antalya Bölümü'nde ve aynı adı taşıyan körfezin doğusunda, Antalya ili sınırları içinde yer alır. İlçenin yüzölçümü 2.085 km^2dir. Alanya'nın batısında Manavgat (Antalya), kuzeyinde Gündoğmuş (Antalya), kuzeydoğusunda Taşkent (Konya) ve Hadim (Konya), doğusunda Sarıveliler (Karaman) ve Gazipaşa (Antalya) ilçeleri bulunur. İlçe güney ve güneybatıda Akdeniz ile çevrilidir.

Alanya ilçesi doğal varlıklarıyla, gelenek ve görenekleriyle, tarihiyle turizm sektörünün ilgi alanına giren hemen her değere sahiptir. İlçe konum özelliklerinin belirlediği çok uygun coğrafi avantaj nedeniyle, yüksek bir turistik potansiyel bölgenin odak merkezi durumundadır. Bu avantajı, coğrafyası belirlemiştir.

Alanya ilçesinde en çok kullanılan araziyi kıyı ovası oluşturmaktadır. %1-2 gibi çok az bir eğime sahip olan kıyı ovası günümüzde yoğun bir iskâna uğramıştır. Nitekim şehrin mahallelerinde Çarşı, Güllerpınarı, Hacet, Şekerhane, Kadıpaşa, Sugözü ve Saray mahalleleri kıyı ovası üzerinde kurulmuştur. Düzgün uzanan bir kıyı şeridinde gelişmiş olan kıyı ovası üzerinde, topoğrafik olarak başka bir ünite yer almamaktadır. Ovanın Oba ve Dimçayı vadilerine doğru girinti yapan kesimlerinde eğim %2-3'e kadar çıkmaktadır (Sarı, C., 2013: 17).

Topografik koşulların, kıyı ovasında beşeri faaliyetlerin hemen her türüne imkân vermesine rağmen burası günümüzde yoğun bir iskâna uğramıştır. Ovada cumhuriyet öncesinde tarım alanları daha yaygın iken (ki o dönemde yerleşmeler daha fazla eğime sahip olan Divarde yarımadası üzerinde kurulmuştur.) günümüzde kıyı ovası eğimin az olması nedeniyle üzerinde kolay yapılaşmaya ve turizm faaliyetlerine yer vermiştir.

Kıyı ovasını çevreleyen yamaçlar halen üzerinde tarım ve konut alanlarına imkân vermektedir. Oba ve Dim çayları, yamaçları kateden vadileri ile dikkati çekerler. Kıyı ovasında itibaren belirgin bir eğim kırıklığı ile başlayan yamaçlar üzerinde yer yer farklı aşınıma bağlı olarak tepeler görülür. Alanya'nın kuzeyindeki Tepe Mahallesi, Yassı tepenin (668 m.) yamaçlarında kurulmuştur.

Özellikle 1970 yılından sonra hızlı bir yapılaşma görülen Alanya'da ilk önce kıyı ovası kullanılmış, sonra kıyı ovasında yer kalmayınca şehir yamaç kesimlerine doğru geliştirilmeye (Bektaş ve Tepe mahalleri gibi) başlanmıştır.

Alanya kıyı ovasını çevreleyen dağlık tepelik alan, önce oldukça belirgin eğim kırıklığı ile hızla yükselmekte ve kısa mesafelerde 1.000 m. nin üzerine çıkmaktadır. Torosların devamı niteliğindeki dağlar Anlaya çevresinde kıyıya oldukça yakın olarak uzanırlar. Kalker bünye gösteren dağlık tepelik alanlar üzerinde bazı önemli zirveler vardır (Sarı, C., 2013: 19). Bunlar; Cebelireis dağı (1.649 m.), Küçük Akdağ (1.843 m.) Akdağ (2.451 m.), Kartal dağı (2.027 m.) Delikli dağ (2.198 m.) dır.

Günümüz Alanyasında köylerin çoğu dağlık tepeli alan üzerinde yer almaktadır. Bu kesimde topografik koşulların elverişsizliği nedeniyle köylerin hepsine ulaşım kolaylıkla sağlanamamaktadır. Bu yerleşimlere ulaşım büyük ölçüde dağlık tepelik alanı yaran akarsuların vadileri boyunca açılan yollardan sağlanmaktadır.

Yüksek platolar Alanya gerisindeki Toros dağlarının en yüksek kesimlerini oluşturmaktadırlar.

Alanya'nın doğusunda ve batısında küçüklü büyüklü birçok akarsu vardır. Bunların bazıları yazları kurumakta, bazıları ise yaz-kış su taşımaktadır. Bu akarsuları büyüklü küçüklü hepsi de Alanya'yı kuzeyden bir set gibi kuşatan Toroslar'dan doğup kısa mesafeden Akdeniz'e ulaşmaktadır. Alanya ilçesi sınırları içerisinde yer alan başlıca akarsular batıdan doğuya doğru; Alara, Kargı, Oba, Dim ve Sapadere'dir.

Alanya ilçesi coğrafi konumundan dolayı Türkiye'de tipik Akdeniz ikliminin görüldüğü merkezlerden biridir.

Alanya'da şehirleşme olgusu başlangıcı 1970 ve sonra 1980 yıllarıdır. Gerçekten de şehrin imarına dikkat edildiğinde şehirsel altyapıların, konutların ve turizm tesislerinin yapımı 1970'li yıllardan itibaren hız kazanmış, 1980 yılından sonra ise bu hız daha da artmıştır.

Alanya ilçesinde sahil şeridi boyunca uzanan köylerin ve kasabaların nüfusu oldukça fazladır. Bunun iki nedeni vardır. Birincisi; ilçede sahil şeridi boyunca uzanan kıyı ovası üzerindeki köylerin ve alçak platolar üzerindeki köylerin verimli tarım alanlarına sahip olmalarıdır. İkinci nedeni de turizmdir. Alanya'da turizm sadece şehir merkezinde değil kırsal kesimde de görülür. Alanya kıyı şeridi boyunca, deniz kenarında arazisi bulunan köylerde kurulan modern turizm alanları buradaki nüfusun çalışabileceği bir sektör olarak karşımıza çıkmaktadır.

Alanya'nın 2007 yılında nüfusu 226.236, 2010 yılında 248.286 kişidir. İlçenin 2013'te nüfusu 276.277, 2016'da 294.558 ve 2017 yılı genel sayımı sonuçlarına göre 299.464 kişiye ulaşmıştır (Tablo 1 bkz). Bu haliyle Alanya, Antalya ilinin en fazla nüfus barındıran ilçesidir.

Tablo 1: Alanya İlçesi'nde Yıllara Göre Nüfus (2007-2017)

İlçe	Yıl	Nüfus
Alanya	2007	226.236

	2008	233.919
	2009	241.451
	2010	248.286
	2011	259.787
	2012	264.692
	2013	276.277
	2014	285.407
	2015	291.643
	2016	294.558
	2017	299.464

Kaynak: TÜİK, 2018

Araştırma kapsamında Alanya ilçesinde 1 şehir, 16 kasaba, 18 merkez mahalle, 68 kırsal mahalle olmak üzere toplam 103 yerleşim birimi mevcuttur (Tablo 2 bkz).

Tablo2: Araştırma Sahasında Yer Alan Yerleşme Birimleri ve Nüfusları (2017)

Alanya[1] (299464)	Alaçatı (330)	Gözübüyük (327)	Okurcalar (4334)
	Akdamlar (1199)	Gözüküçüklü (393)	Orhan (197)
	Alacami (272)	Güllerpınarı (17828)	Öteköy (166)
	Alara (586)	Gümüşgöze (200)	Özvadi (293)
	Aliefendi (944)	Gümüşkavak (594)	Paşaköy (173)
	Asmaca (116)	Güney (372)	Payallar (7600)

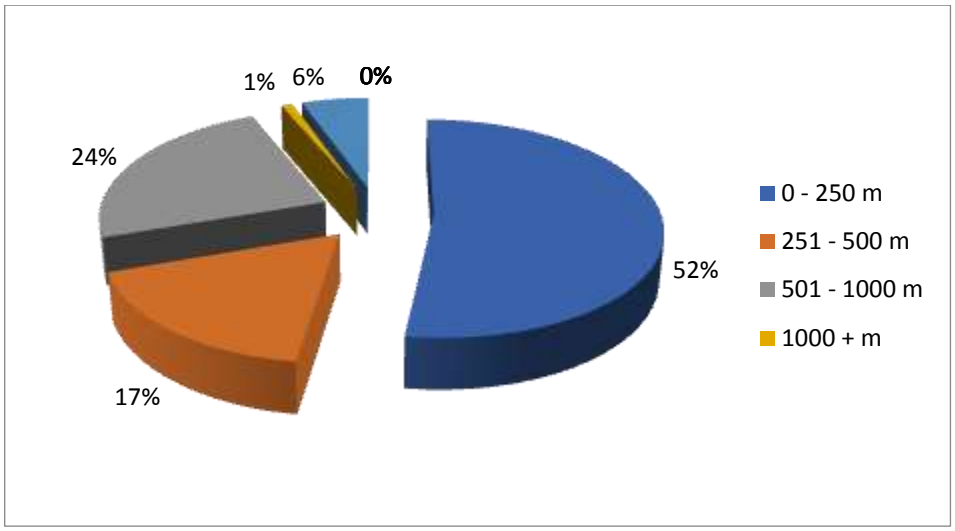
[1] Şehir

Avsallar [2](11545)	Güzelbağ (838)	Saburlar (335)
Bademağacı (360)	Hacet (12295)	Sapadere (789)
Basırlı (101)	Hacıkerimler (322)	Saray (16142)
Başköy (171)	Hacımehmetli (2126)	Seki (528)
Bayır (131)	Hisariçi (153)	Soğukpınar (385)
Bayırkozağacı (135)	Hocalar (460)	Sugözü (6469)
Bektaş[3] (876)	İmamlı (626)	Süleymanlar (458)
Beldibi[4] (235)	İncekum (3119)	Şekerhane (11203)
Beyreli (519)	İsabatlı (356)	Şıhlar (629)
Bıçakçı (230)	İshaklı (504)	Taşbaşı (114)
Bucak (150)	Kadıpaşa (12069)	Tepe (674)
Burçaklar (290)	Karakocalı (218)	Tırlar (179)
Büyükhasbahçe (2484)	Karamanlar (465)	Tophane (225)
Büyükpınar (214)	Karapınar (143)	Toslak (3334)
Cikcilli (18417)	Kargıcak (3065)	Tosmur (9313)
Cumhuriyet (4767)	Kayabaşı (586)	Türkler (4117)
Çakallar (618)	Kestel (9446)	Türktaş (360)
Çamlıca (1191)	Keşefli (567)	Uğrak (476)

[2] Kasaba
[3] Merkez mahalle
[4] Kırsal mahalle

	Çarşı (3078)	Kızılcaşehir (715)	Uğurlu (153)
	Çıplaklı (6655)	Kızlarpınarı (11098)	Uzunöz (512)
	Değirmendere (391)	Kocaoğlanlı (264)	Üzümlü (213)
	Demirtaş (2946)	Konaklı (15833)	Yalçı (91)
	Dere (1032)	Kuzyaka (199)	Yasirali (87)
	Dinek (2155)	Küçükhasbahçe (3484)	Yaylakonak (274)
	Elikesik (1979)	Mahmutlar (34975)	Yaylalı (1166)
	Emişbeleni (1421)	Mahmutseydi (785)	Yenice (365)
	Fakırcalı (312)	Oba (21754)	Yeniköy (577)
	Fığla (3827)	Obaalacami (351)	Yeşilöz (1326)

1/25000'lik topografya haritası bakıldığında sahada yer alan yerleşme birimlerinin %50'den fazlası 0- 250 m. yükselti basamağında kurulmuştur (Grafik 1 bkz). Yörede hâkim morfolojik üniteyi kıyı çizginin hemen gerisinde düz bir alan oluşturan ovalık saha oluşturur. Bu sahanın ötesinde yükselen dağlık alan ilçe topoğrafyasını şekillendirir. İç kesimlerde bu kütleler arasında, karstik çukurluklarda yer alan köyleri ile yine ilçe merkezi kıyıda kurulmuş olsa da bağlı köylerin çoğu kıyıdan uzakta yükselti kademesinin arttığı sahalarda yer alır. Kıyıdan dağlık alanlara kadar geniş bir sahada kum taneleri gibi araştırma sahasının her bir köşesine dağılmış yerleşim birimlerinin varlığı geçmişten günümüze Alanya ilçesinin iskân dâhilinde ve kesintisiz beşeri faaliyet alanın olduğunun en önemli göstergesidir. Yöre, zamanla ekonomik faaliyet türleri farklılaşmış olsa da sürekli bir nüfus barındırmaktadır.



Grafik 1: Yerleşme Adlarının Yükselti Basamaklarına Göre Dağılışı

Araştırma sahasında yer alan 103 yerleşim biriminde 299.464kişi yaşamaktadır (TÜİK, 2017 yılı Adrese Dayalı Nüfus Sayımı (ADNS) verileri), (Tablo 2).

Alanya araştırma sahasının en fazla nüfuslu yerleşim birimidir. Kasaba yerleşmeleri içerisinde en fazla nüfuslu yerleşim birimi Mahmutlar (34.975 kişi), en az nüfuslu yerleşim birimi Güzelbağ (838) dır. Sahada mahalleye dönüştürülen eski 16 beldenin toplam nüfusu ise 155.378'dir. Merkez mahalle yerleşmeleri içerisinde en fazla nüfuslu yerleşim birimi Güllerpınarı (17828), en az nüfuslu yerleşim birimi Yasirali (87) dir. Sahada 18 merkez mahallenin toplam nüfusu 108.614'dür. Kırsal mahalle yerleşmeleri içerisinde en fazla nüfuslu yerleşim birimi Toslak (3.334 kişi), en az nüfuslu yerleşim birimi Yalçı (91) dır. Sahada 68 kırsal mahallenin toplam nüfusu 35.170'dir (Resmi Gazete; 2008, 2012).

Yörenin kıyı kesiminin elverişli iklim şartları, tarım ve turizm gibi ekonomide sektörel çeşitliliğe neden olmuş dolayısıyla kıyı kesimindeki kasaba ve köylerin nüfus birikim sürecini hızlandırmıştır. Bununla birlikte kıyı gerisi de halen önemli bir nüfusu bulunmaktadır.

5. Alanya İlçesi'nde Yerleşme Adlarının Sınıflandırılması

Bir sahadaki yerleşmelerin tarihi gelişimi ve coğrafi çevrenin geçmişteki durumu hakkında bilgi kaynağı olması nedeniyle, yer adları üzerinde durmak önemlidir (Göney,

1977: 274). Daha başka bir ifadeyle yer adları, tarih ve etnoğrafya çalışmalarının yanında, yerleşme tarihine ışık tutması açısından coğrafya çalışmalarıyla da yakından ilgilidir (Doğanay, 1994: 332). Yer adları yerleşmelerin geçmişteki durumu hakkında fikir veren önemli ipuçlarından biridir.

Türkiye'de yerleşmeler genel olarak kır yerleşmeleri ve şehir yerleşmeleri olarak iki başlık altında değerlendirilir. Ancak coğrafi bir kavram olan kır yerleşmeleri ile şehir yerleşmeleri arasında bulunan yerleşmeler de vardır. Bu yerleşmelere kasaba yerleşmeleri denilmektedir (Özçağlar, 1988: 22).

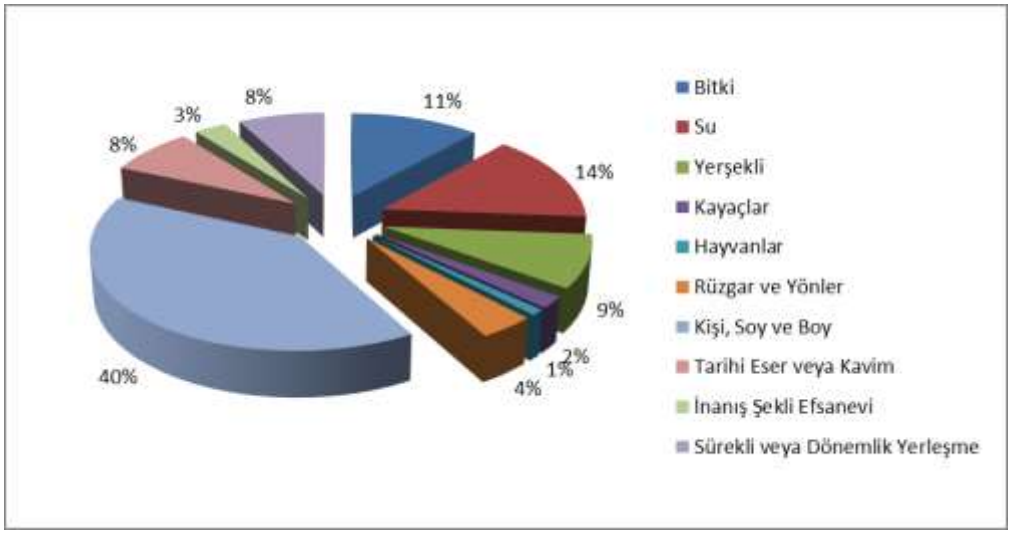
Alanya İlçesi'nde, 1 şehir merkezi, 16 kasaba ve 18 merkez mahalle, 68 kırsal mahalle olmak üzere toplam 103 yerleşim birimi vardır. Köyler, kırsal yerleşim birimlerinin en önemlisi ve sahada en fazla görülenidir. Yöredeki şehir, kasaba ve köy adları, coğrafî kökenleri bakımından şu başlıklar etrafında ele alınabilir (Tablo 3 bkz)

Tablo 3: Alanya İlçesi Yerleşme Adlarının Coğrafî Açıdan Sınıflandırılması

Fiziki Coğrafya	**Bitkiler**	Asmaca, Bademağacı, Bayırkozağacı Burçaklar, Büyükhasbahçe, Çamlıca, Fakırcalı, Gümüşkavak, Güzelbağ, Kargıcak, Küçükhasbahçe, Üzümlü
	Sular	Alara, Büyükpınar, Değirmendere, Dere, Gözübüyük, Gözüküçüklü, Güller, Gümüşgöze, Karapınar, Kızlarpınarı, Sapadere, Soğukpınar, Sugözü, Uzunöz, Yeşilöz
	Hayvan Türleri	Çakallar
	Yer Şekilleri	Beldibi, Emişbeleni, Fığla, İncekum, Kayabaşı, Özvadi, Seki, Taşbaşı, Tepe
	Kayaçlar	Demirtaş, Kızılcaşehir

	Rüzgâr ve Yönler	Başköy, Güneyköy, Kuzyaka, Öteköy
Beşeri Coğrafya	**Kişi, Soy ve Boy Adı**	Aliefendi, Avsallar, Basırlı, Bayır, Bektaş, Beyreli, Bıçakçı, Cikcilli, Çıplaklı, Elikesik, Hacet, Hacıkerimler, Hacımehmetli, Hocalar, İsbatlı, İmamlı, İshaklı, Kadıpaşa, Karakocalı, Karamanlar, Kestel, Keşefli, Kocaoğlanlı, Mahmutlar, Mahmutseydi, Okurcalar, Orhan, Paşaköy, Payallar, Saburlar, Süleymanlar, Şıhlar, Tırılar, Toslak, Tosmur, Türkler, Türktaş, Uğrak, Yalçı, Yasırali, Yaylalı
	Tarihi Eser veya Kavim	Alanya, Cumhuriyet, Çarşı, Hisariçi, Konaklı, Saray, Şekerhane, Tophane
	İnanış Şekli Efsanevi	Alacami, Obaalacami, Uğurlu
	Sürekli veya Dönemlik Yerleşme	Akçatı, Akdam, Bucakköy, Dinek, Oba, Yaylakonak, Yenice, Yeniköy

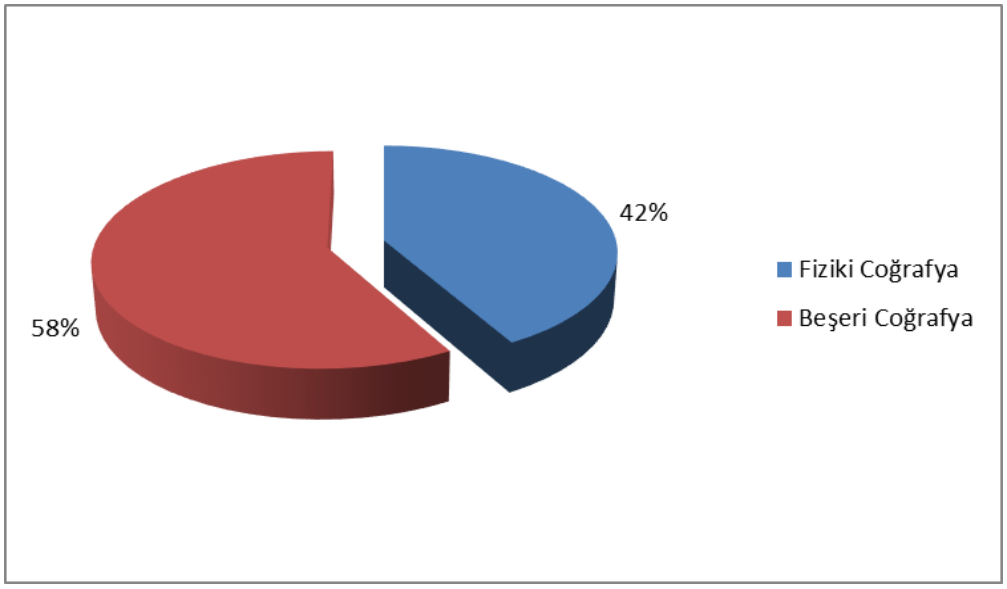
Araştırma sahasında yer alan 103 yerleşim biriminin adları fiziki ve beşeri coğrafya kökenli olmaları bazında değerlendirilmiştir (Grafik 2 bkz).



Grafik 2: Yerleşme Adlarının Coğrafî Kökenlerine Göre Dağılışı

Alanya ilçesinde adlarını beşeri coğrafya terimlerinden alan yerleşme sayısı fazladır. Beşeri coğrafya kökenli 60 yerleşme, fiziki coğrafya kökenli 43 yerleşme birimi vardır. Adlarını Beşeri coğrafya terimlerinden alan 60 yerleşmeden 41'i kişi, soy ve boy adı ile, 8'si tarih ve tarih öncesi yeri ile, 8'i sürekli ve geçici yerleşme ile ve 3'ü de inanış şekli efsanevi ile ilgilidir. İlçede kişi, soy ve boy adı ile ilgili yerleşmelerin sayısı diğerlerine göre daha yaygındır. Adlarını fiziki coğrafya terimlerinden alan 43 yerleşmeden 15'i sularla, 12'si bitkilerle, 9'u yer şekilleri ile, 4'ü rüzgâr ve yönlerle, 2'si kayaçlarla, 1'i hayvan türleri ile ilgilidir. İlçede sularla ile ilgili yerleşmelerin sayısı diğerlerine göre daha yaygındır.

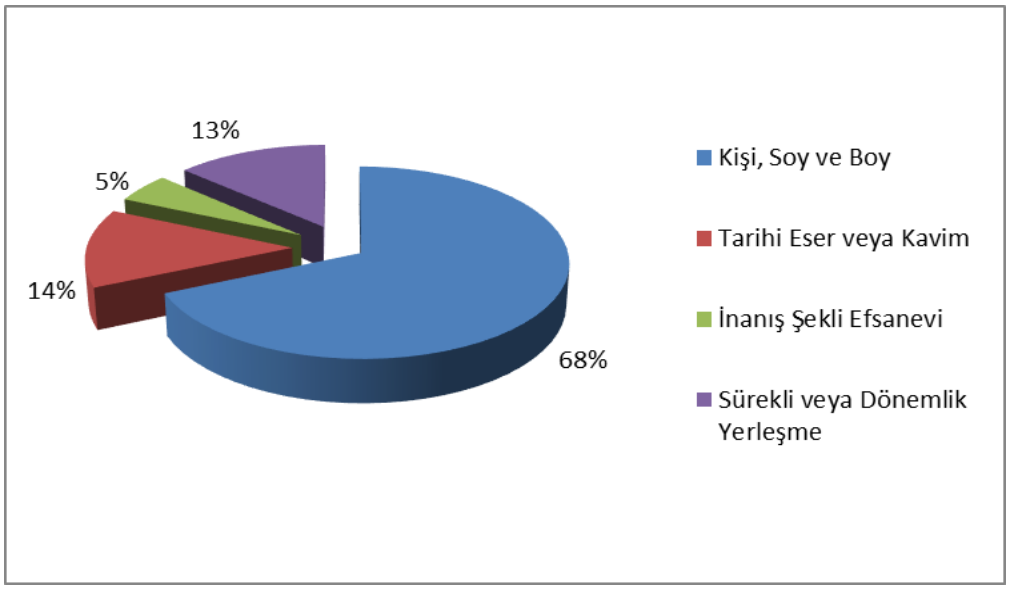
Sahada yer alan, 60 (%58) yerleşim adı beşeri unsurlardan, 43 (%42) yerleşim adı da fiziki coğrafya unsurlarından etkilenmiştir (Grafik 3 bkz).



Grafik 3: Yerleşim Adlarının Fiziki ve Beşeri Unsurlardan Etkilenme Oranı

Araştırma sahasında beşeri coğrafya unsurlarından etkilenen yerleşme sayısı (60) fiziki coğrafya unsularından etkilenen yerleşme sayısından (43) daha fazladır. Alanya İlçesi'nde yer alan yerleşim adlarına bakıldığında genel olarak beşeri coğrafya unsularından etkilenen şehir, kasaba ve köy (merkez ve kırsal) sayısının daha fazla olduğu görülür.

Alanya İlçesi'ndeki yerleşim adları içinde en fazla kişi, soy, boy adı ile ilgili yerleşme birimi (41) bulunmaktadır (Grafik 4 bkz)

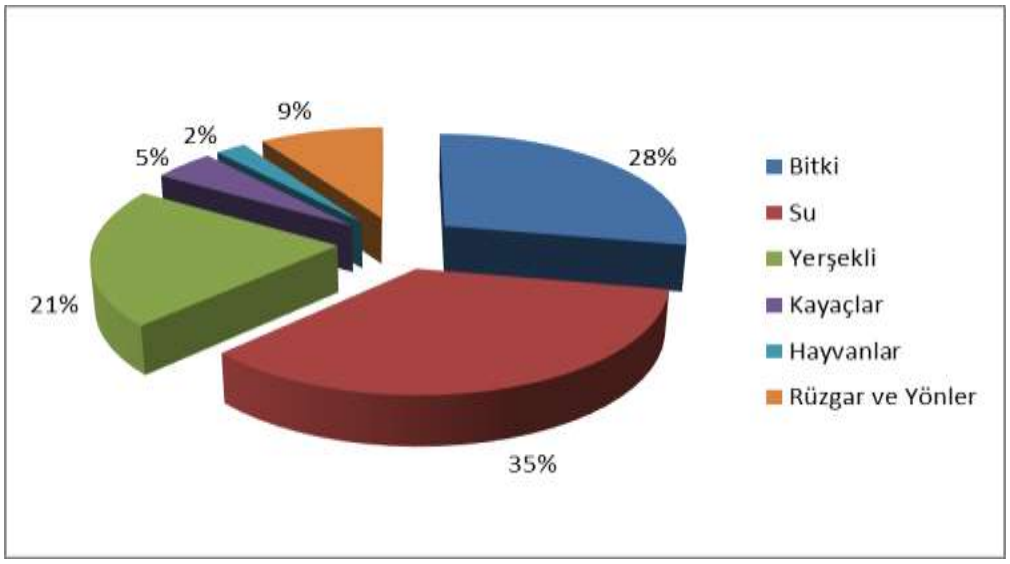


Grafik4: Adlarını Beşeri Coğrafya Teriminden Alan Yerleşimler

Alanya ilçesine yerleşen Türkmen boylarının yaşantılarını yeni vatana taşınması, dolayısıyla geçmişle bağların kurulması/korunması yeni yerleşim yerlerine kişi, soy ve boy adları konulması ile devam ettirildiği görülmektedir.

Alanya'nın yerleşme tarihi çok eskilere dayanır. Ayrıca Alanya ilçesi, Antalya Yöresine yerleşen Oğuz boylarına ait Yörüklerin en fazla toplandığı alanlardan olmasının da payı büyüktür. Yörede beşeri coğrafya unsurlu yerleşim adlarının fiziki unsurlu yerleşim adlarına göre sayılarının fazla olması öteden beri yöreyi iskân edinmiş Yörük boylarının geleneksel yaşam tarzlarının bir yansıması olarak görülebilir. Yeni idari yapının belirlediği sınırları içinde kalan köy ve kasabaların kıyı kesimde bulunması bu durumunun bir nedeni olabilir. Alanya ilçe merkezi ve yakın çevresinin eski yerleşim merkezleri olması beşeri kökenli adların fazla olmasını da sağlamıştır.

Sahada yer alan yerleşim adları en çok sulardan (15), bitkilerden (12), yer şekillerinden (9) etkilenmiştir. İlçede sularla ile ilgili yerleşmelerin sayısı diğerlerine göre daha yaygındır (Grafik 5 bkz).



Grafik 5: Adlarını Fiziki Coğrafya Teriminden Alan Yerleşmeler

Yörede fiziki coğrafya unsurlu adların dağılışı yerleşim birimlerinin coğrafi konumları ile kuruluş yerinin fiziki özellikleri etkili olmaktadır.

Alanya İlçesi'nin morfolojik yapısında dağlık kütleler çok geniş alanlar kaplar. Yöre; bir yaylalar kuşağıdır. Bu morfolojik ünite yaylacılar için çok geniş imkanlar sunar iken beraberinde su bulma güçlüğü gibi bazı sorunları da taşır. Yaylacılık dönemini kapsayan sıcak mevsimde yörede en büyük sıkıntı su kıtlığıdır. Kireçtaşı yapılı Toroslarda sıcak mevsimde su bulma zorluğu yaylacılar için de en büyük sınırlılığı oluşturmaktadır. Daimi yerleşmeler de topografyanın izin verdiği karstik alanları, düzlüklerde, depresyon sahalarında, eğimin elverdiği arazilerde kurulabilmiştir. Dolayısıyla yerleşme adalarının adlandırılmasında da bu durum açıkça görülebilmektedir.

Hayvanların beslenmesi için su ne kadar önemli ise bitki örtüsünün varlığı ve devamı ekonomik yaşam için bir o kadar değerlidir. Dolayısıyla yöre insanının yaşamını yönlendiren fiziki coğrafya özellikleri yerleşme adlarında hayat bulmaktadır.

Sonuç

Alanya İlçesi'nde yerleşme yerinin seçilmesinde ve yerleşim biriminin gelişiminde, doğal ve beşeri faktörler birlikte rol oynar. Ancak şartlara göre bunlardan birisi diğerine oranla biraz daha fazla etkili olabilmektedir. Fiziki faktörler yerleşme ünitelerinin yer seçiminde ve devamlılığında en önemli etkiyi yaparken beşeri faktörler yerleşim biriminin özellikleri ve gelişimi üzerinde etkili olmaktadır.

İlçe sınırları içinde yer alan Avsallar, Türkler, Payallar, Dinek, Oba, Kestel, Mahmutlar, Kargıcak, İshaklı, Aliefendi, Uğrak, İmamlı gibi köyler 2-250 m.ler arasındaki yükselti kademesinde, kıyı şeridinde; Karapınar köyü ise denizden 1.500 m. nin üzerindeki yükseklikte, iç kesimlerde kurulmuşlardır. Bu yerleşimlerin bir kısmı kıyıda çevresindeki ovalık düz araziler üzerinde, bir kısmı da akarsu vadileri boyunca kurulmuştur. Geri kalanlar ise ovadan platoluk alanlara geçişi sağlayan yamaçlarda ve su kaynağı bulunan platolar üzerinde yer almaktadır. Sahanın dağlık bölümlerinde yerleşmelerin sayısı az, alanları büyüktür. Buna karşılık batı, doğu ve kuzeydoğu bölümlerinde bulunan yerleşmeye elverişli düz araziler üzerinde ise yerleşmelerin alanları küçük ve birbirine yakındır. Sahanın kuzeyinde yerleşme sayısı az ve yerleşmelerin alanları büyüktür. Çünkü buralarda arazi engebeli, az ve verim düşük, su kaynakları kıt, ormanlar geniş alan kaplamaktadır.

Kıyı kesimini adeta bir kuşak gibi batı, kuzey ve doğudan çevreleyen dağlar; kıyı gerisinde 2.000 m.yi geçen yüksekliklere ulaşır. Dağların bu yapısı ulaşımı olumsuz etkiler. Ancak ulaşım sınırlı sayıdaki boğazlardan sağlanır. Kuşkusuz beşeri faaliyetler genel olarak bu fiziki faktörlerin etkisi altında gelişir. Başka bir ifadeyle sahanın fiziki coğrafya özellikleri ulaşım üzerinde etkilidir. Ulaşım şartlarının genel durumu yerleşmelerin kuruluşu ve gelişimini belirlemektedir. Yani topografyanın ulaşım için elverişli olduğu yerler boyunca yörenin iç kesimlerinde yükseltisinin arttığı yerlerde yaylalar kurulmuştur: Gedevet, Gökbel, **Mahmutseydi, Türktaş, Dereköy Yaylaları** bunların en ünlüleridir.

Araştırma sahasında yerleşme adlarının seçiminde, genellikle yerleşmelerin coğrafi özelliklerinin dikkate alındığı görülmektedir. Yerleşme adlarının verilmesinde etkili olan faktörler göz önüne alındığında iki temel gruplaşma dikkati çeker. Bunlardan ilki yer adlarının yakınlardaki dağ, tepe, akarsu, toprak, bitki örtüsü vb.nin özelliklerinden ya da doğrudan bunların adından esinlenerek, doğal çevre elemanlarına göre adlandırılması, diğer grubu ise kişi, soy, boy, çeşitli olaylar vb.den etkisi yahut esinlenmesiyle beliren, beşeri özellikler taşıyan, yer adları oluşturur.

Bu özelliklerin başında ise Aliefendi, Bayır, Bektaş, Beyreli, Bıçakçı, Cikcilli, Çıplaklı, Elikesik, Hacımehmetli, Hocalar, İshaklı, Karakocalı, Kocaoğlanlı, Mahmutseydi, Orhan, Saburlar, Şıhlar, Süleymanlar, Türktaş, Türkler, Yasırali, Yaylalı'da olduğu gibi boy, kişi, ağa, bey adları gelmektedir. Bunu Alara, Büyükpınar, Değirmendere, Dereköy, Gözübüyük, Gözüküçüklü, Güller, Gümüşgöze, Karapınar, Kızlarpınarı, Sapadere, Soğukpınar, Sugözü, Uzunöz'ünde olduğu gibi sahanın hidrografik durumu ile ilgili adlar izlemektedir.

Kaynaklar

AKAR, Ali (2006). "Renge Bağlı Yer Adlandırmalarında Muğla Örneği", *Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* S. 20, s.51-63.

DOĞANAY, Hayati (1994). *Türkiye Beşeri Coğrafyası*, Ankara: Gazi Büro Yayınları.

GÖNEY, Süha (1977). *Yerleşme Coğrafyası, Şehir Coğrafyası 1,* İstanbul: İstanbul Üniversitesi. Yay. No: 2274, Coğrafya Enstitüsü Yayınları No: 91.

ÖZÇAĞLAR, Ali (1998). *Türkiye'de Belediye Örgütlü Yerleşmeler (Kasabalar-Şehirler),* Ankara: Ekol Yayınevi.

RESMİ GAZETE (22.03.2008 tarih ve 26824 sayı); 5747 sayılı Büyükşehir Belediyesi sınırları içerisinde ilçe kurulması ve bazı kanunlarda değişiklik yapılması hakkındaki kanunun, Madde1 fıkra 4, Kabul Tarihi: 06/03/2008

RESMİ GAZETE (6/12/2012 tarih ve 28489 sayı); 6360 sayılı Büyükşehir Belediyesi kurulması ve sınırlarının belirlenmesine dair kanun, Madde1 fıkra 3 Kabul Tarihi: 12/11/2012

SARI, Cemali, TEPELİ, Yusuf (2003). "Batı Antalya (Beydağı) Yaylaları", *Akdeniz Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Araştırma Merkezi Müdürlüğü Yayınları, Antalya'nın Son Bin Yılı Sempozyumu,* s. 487-498.

SARI, Cemali, TEPELİ, Yusuf (2012). "Türk Kültür Coğrafyasında Yerleşme Adları: Teke Yöresi Örneği", *Karadeniz Araştırmaları Balkan, Kafkas, Doğu Avrupa ve Anadolu İncelemeleri Dergisi,* Güz S.: 35, s.:161-179.

SARI, Cemali, 2013, Alanya İlçesinin Alternatif Turizm Kaynakları, Grafiker Yayınları Yayın No: 127, ISBN:978-605-4692-45-3, 164 s., Ankara

ŞAHİN, Naci (2007). "Tarihi Coğrafyada Antalya'da Yer Adları Üzerine Bir Tetkik", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi,* S.167, s.191-206.

TUNÇEL, Harun (2000). "Türkiye'de İsmi Değiştirilen Köyler", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* S. 2, s. 23 – 34.

TÜRKİYE İSTATİSTİK KURUMU (TÜİK) (2017). *Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi (ADNKS)* Veri Tabanı.

VARDAR, Berke (2002). *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü,* İstanbul: Multilingual

Yayınları.

TÜRK FELSEFESİ TARİHİ ÇALIŞMALARININ DAYANAKLARI

Dr. Öğr. Üyesi Önder BİLGİN[♣] Anıl Can TARAKÇI[♣♣]

Özet:
Felsefenin başlangıcı neresidir? Felsefi düşünce olarak nitelenebilecek ilk fikir cereyanları ne zaman ortaya çıkmıştır? Bu sorular, felsefe tarihi açısından cevaplanması en zor sorular olarak kabul edilmektedir. Felsefenin başlangıcı sorusu hiçbir zaman cevabı verilemeyecek bir sorudur. Felsefeye insanlığın ortak mirası olarak bakmak gerekmektedir. Bu anlayıştan yola çıkıldığında da farklı coğrafyalarda yaşamış olan milletlerin farklı düşünce sistemleri geliştirdiklerini kabul etmek yersiz olmayacaktır. Her milletin kendine has özelliklerini yansıttığı gelenekleri, yaşam anlayışları, fikirleri ve yaşamaya dair sunduğu önerileri mevcuttur. Bu özellikleri bir milletin kültürünü oluşturur. Milletlerin gelenekleri, hayata bakışlarını; yaşam anlayışları, evrene dair korunma tedbirlerini; fikirleri de doğa ile olan hayatta kalma ve hayatı anlamlandırma özelliklerini yansıtır. Hepsinin toplandığı çatı ise, o milletin felsefesidir. Dünya devletlerinin birçoğu bugün kendi milli felsefelerini kurmuş ve resmi eğitim kurumlarında bir disiplin olarak öğretmektedir. Bir milletin felsefesini araştırırken mutlak surette o milletin kültüründen yola çıkılması gerekir. Çünkü bir millet var olma sürecinde meydana getirdiği kültürde kendini o kadar net ifade etmiştir ki, aynı zamanda bu varoluş sürecinde kültür de milleti var eden bir birikim olarak tarihteki yerini almıştır. Bu manada Türk tarihi, en köklü tarihlerden biri olduğuna göre felsefi olarak da incelenmelidir. Dünya coğrafyasının farklı bölgelerinde tarih boyunca çeşitli etkileşimlerde bulunarak, fikir dünyası ve hayat görüşü geniş bir millet olan Türk milletinin tarihinden felsefeye ait olanlarını süzmek ve belirlemek gerekmektedir

Summary:
What is the starting point of philosophy? When did the first drafts of ideas, which could be described as philosophical thought, emerged? These questions are accepted as the most difficult questions to answer in terms of the history of philosophy. The initial question of philosophy is an answer that can never be answered. It is necessary to consider philosophy as a common heritage of mankind. It is not unreasonable to recognize that nations that have lived in different geographies have developed different systems of thought when they come out of this understanding. Every nation has its own traditions, understanding of life, ideas and proposals for life that reflect its own characteristics. These characteristics constitute a nations culture. The traditions of nations, the gaze of life; understanding of life, protection measures for the universe; thoughts reflect natures survival and life signification characteristics. The roof where all of you are gathered is the philosophy of that nation. Many of the worlds states today have established their own national philosophies and teach them as a discipline in formal educational institutions. While searching for the philosophy of a nation, it is absolutely

[♣] Akdeniz Üniversitesi,Türkiye, Antalya, obilgin@akdeniz.edu.tr
[♣♣] Doktora Öğr. Akdeniz Üniversitesi, Türkiye, Antalya, anltrkc@gmail.com

necessary to get out of the way of that nations culture. Because a nation has expressed itself so clearly in the culture that it has brought to the stage in the process of existence, and at the same time, in this process of existence, culture has taken its place in history as an accumulation that makes the nation.

Giriş

19.yy'dan itibaren Batı düşüncesi ve yenileşme hareketleri içerisinde olan Türkler, geçen zamanda hem teknik hem de ilim anlamında birçok görüşten haberdar olmuş ve yerel bilgilerine evrensel olanın bilgilerini de eklemişlerdir. Bu anlamda artık tarihsel ve kültürel birikimlerinden yola çıkarak yeni atılımlar yapma sırası gelmiştir. Batılı yol ve yöntemlerin, kültür ve felsefe araştırılmalarında kullanılmasıyla, somut sonuçlar elde edilebilecektir. Türk Felsefesi Tarihi araştırmalarında en önemli amaçlardan birisi de Türk milletinin özünden haberdar olarak özüne uygun bir yaşayış biçimi göstermesidir. Bu çerçevede Türk Felsefesi Tarihi çalışmaları aynı zamanda Türk Kültür Tarihine de katkı sunmayı amaçlamaktadır. Dünyadaki gelişmelerden haberdar olmanın yanında bu gelişmelere katkı sağlamak zorunluluğu vardır. Bu yüzden Türk Felsefesi Tarihi çalışmaları önemini korumaktadır. Bu durum tam manasıyla "kendine gelmek", "kendine dönmek" ve "kendini bulmak" tanımlamalarıyla açıklanabilir(Yakıt, 2013: 18).

Bir milletin felsefe tarihini ortaya çıkarmanın, milleti oluşturan bireylerin dünya görüşünde yapacağı değişiklik itibariyle, günün ve yarının felsefesini oluşturmak için mühim olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır. Felsefe tarihi, bilindiği üzere dünün felsefesidir ve bugünü oluşturan, yarını da kuracak olan dündür. Bu yüzdendir ki, geçmiş birikimlerinin bilincinde olan milletler için bugünü yaşamak ve geleceği oluşturmak daha kolay olacaktır. Türkiye bilim hayatı için bugünkü felsefe ortamı, geçmişe kök salan nedenlerin araştırılıp ortaya çıkarılmasıyla daha iyi anlaşılacaktır ve geleceğin felsefesine uzanma noktasında sağlam bir referans sağlanmış olacaktır(Uygur, 2002: 61).

Türkiye'de Türk Felsefesi Tarihi çalışmalarının dayanağı olan temel sebepleri, evrensel anlamda felsefenin ve felsefe tarihinin gerçeklikleri bağlamında açıklama gereği duyduğumuzda, bu sebeplerin dört başlık altında toplanabildiği görülmektedir. Bu başlıklar, Türk FelsefesiTarihi çalışmalarının hangi sebeplerle gerekli olduğu ve ortaya çıkarılması halinde getirilerinin ne olacağının ortaya koyulması açısından önemlidir. Bunlar; felsefeye duyulan saygı, tarihe karşı sorumluluk duymak, evrensel anlamda geleceğin inşasında rol alabilmek ve felsefe tarihçiliği bilinciyle şüphe ve merak duymaktır. Türk Felsefesi Tarihi çalışmalarının dayanakları bu dört ana başlık altında incelenecektir.

Felsefeye Karşı Sorumluluk

Felsefenin ya sistematik ya problematik ya da kronolojik bir şekilde ilerleyen birikim olduğu göz önünde bulundurulduğunda, farklı coğrafyalarda gerçekleşen düşünce hareketlerinin çeşitliliği de felsefenin birikimini artırmak ve onu daha değerli bir hale getirmek açısından oldukça önemlidir. Hiçbir zaman felsefe tek bir coğrafyaya ait olmamış ve tek bir kültürün düşüncelerini yansıtmamıştır. Bu durum felsefenin evrensel niteliklerine aykırı olduğu gibi, insan düşüncesinden doğduğu ve insan düşüncesini yansıttığı tanımlaması hatırlandığında da onu belirli bir insan topluluğunun kullanımına sunmak doğru olmayacaktır. Bu durum olsa olsa, felsefeye daha fazla önem verilen coğrafyalar olduğu, açık seçik felsefe yapılan coğrafyalar olduğu, felsefenin başka alanlar üzerinden yansıtıldığı coğrafyalar olduğu

gerçeğini ortaya çıkarır. Bu durumda, bir kültüre ait felsefi düşüncenin ortaya o dönem felsefe etkinlikleri çerçevesinde salt olarak işlenmiş olmaması, bir düşünce sisteminin olmadığı anlamını taşımamaktadır. O kültürün felsefesini yaşayış şeklinden, inanışından, sanatından ve hatta korunduğu barınaktan dahi anlamak ve tüm bunları felsefenin titizliğiyle incelemek gerekmektedir. Bunun en büyük katkısının yine felsefeye olacağı değerlendirilmektedir. Farklı kültürel düşünce anlayışlarının kavranması, felsefenin yelpazesini genişletecek ve yeni sorular sorulmasına imkân sağlayarak yeni bakış açılarına neden olacaktır.

Yukarıdaki nedenlerle; Türk Felsefesi Tarihi çalışmalarının en önemli faydalarından bir tanesi, beklendiği üzere, felsefe tarihinin bir parçasını gün yüzüne çıkarmak olacaktır. Bu durum tam olarak felsefeye duyulan saygının bir sonucu olarak kendini gösterecektir. Türk Felsefesi Tarihi araştırmacıları bu bağlamda felsefeye karşı bir sorumluluk bilincinde olmalıdırlar. Türk coğrafyasının tarih içerisinde yaşamını sürdürdüğü alanlar ve bu alanlardaki yaşam biçimlerinin düşünsel yansımaları felsefe için bir basamak olacaktır. Daima birikimleriyle ilerleyen felsefe etkinliğinin, bir eylem olarak tarih boyunca Türk milletinin kurduğu coğrafyalarda inanışlarına, yaşam tarzlarına, ruhsal dünyalarına, fiziksel yaşamlarına, gelenek ve göreneklerine ne derece yansımış olduğunun ortaya çıkarılması felsefe eyleminin değerini artıracaktır.

Aynı zamanda, henüz düşünsel dünyası tam olarak kaynaklara yansıtılamamış olan Türk kültüründen onun felsefesinin süzülmesi, Türk toplumunun felsefeye bugünkü bakış açısını da değiştirecek ve daha felsefi düşünebilen bireyler yetiştirilmesine olanak sağlayacaktır. Bugüne kadar yapılan akademik çalışmaların Türk Kültür Tarihini tam olarak yansıtması niteliğinde çalışmalar olmadığı, kapsamlı bir kültür tarihi eserimizin olmamasından ve bundan kaynaklı olarak da bir felsefe tarihi eserimizin olmamasından anlaşılmaktadır. Felsefede olduğu gibi kültürün hiçbir alanında Türk milletinin birikimini tam olarak ortaya koymuş çalışmalar yapılamamıştır(Uygur, 2002: 51). Geçmişin bilincinde olan, geçmiş kültürün düşünsel yönlerinin farkında olan ve bunu öğrenen bireyler eylemlerinde felsefi bir tutum sergilemek gereği duyacaklardır. Bu durum hem Türkleri felsefeye açık hale getirecek, hem felsefeyi açık seçik yapılır hale getirecek, hem de felsefe tarihine yön verecek filozoflar yetiştirilmesini sağlayacaktır. Böylece de felsefenin daha geniş bir insanlık skalası oluşacaktır. Felsefenin niteliğinin artması ve tüm insanlığın görüşlerinin ortak mirası olma yolunda bir adım daha attıracak olan bu durum ile birlikte Türk milletinin yaşam hakkındaki fikirleri de ortaya çıkarılacaktır. Bu nedenledir ki bir millete ait kültür tarihinin ortaya çıkarılması aynı zamanda o milletin felsefe tarihini de ortaya çıkarma yolunda atılacak ilk adım olacaktır. Çünkü felsefe, kozmogonik özelliklerin ağır bastığı çağlardan itibaren birikerek, mitolojiye ve daha sonra bütünlüklü bir yapı halinde kültürel geleneğin üzerine inşa edilmiştir. Bu doğrultuda, felsefe kültür temelli bir olgu olduğuna göre, Türk Felsefesi Tarihi çalışmalarının ön ayağı olarak kültür tarihimizin incelenmesi ve aydınlatılması gerekmektedir. Bir felsefi anlayış olup olmadığını anlamak, felsefe geleneğinin varlığını test etmek kültürel birikimi aydınlatmaktan geçer(Gürsoy, 2014a: 12).

Bir felsefe tanımı yapmak filozoflar için her daim zor olmuştur. Felsefenin ne olduğu konusu belki de hiçbir zaman açıklığa kavuşturulamayacak, işin içinde felsefeciler olduğu için ve konu felsefenin kendisi olduğu için, hiçbir zaman felsefenin ne olduğu ortak bir cevapla belirlenemeyecektir. Bu manada felsefeyi belirli bir topluluğun ürünü olarak görmek ya da belli bir coğrafyaya ait bir şey olarak algılamak onun evrensel niteliğine yapılmış en büyük haksızlık olacaktır. Bu tutum felsefenin alanını daraltmaktan başka hiçbir etki göstermeyecektir. Oysa felsefenin her zaman tanım olarak yeniliklere açık olması ve bu

yeniliklerle gelişeceğini kabullenmiş olması gerekmektedir. Felsefe evrensel, rasyonel, tutarlı olmak koşuluyla belli konular üzerine bir düşünüş, bir zihni eylemdir. Öyleyse evrensellik ideali belli bir topluğa da hapsedilemez. Ülkemizdeki ve dünyanın aynı görüşe sahip felsefecileri için katı bir görüş olarak felsefe Batı coğrafyasının tekeline terk edilmiş olabilir ancak eldeki veriler ve tarihsel gerçeklikler bu durumun tam tersini göstermektedir. Yapılması gereken felsefenin yeniliklere açık tutulması, gelişme ve bakış açısını genişletme ihtimalinin yok edilmemesidir. Cumhuriyet tarihi boyunca bu durumdan yakınan ve felsefenin gelişiminin yeni kültürlere ait özelliklerin benimsenmesinden geçtiğini belirten felsefeciler olmuştur(Uygur, 2002: 16). Bahsedildiği tarzda bir tutum sergilendiğinde felsefenin alacağı hal, bugün dünyanın yaşadığı halden anlaşılmaktadır. Felsefe durağanlaşmış, yeniye dair her şeyin hızlıca tüketildiğine dair bir kanaat oluşmaya başlamıştır. Bu durum elbette ki felsefe açısından son derece tehlikelidir ve burada en büyük görev felsefecilere düşmektedir; çünkü felsefecinin görevi felsefeyi yüceltmektir. Durağanlaşan felsefe, aynı sorulara verilen aynı cevaplarla bir kısır döngü olacağından, felsefeye bugün yeni sorular katmak gerekmektedir.[5]

Felsefenin geleceği hem geçmişin hem de bugünün bir problemidir. Çünkü geleceği oluşturan bir etken geçmiş olduğu gibi, şimdinin kısalığında her daim geçmiş olmaya mahkûm olan bugün de felsefenin geleceğinde büyük pay sahibidir. Geçmişin problemi felsefe tarihçisinin bir görevi olarak onu aydınlatmak ve yeni bakış açılarına imkân sağlamak olduğu gibi, bugünün problemi ise felsefecilerin tutumlarında kendini bulmaktadır. Bir toplumda felsefeye verilen değerin artması, bu değerin farkına varılması durumları gerçekleştiğinde felsefenin geleceği açısından önemli bir adım atılmış olmaktadır. Bu da başlı başına felsefenin saygınlığının artmasına yarayacak bir davranıştır. Felsefeye karşı sorumlu olmak ve felsefeye saygı duymak, onun için kaygılanmakla mümkün olacaktır.

Bütün bu yöntemler ışığında Türk Felsefesi Tarihi çalışmalarının en büyük dayanağı, felsefeye duyulan saygıdır. Türk Felsefesi Tarihi, hayali ve temeli olmayan bir tarihsellik olmadığından ve Türk Tarihinin yüzyıllarla ifade edilen uzunluğu göz önünde bulundurulduğunda bu durum somut olarak anlaşılacaktır. Türk Felsefesi Tarihi çalışmaları, Türk Tarihinin tüm zenginliğini, kültürel birikimini kendine temel edinmiştir. Bugüne kadar kültürel yönden ve özellikle felsefi yönden hiç incelenmemiş olan Türk Tarihi, bu yönden incelendiğinde felsefenin saygınlığının artırılması noktasında büyük fırsatlara yol açacaktır. Böylece tarih boyunca farklı coğrafyalarda yaşamış olan Türklerin yaşama ve varlığa dair bakış açıları felsefeye yeni boyutlar katacaktır. Mitolojik verilerin zenginliği ve derin anlam içeren nitelikleri dahi Türk Tarihinin felsefi bir zemine dayandığını göstermektedir. Mitolojik olarak tanımladığımız kavramlar ve olaylar Türk milletinin dini, yaşamsal ve geleneksel özelliklerini yansıtmaktadır. Türk mitolojisi içerisinden süzülecek olan Türk Felsefesi kavramı, felsefenin tıkandığı yerden aynı hızla anlama olan gidişin devamlılığını da sağlayacaktır. Bir doğaüstü efsane niteliği taşıyan mitolojik verilerin dışında da ayrıca toplumsal bakış açıları, yapılan mimari eserler de somut bir felsefe yönünü ortaya koyacağından, birden fazla boyutuyla felsefe tarihi çerçevesinin genişletilebilmesi için, Türk

[5]Nermi Uygur Felsefenin Çağrısı isimli eserinde bu konuda önemli bir uyarıda bulunuyor. Uygur, felsefeye yeni bir şeyler katmanın en temel yollarından bir tanesinin geçmişin felsefe birikimini araştırmak ve bunun farkına varmak olduğunu belirtiyor. Ancak körü körüne geçmişe saplanan bir felsefecinin de felsefeye katacağı hiçbir şey olmadığının da altını çiziyor. Burada önemli olan nokta, geçmişi bugünün şartlarına taşımadan, kendi sınırları ve koşulları çerçevesinde değerlendirip bir süzgeçten geçirmek ve bugüne ulaşan sonuçlarla bugünü değerlendirmektir. Felsefenin geleceği açısından geçmiş kadar bugün de önemli bir yer tuttuğundan geçmiş kendi sınırları çerçevesinde değerlendirmeye alındıktan sonra bugünkü şartlarla incelenmelidir(Uygur, 2002: 203).

Tarihinin "kültürel kodlarının çözümlenmesi" şeklinde incelenmesi gerekmektedir (Kaya, 2005: 128).

Bir milletin felsefe ile ilgili yakınlığını ortaya çıkarmak için o milletin dilinde felsefe kelimesinin hangi anlamda kullanıldığı ve nelere karşılık geldiğine bakılmalıdır(Uygur, 2002: 25). Toplumlar, tanımlamalarını ihtiyaçlarına buldukları karşılıklar dâhilinde yapmaktadırlar ve felsefeden beklenen karşılık da toplumun felsefeye yakınlığının ölçülmesi noktasında önemli bir yer tutmaktadır. Bu durum o milletin felsefeye verdiği önemi de göstereceğinden çok önemlidir. Aynı zamanda o milletin dilinin tarihi de, felsefesinin ortaya çıkarılması için araştırmacıların sorumluluk alanındadır. Çünkü dil iletişimin en önemli aracıdır. Her durumda olduğu gibi felsefede de en somut iletişim yolu dil ile sağlanmaktadır. Bu bağlamda Türk Dili, Türk Felsefesinin yansıtıcı aracı olarak öne çıkmaktadır. Bir milletin felsefesine ulaşmak için, dildeki sözcükler ve bu sözcüklerin anlamları incelenmelidir. Başlı başına bir dilin felsefe için yeterli olup olmadığı konusundan bahsediyoruz. O zaman sorulması gereken soru, felsefenin ilerlemesi ve gelişmesi için Türkçenin ne gibi bir fayda sağlayacağı sorusudur. Sorunun cevabı yine Türk Tarihinin derin zamanlarına dayanmaktadır. Türkçe, yüzyıllar boyunca farklı coğrafyalarda kullanılmış bir dil olduğundan bu coğrafyaların da etkisiyle geniş bir anlam derinliğine sahiptir. Türkçenin bahsedilen süreç içerisinde Asya, Avrupa ve Afrika kıtalarının üçünde de kullanılmış olması bu durumun bir göstergesidir(Ercilasun, 2015: 13). Aynı zamanda bu üç kıtada konuşulan Türkçe, birbirinden uzak topluluklarda kullanıldığından da bazı farklılıklar olmuştur(Bıçak, 2009: 44). Bu farklılıklar Türkçenin değerine değer katmakla birlikte aynı anlamlara gelen farklı sözcüklerin de oluşmasına neden olmuştur. Dildeki derinliğin fazla ve anlamsal temellerin güçlü olması bu duruma dayanmaktadır. Tüm bu nedenlerle diğer bütün diller gibi Türkçenin de felsefenin saygınlığının artırılması ve ilerlemesi durumlarına katkıda bulunacağını savunmak temelsiz bir savunu olmayacaktır. Türkçe düşünebilen zihinlerin yazdıkları eserlerin Türk Kültürünü ve buna bağlı olarak Türk Felsefesini yansıttıkları gerçeği görülmelidir.

Tarihe Karşı Sorumluluk

Türk Felsefesi Tarihi çalışmalarının önemli dayanak noktalarından bir tanesi de tarihe karşı duyulan sorumluluktur. Tarih, alanı içerisinde bir bütünü temsil etmektedir. Farklı medeniyetlerin tarihi bu bütünün parçalarını, bu medeniyetlerin farklı olaylar karşısındaki tutumları da parçanın parçalarını meydana getirmektedir. Her bir parçanın aydınlatılması, bütünün aydınlatılması noktasında bir ilerlemedir. Bu ilerleme tarihin özellikleri ile doğru orantılıdır. Parçalar, tarihin özellikleri doğrultusunda nedenselliklerden doğan bilgilerle ve birbirini tetikleyen olaylarla aydınlatılır. Bu durum da bütüne doğrudan yansır.

Bir Türk Felsefesi Tarihinin yazımı, tarihin kendi içerisinde bulunan eksik bir parçanın tamamlanması anlamını taşımaktadır. Genel anlamda felsefe tarihi bir tarihselliği ifade ettiğinden bunun içerisindeki Türk Felsefesi Tarihi de henüz aydınlatılmayı bekleyen bir alandır. Tarih karşısında bir durumdan sorumlu olmak o konunun aslında tarih için gerekliliğinin bir göstergesidir. Tarih bilimi insanın, eşyanın, olayların ve durumların bir hafızası olması dolayısıyla araştırmalar sonucunda geliştirilen bir özelliğe sahiptir. Felsefe tarihinin Türklerle ilgili olan kısmını aydınlatmak tarih karşısında tarihçilerin ve özellikle felsefe tarihçilerinin bir sorumluluğudur. Toplum tarafından tarih dendiğinde yaşanılan geçmişin kendisi, geçmiş içerisindeki olaylar akla gelmektedir(Bıçak, 2010: 24). Felsefe tarihçisi ise, toplumun bu genel algısının dışında bir tarih anlayışına sahip olmak durumundadır. Onun tarih anlayışı, hem toplumun genel algısından uzak hem de tarihçinin bilimsel anlayışının üzerinde olmalıdır. Bir Türk Felsefesi Tarihi yazımının tarihe karşı olan

sorumluluk noktası, tarihin kapalı kalmış, henüz fark edilmeyi bekleyen bir bölümünün ortaya çıkarılacak olmasıdır. Tarihçinin aydınlatması gereken unsurların peşinden gitmesi gibi, felsefe tarihçisi de felsefe tarihinin aydınlatılması gereken unsurlarının peşinden gittiğinde tarihe karşı sorumluluğunu yerine getirmiş olacaktır. Bu anlamda Türk Felsefesi Tarihi çalışmalarının yapılması ve somut verilere ulaşılması, Türk Düşüncesinin uzun yıllardır dünyanın birçok yerinde cereyan etmiş olması dolayısıyla, düşünce tarihinin büyük bir bölümüne etki edecek ve bu çalışmayı gerçekleştiren ülkeler, kurumlar, şahıslar kendi alanlarının tarihine ve tarih bilimine karşı büyük bir sorumluluğu yerine getirmiş olacaklardır (Ülken, 2013: 11).

Kültür tarihi aşamalarının Türk Tarihçiliği açısından eksik olarak bırakıldığını daha önceki satırlarda da belirttiğimizden, burada bu durumun tarihsel sorumluluğu konusuna değinmek yeterli olacaktır. Bir milletin tüm birikimini insanlığa sunması ancak derli toplu çalışmalar ile mümkün olacaktır. Türk tarihinin kültürel yönünü dünya tarihinin, daha da önemli olarak felsefe tarihinin içine bütünleşmiş bir noktaya getiremediğimiz takdirde insanlığa kendimizi anlatabilmiş ve tarihin aşamalarındaki durumlara verdiğimiz tepkileri, takındığımız tutumları gösterebilmiş sayılmayız. Bu durum tarihe karşı sorumluluğumuzu yerine getiremediğimiz gibi, bize ait olanı tek bir bütün halinde ortaya koyamadığımız, insanlığın ortak mirasına sunamadığımız anlamına gelecektir. Elbette her toplum kendine ait özellikleri taşır ve kendinde barındırır. Ancak bunları bir bütün halinde sunmadığımız takdirde söz sahibi olduğumuzu iddia etmek yersiz olacaktır(Gürsoy, 2014b: 3). Türk Felsefesi Tarihi çalışmaları da Türk Tarihinin ve Türk Kültürünün insanlığa ve evrensel değerlere sunulması anlamına gelmektedir.

Geleceğin İnşasında Etkin Olma

Bir milletin, insanlığın ve dünyanın geleceğinin kurulmasına katkı sunmasının tek yolu o milletin felsefeye verdiği önemdir ve o milletin hem evrensel hem de yerel anlamda felsefi birikimden haberdar olmasıdır. Felsefe ile incelik, sorgulama, karar alabilme, hayata ve olaylara anlam verebilmek daha kolay ve hızlı olacaktır. Bugünün felsefesini anlamak ve bunu yarına taşıyabilecek bir durum ortaya çıkarmak ise dünün felsefesini bilmekten geçmektedir. Bu anlamda Türk Felsefesi Tarihi çalışmaları Türk milletinin, insanlığın geleceğinin inşasına katkı sunma yolunda atacağı önemli bir adımdır. Felsefe yapmak dendiğinde artık bilinen felsefelerin ve bu felsefeleri oluşturan filozofların okunup tartışılması çağ için yeterli olmamaktadır. Burada felsefenin eyleme gücünü kullanması ve felsefi bir tutumla çağın problemlerine yaklaşılması gerekmektedir. Türk Felsefesi Tarihi çalışmaları, bu doğrultuda çağın sorunlarının algılanmasına da örnek teşkil edecek bir çalışmadır. Türk Felsefesi Tarihi çalışmalarının temeli, kültürel zenginliklerin ışığında bir meraktan ibarettir ve bu yönüyle felsefi bir özellik taşımaktadır(Gürsoy, 2014a: 36).

Evrensel nitelikte felsefecilerin bugünü anlama ve geleceği bugünün üzerine inşa etme çabalarına Türk Felsefesi Tarihi çalışmaları kaynak teşkil edecektir. Düşünce tarihinin önemli bir bölümünü teşkil ettiğini düşündüğümüz Türk Felsefesi Tarihi çalışmaları da, felsefenin geleceği kurma konusunda temel oluşturmasından kaynaklanan bir araştırmadan ibarettir. Felsefenin geleceğin kurulması hususunda Türk Felsefesi Tarihi çalışmalarından bekleyeceği görev, özellikle Avrupa ve daha geniş anlamda Batı coğrafyasının bir ürünü olarak görülen düşünce tarihine yeni bir bakış açısı kazandıracak olmasıdır. Türk Felsefesi Tarihi çalışmaları Asya'nın kültürel birikiminin büyük bir bölümünü kapsayacağından dolayı evrensel düşünce

dünyasına Asya fikirlerinin girmesi sağlanacaktır. Bugüne kadar bu durum yalnızca Çin Kültürüyle sınırlı kalmıştır. Felsefe tarihçiliği içerisinde Çin milletine mensup bir veya iki filozof kendine yer bulmuştur. Batı ise her zaman Asya düşünce sistemini kendi felsefe tanımı içerisinde görmekten imtina etmiştir. Bu nedenle Çin filozoflarının öğretileri Asya'nın tüm birikimini yansıtmaktan uzak kalmıştır. Tüm bu nedenlerden dolayı gelecekte doğruların egemen olduğu bir felsefi sistemin kurulacak olmasında Türk Felsefesi Tarihinin aydınlatılmasını bir zorunluluk olarak görmekteyiz.

Türkiye'de felsefe eğitiminin daha nitelikli hale gelmesiyle birlikte Türk Felsefesi Tarihi çalışmalarına verilen önem artmış ve bu durum da geleceğin inşası noktasında Türk felsefecilerin kendi kültürleriyle savunu yapma imkânını ve cesaretini doğurmuştur. Bu cesaretin ortaya çıkmasının sebebi ise, Osmanlı Devleti'nin son dönemleri ile Cumhuriyet döneminde Türkiye'de kendi kültürümüze yönelik düşünce tarihine dikkat çeken çalışmaların yapılması sonucu uzun yıllardan sonra kazandığımız farkındalıktır. Aynı zamanda felsefenin ortaya çıkması ve gelişmesi için gerekli olan 1.Özgür ortam, 2.Nitelikli insan gücü, 3. Gelenekten, kökten, kültürden beslenme durumlarının oluştuğu da görülmektedir. Bugün meydana gelen tabloda Türklerin dünya kültür tarihine katkıları günden güne daha fazla aydınlatılmaktadır. Ortaya çıkan arkeolojik bulgular, bulunan eski eserler dünya kültür tarihinin ve medeniyetinin Asya menşeli toplumlarla oluşturulduğunu göstermektedir. Şimdi geleceğin inşasında etkin olmalıyız sorusuna, daha önce bugünün ortaya çıkmasında payımızın olmasını kanıt gösterebiliyoruz. Çünkü Orhun Yazıtları, Göktürk Devleti'nde felsefeye verilen önem, Mevlana, Yunus Emre, Farabi, Vapşı Bakşı gibi düşünürlerimiz bugünün inşasında rol oynadılar geçmişte. Rönesans'a giden süreçte Türk düşünürlerinin rolünü bugün tarih yadsımamaktadır(Uygur, 2002: 58).

Bugün, dünün geleceği olduğundan dolayı bugünü ortaya çıkaran geçmiş ile bugünün geleceği arasında sıkı bir bağ vardır. Geçmiş kültür, yarının kültüründe önemli bir rol oynadığı gibi, geçmişin bilimi de geleceğin bilimi üzerinde fazlasıyla söz sahibi olacaktır. Bilimin felsefe ile tarih boyunca aynı doğrultuda ilerlemesi ve bilim olan toplumlarda felsefe, felsefe olan toplumlarda da bilimin olması Türk Felsefesi Tarihi çalışmalarında izlenebilecek bir yolu daha ortaya çıkarmaktadır(Çevik, 2015: 9). Türk bilim insanlarının Orta Çağ dediğimiz dönemde yaptıkları faaliyetler bugünkü bilimin birçok dalına temel teşkil etmiştir ve hala geçerliliğini koruyan kurallar mevcuttur. Bilimin görüldüğü toplumlarda felsefenin de görüldüğü gerçeğini göz önünde bulundurduğumuzda ve bunu bir kıstas olarak aldığımızda da Türk Tarihinde felsefe izlerini aramak konusunda yolumuz aydınlanmaktadır.[6]

Bir Felsefe Tarihçisi Bilinci: Şüphe Duyma ve Bilinmeyene Olan Merakın Peşinden Gitme

Felsefe tarihçisinin en büyük özelliği, salt tarih çalışmalarının dışında bir felsefi yöntem ile tarihçilik yapmasıdır. Felsefe tarihinde aynı konular üzerinde araştırmalar yapmak elbette felsefenin derinliği açısından yerindedir ancak bu yöntemle felsefe tarihine yeni bir bakış açısı

[6] Burada üzerinde durulması gereken başka önemli nokta da Türk felsefesi tarihi çalışmalarının yanında bir Türk bilim tarihi çalışmasının nitelikli olarak yapılamamış olduğudur. Türk felsefesi tarihi çalışmaları Sosyal Bilimler alanında böyle bir açığı kapatmak amacıyla yapılmalıdır ve Türk bilim tarihi çalışmaları da Fen Bilimleri alanında Türk bilim insanlarının adlarının anılmasını sağlamak amacıyla yapılmalıdır. Türk felsefesi tarihi çalışmaları Sosyal Bilimler alanında daha fazla Türk düşünürünün ortaya çıkarılmasını ve onların görüşlerinin evrensel mirasa aktarılmasını hedeflemekte olduğu gibi, Türk bilim tarihi çalışmaları da bilimsel bilginin oluşmasında Türklerin katkılarını evrensel mirasa kanıtlamayı hedeflemelidir.

kazandırmak pek mümkün görünmemektedir. Felsefe tarihçisi tüm insanlığın peşinde koşmalı, adeta her topluluktan insanın zihnine girmeyi denemelidir. Ancak bu yolla felsefenin ilerlemesi sağlanabilir ve yeni fikirler, yeni akımlar ortaya çıkarılabilir ya da var olan akımlara başka bir pencereden bakılması sağlanabilir. Felsefe tarihçisi, diğer dalların tarihçilerinin de yaptığı gibi eline geçen her yeni bulgu sayesinde aslında felsefe tarihini yeniden yazmaktadır(Uygur, 2016: 175). Türk Felsefesi Tarihi çalışmaları da bu anlamda felsefe tarihini yeniden yazmak üzerine kurulmuş bir çalışmadır. Türk felsefe tarihçileri, bugün felsefe tarihini şekillendirmeye ve onu Türk Felsefesinin özellikleriyle yeniden yorumlamaya gayret göstermektedir. Bu anlamda Türk Felsefesi Tarihi çalışmaları felsefe tarihini zenginleştirecek, farklı bakış açılarıyla felsefe tarihindeki sorulara cevap verme gayreti göstereceklerdir.

Felsefenin şüphe üzerinden ilerlemesi felsefe tarihçisini şüphe odaklı bir araştırmacı haline getirir; şüpheleri doğrultusunda gerçek ve somut bilgiye ulaşır. Türk Felsefe Tarihi çalışmalarının temel dayanaklarından bir tanesi şüphedir. Türk felsefecileri dün ve bugün bir Türk Felsefesinin varlığından şüphe duyarak çalışmaya koyulmuşlardır. Gayemiz, şüphelerimizin doğru sonuçlara ulaşacağı deliller elde etmektir ve bugüne dek bu amaç doğrultusunda gerekli ve yeterli delil elde edilmiştir. Türk tarihinin kültürel tarafının bakirliği gün geçtikçe, özellikle son otuz yıl içerisinde, yok olmaya başlamış ve felsefe süzgecinden geçen olgular elimize ulaşmış ve ulaşmaya devam etmektedir. Giderek ilerleyen çalışmalar neticesinde olguların artması ile birlikte üzerinde şüphe duyulan noktaların tek tek aydınlığa çıkarılması beklenmektedir. Bu durum aslen felsefe tarihçisinin felsefenin yöntemini kullanması zorunluluğundan ileri gelmektedir. Nermi Uygur *Felsefenin Çağrısı* isimi kitabının "*Felsefe Tarihinin Boyutları ve Felsefe Tarihçisinin Donatımı*" adlı bölümünde, felsefe tarihçisinin felsefe ile olan ilişkisinin zorunluluğundan bahsetmektedir. Felsefe tarihçileri felsefe birikimini taşıyan, onunla donatılmış araştırmacılardır(Uygur, 2016: 177). Bu yüzden Türk felsefe tarihçileri Türk Kültür Tarihinin içerisinden felsefe izlerini seçme konusunda başarılı olmak istiyorlarsa felsefe yönlerini fazlasıyla geliştirmek zorundadırlar. Her kültürel birikim bir felsefe özelliği göstermeyeceği gibi, felsefi özellikler gösteren bir olgunun kültürel olgu olması zorunluluğu da yoktur. Bu durum çok büyük bir paradoks olarak Türk Felsefesi Tarihi çalışmalarının ve araştırmacılarının önünde durmaktadır. Böylece, titiz çalışma zorunluluğu gerektiren bir durum ortaya çıkmaktadır. Türk Felsefesi Tarihi araştırmacıları burada felsefe ile donatılma konusu üzerinde fazlasıyla durmalı ve felsefenin özellikleriyle zihinlerini doldurmalıdır.

Aynı zamanda felsefe tarihçisi şüpheden yola çıkarak bilinmeyen bir şey üzerinde araştırmaya girişir. Felsefe tarihinde bu durum bir bakıma felsefi bir sorundur. Bilinmeyene ait bir bilginin peşinde koşuyor olmak felsefece bir tutumdur. Felsefece bir tutum gösteren kişi yalnızca filozof mu olmalıdır yoksa felsefe tarihçisi de felsefece bir tutum gösterebilir mi(Uygur, 2016: 185)? Bu soru iki şekilde de sorulabilir ve hatta birkaç şekilde de cevaplandırılabilir. Felsefece tutum gösteren ve olgulara felsefenin getirileriyle yaklaşan biri filozoftur ancak *Felsefenin Çağrısı'*nda Uygur, felsefe tarihçisinin de filozof oldukları üzerinde durmaktadır. Çıkarılacak sonuç, felsefece tutum gösteren felsefe tarihçisinin bir filozof olması durumudur (Uygur, 2016: 184). Bilinmeyene dair şüphe duyan felsefe tarihçisinin filozofluğundan yola

çıkarak Türk Felsefesi Tarihi üzerinde çalışma yapan Türk felsefe tarihçilerinin de filozof oldukları dikkatlerden kaçmamalıdır. Bu bağlamda Türk Felsefesi Tarihi şu an için bütünlüklü olarak bizler için bilinemiyor olabilir. Elimizde Türk Kültürüne ait felsefi özellikler gösteren belirtiler bulunsa da bir Türk Felsefesi Tarihi yazımı için bunlar yeterli değildir. Çalışmamız, Türk Felsefesi Tarihi çalışmalarının sağlam temelde ilerlemesi için bir kılavuz olma niteliği taşıdığından, çalışmamızın akabinde daha somut çalışmaların yapılacağına inanıyoruz. Anlaşılacağı üzere Türk Felsefesi Tarihi çalışması yapmak, bir felsefe tarihçisi açısından felsefece bir eylemdir ve bu eylem felsefenin yararına her sonuç için eylenmeye devam etmelidir.

Felsefe tarihçisi bir bakıma tüm araştırmalarından sonra, felsefeye ait bir özellikten dolayı, hazırı fark eden kişidir. Çünkü felsefe araştırıldığı sırada kendini var eden ve bu şekilde ortaya çıkan bir şey değildir. Felsefe tarihçisi araştırmalarının sonunda, olan bir şeyin farkına varır. Felsefe kendi kendini var eden bir şeydir(Uygur, 2016: 178). Bu durum doğal olarak felsefe tarihi için de geçerlidir. Her ne olursa olsun felsefe tarihinde de dikkate değer ilk nokta felsefenin kendisidir. Türk Tarihi içerisinde, Türk Felsefesi Tarihi çalışmaları yapılırken kültür öğelerinin çatı olarak seçilmesinin nedeni de buradan kaynaklanmaktadır. Felsefi olan, kültürel olanda kendini daha fazla belli etmektedir. Kültür dendiğinde akla ilk gelen sanat, edebiyat, gelenekler, yaşam biçimi gibi özelliklerdir. Tüm bunlardan felsefeye ait olan niteliklerin seçilmesi, felsefece eylem göstermeyi başarabilen bir felsefe tarihçisi için daha kolay olacaktır. Türk Kültürünün içerisinden bir Türk Felsefesi Tarihi ortaya çıkarmanın da buradan başlanacak bir çalışmayla daha somut ilerlemesi beklenmektedir.

Kaynaklar

Bıçak, A. (2009). *Türk Düşüncesi I: Kökenler*. Dergâh Yayınları, İstanbul.

Çevik, M. (2015). *Felsefe Bayiliği / Cumhuriyet Dönemi Felsefe Geleneği*. C Planı Akademi Yayınları, İstanbul.

Ercilasun, A. B. (2015). *Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi*. Akçağ Yayınları, İstanbul.

Gürsoy, K. (2014a). *Bir Evrensel Projemiz Var mı?*. Aktif Düşünce Yayıncılık, İstanbul

Gürsoy, K. (2014b). *Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?*. Aktif Düşünce Yayıncılık, İstanbul.

Kaya, B. (2005). *Türk Felsefe Tarihi*. Asya Şafak Yayınları, İstanbul.

Uygur, N. (2002). *Türk Felsefesinin Boyutları*. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Uygur, N. (2016). *Felsefenin Çağrısı*. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Ülken, H. Z. (2013). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Yakıt, İ. (2013). *Türk-İslam Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*. Ötüken Neşriyat, İstanbul.

16. YÜZYILDA BİLİM DİLİNİN ULUSALLAŞMASI: MUSTAFA BİN ALİ EL-MUVAKKİT VE GEOFFREY CHAUCER ÖRNEĞİ

Dr. Öğr. Üyesi S. Ertan TAĞMAN[♣]

Bilim kısaca insanoğlunun, başlangıçtan bu yana görüntüden ibaret olan dünyayı algılama, algıladıklarını anlamlandırma ve anlamlandırdıklarını da yorumlama çabası olarak değerlendirilebilir. Bu çabanın bir sonucu olarak da görünemeyenler hakkında öngörü veya varsayımlar üretmek yer alabilir. Bu açıdan bakıldığında bilimin bir anda oluştuğu iddia edilemez. Kültürler arası etkileşimle, tarih boyunca ilerleyerek bugünkü şeklini almıştır. Her toplum kendi dinamikleri boyutunda bilimsel bilgiye katkıda bulunmuştur. Bu katkıyı da bilimsel eserlerin niteliği ve niceliği belirlemektedir. Bu çalışmada on altıncı yüzyılda yaşamış, uzun zaman İstanbul'da Yavuz Sultan Selim Camii'inde muvakkitlik yapmış ve Osmanlılarda müneccimbaşılık görevinde de bulunmuş olan yapıtlarının çoğunu Türkçe kaleme almış ve Türkçenin bilim dili olması için gayret göstermiş Mustafa İbn Ali el-Muvakkit'in (ö. 1571) 1540 yılında kaleme aldığı ve Usturlab hakkında bilinen ilk Türkçe eser olan "*Usturlab Risalesi*" ve İngiltere'nin ve İngiliz Edebiyatı'nın ilk büyük şairi kabul edilen Geoffrey Chaucer'ın (1340 – 1400), 1391 yılında kaleme aldığı ve yine usturlab alanında ilk kez İngilizce yazılan "*A Treatise on the Astrolabe*" adlı makalelerinin ortak noktası olarak belirlediğimiz "bilim dilinin ulusallaşması" çabalarının nedenleri üzerinde durulacaktır.

16. yüzyıl Osmanlı Devleti'nin her alanda zirveye ulaştığı bir asırdır. Bir taraftan sınırları üç kıtada en son noktasına varmış, karada ve denizde zamanının en güçlü ordularını meydana getirmiş, diğer taraftan sahip olduğu düzenli gelirler ve sağlam ekonomi ile belirli bir refah seviyesine ulaşmıştır. On altıncı yüzyılda böylesine maddi bir kudreti yakalayan Osmanlı Devleti, bilim, kültür ve sanatta da en ileri dönemini yaşamıştır. Osmanlı astronomi literatürünü oluşturan 600 astronom veya astronomi eseri müellifinin seksen beşi on altıncı yüzyılda yaşamış ve bu asırda Osmanlı astronomisinin önemli eserleri yazıldığı gibi Türkçede altmışa yakın eser kaleme alınmıştır. Chaucer'in İngiltere'si ise hızlı sosyal, politik ve teknolojik gelişmelerin olduğu dönemlerden geçiyordu. Burjuvazi gelişiyor, Aristokrasi ile çatışmalar başlıyor, Papalık reformist hareketlere maruz kalıyor. Halk daha fazla entelektüel hayatın içerisinde yer almaya başlıyordu. Bununla ilintili olarak Batı'da dilsel gelişmeler "Latince" den "İngilizce" ye, Doğu'da ise "Arapça" ve "Farsça" dan Türkçeye evirilmeye başlıyordu.

Öncelikle iki farklı medeniyet ve kültürden bahsedilmesi, bunların nasıl ortaya çıktığına da değinmeyi gerekli kılmaktadır. Roma İmparatorluğu, M.S. 395'de Doğu ve Batı diye ikiye ayrıldığı zamandan beri iki dünya arasında ayrılıktan bahsedilmeye başlandı. Doğu Roma, yani Bizans İmparatorluğu, İran ve Anadolu etkisiyle özel vasıflar kazandıkça, Batı Roma *municipium* (belediyecilik) teşkilatıyla bölgesel ilerlemelere, belediyelere ve Cermen göçünden sonra feodalizme meydan verdikçe iki dünya arasındaki farklar derinleşti. Doğu

♣ Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, setagman@mehmetakif.edu.tr

Roma sahasında Bizans ve İran İmparatorluklarıyla onların varisi olan Arap ve Türk İmparatorlukları Batı Roma'daki derebeylik hayatından çok farklı siyasi bir bünye doğurduğu gibi, her ikisinde gelişen fikir hayatı da birbirinden oldukça ayrı karakterler aldı. Akdeniz uygarlığının bir parçası olan İslam uygarlığında Türkler, Araplar ve İranlıların birinci derecede, Hintliler, Berberiler ve diğer kavimlerin ikinci derecede rolleri olmuştur. Bu uygarlığı siyasi bakımdan bin yıl kadar elinde tutmuş olan Türklerin rolü en başta hesaba katılmalıdır. Hıristiyan uygarlığının fikir dili (Mukaddes kitaba bağlı olarak) Latince ve edebiyat dili Yunanca olduğu gibi, İslam uygarlığının da fikir dili Arapça ve edebiyat dili (bir dereceye kadar) Farsça olmuştur. Hıristiyan uygarlığında çeşitli kavimlerden yetişen düşünürler daha 17. yy'a kadar eserlerini Latince yazıyorlardı; bunun gibi İslam uygarlığında da birinci derecede rol oynayan Türkler, eserlerini Arapça ve bazen Farsça yazmaya mecbur olmuşlardır. Henüz milliyetlerin oluşmadığı ve ulusal bilincin doğmamış olduğu o devirde eserlerin Arapça veya Farsça yazılması Türk İmparatorluklarında (Gazneliler, Selçuklular, İlhanlılar, Osmanlılar, Safeviler vb) egemen olan ümmet zihniyetinin sonucudur." (H. Z. Ülken, İslam Düşüncesi, s. 11-12).

Bir toplumun farklı dillerde eserlerinin olması dil zenginliği olarak adlandırılabilir. Dil zenginliğinden ne anlarız? Dil zenginliği birbirlerinden az çok farklı ve değişik birtakım anlamlara gelebilir. Bir defa, dil zenginliği, belki her şeyden önce, sözcük dağarcığının zenginliğini dile getirir. Fakat ayrıca, zengin ve gelişmiş bir dilde ifade incelik ve çeşitlilikleri; kullanışlı ve zengin içerikli kavram ve düşünce kalıpları; dilin telkin, çağrışım, ve seçkin uygulama örnekleri yoluyla zımnî olarak dile getirdiği düşünceler; renk, canlılık, kıvraklık, ve heyecan unsurları; birkaç sözcükle geniş anlatı olanaklarının yaratılması veya ilham edilmesi; dil bilinci, dil duygusu, dil estetiği; dilin vurgu, ritm , ve ses uyumları gibi vasıfları; sarahat, dakiklik, ve ince anlam ayırımları duyarlılığı gibi nitelikler hep dil zenginliğini belirleyen ve simgeleyen özelliklerdir. Belki de bunları, edebî dil açısından ve bilimsel ya da mantıksal ifade açısından olmak üzere, iki grup olarak düşünmek yerinde olur. Çünkü, örneğin, bir ve aynı sözcüğün birden fazla anlam taşıması cinas gibi bir edebî sanat açısından dilin olumlu bir vasfı sayılabildiği gibi, anlatı açıklığı ve dakikliği açısından olumsuz bir vasıf sayılmak durumundadır. Dil mantıklılığı dilin katı ve kuru olma doğrultusunda bir gelişim göstermesine yol açabilir. Oysa edebiyat dili olmaya yatkınlık ve dilin müziksel vasıfları dile bir başka tür saydamlık ve berraklık kazandırabilirler. Burada söz konusu olan dil zenginliği, özellikle, açık seçik bir biçimde tanımlanıp belirlenmeye elverişli olan sözcük hâzinesi zenginliği ile gerek sentaks gerek gramer ve gerekse sözcük yapı kurallarının ideal olarak tamamen sarih ve mantıksal olması hususlarıdır. Yakın anlamlı sözcüklerin bolluğu ile tek tek sözcüklerin çok anlamlı olmaları durumu, genel olarak, bir dilde birbirleriyle ters orantılı özellikleri oluştururlar. Az önce söylendiği üzere, edebiyat bakımından bir sözcüğün çok anlamlı olması bazı edebî sanatlar açısından bir meziyet sayılabilir. Fakat bilim terimi olarak bir sözcüğün çok anlamlı oluşu ifadelere sarahatsizlik getirebileceği için bir kusur ve bir noksan sayılmak durumundadır. Bu bağlamda Türkçe'nin ne zaman bilim dili olduğu sorusu ortaya çıkmaktadır.

Osmanlılar'dan önce Türkiye Selçukluları'nın resmî dili Farsça idi. Daha sonra kurulan beyliklerde de bu devam etti. Örneğin Hamidoğlu Hüseyin Bey'in, 1377'de I. Murad'a Niş'in fethini kutlamak için gönderdiği tebriknâme Farsça'dır. Karamanoğlu Mehmed Bey'in Konya'yı aldığı zaman Türkçe'yi resmî dil ilân etmesi de bir sonuç vermemiştir. Osmanlılar ise Türkçe'yi ilk dönemlerden itibaren resmî dil olarak kabul edip, yazışmalarında kullandılar. Edebi ve bilimsel eserlerdeki Arapça ve Farsça'nın hakimiyeti de Osmanlı döneminde kademe kademe azaldı. Osmanlı İmparatorluğu'nda astronomi sahasında yazılmış

eserlerin incelenmesi bu durumu açıkça gösterir. İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi tarafından hazırlanan Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi'ne göre Osmanlı döneminde yazılmış 2 bin 286 astronomi eserinin 986'sı yani yüzde 43'ü Arapça, bin 58'si ise Türkçe'dir. Türkçe'nin yüzdesi 46'dır. Diğerleri ise Farsça veya üç dilin ikisi veya üçünün ortak olarak kullanılarak yazılanlar. Türkçe'nin Osmanlı döneminde bu sahadaki yükselişi asırlara göre incelendiğinde daha iyi anlaşılır:

XV. yüzyılda 35 Arapça, 10 Farsça, 7 Türkçe;

XVI. yüzyılda 172 Arapça, 59 Türkçe, 42 Farsça;

XVII. yüzyılda 139 Arapça, 41 Türkçe, 1 Farsça;

XVIII. yüzyılda 221 Arapça, 101 Türkçe, 2 Farsça;

XIX. yüzyılda 137 Arapça, 123 Türkçe;

XX. Asrın başlarında 41 Arapça, 173 Türkçe.

Bu tasnif yazarları ve bu yazarların yaşadığı çağlar belirlenmiş eserlere göredir. Yazarı ve yazıldığı dönemi bilinmeyen 854 eserin ise 554'ü Türkçe, 241'i Arapça, 59'u Farsça'dır. Türkçe XV. yüzyılda astronomi sahasında yazılan eserlerde yüzde 13 oranında iken her asırda oranını artırarak önce XVI. yüzyılda Farsça'yı, imparatorluğun sonuna doğru da Arapça'yı geçerek bu sahada hakim dil hâline gelmiştir. Matematik sahasında yazılmış kitaplarda da aynı gelişmeyi görürüz. Osmanlı döneminde yazılmış bin 114 matematik eserinin yüzde 48'i Arapça, yüzde 50'si Türkçe'dir. Türkçe XV. yüzyılda matematik sahasında yazılan eserlerde yüzde 18 oranında iken her asırda oranını artırarak önce XVI. yüzyılda Farsça'yı, imparatorluğun sonuna doğru da Arapça'yı geçerek bu sahada hakim dil hâline gelmiştir. Coğrafya sahasında ise imparatorluğun başından sonuna kadar Türkçe'nin hakimiyeti vardır. Osmanlılar zamanında yazılmış bin 628 coğrafya eserinden 1542'si, yani yüzde 95'i Türkçe'dir. Tarihçilikte de durum coğrafya gibidir. Astronomi ve matematik sahasındaki oranlar küçümsenmemelidir. Çünkü Araplar, bu sahalarda yaptıkları çalışmalarla dünya bilim tarihine damgalarını vurmuşlar ve güçlü bir gelenek meydana getirmişlerdir. Bu yüzden Osmanlı döneminde aynı gelenek devam etmiş, ancak Türkçe her yüzyılda bu bilim dallarında gelişmesini sürdürmüştür. Osmanlı'dan önceki Türk devletlerinde yazılan bilimsel eserlerde Türkçe'nin adı bile yoktur. Nitekim Osmanlılar'dan çok önce yaşamış iki büyük Türk âlimi, İbn Sina ve Farabi'nin eserlerinin Arapça olduğunu unutmamak gerekir. (Erhan Afyoncu, Osmanlı Türkçeyi Resmi Dil ve Bilim Dili Yaptı, 29.04.2018).

Gelelim bizim konumuzu oluşturan Mustafa ibn Ali el-Muvakkit ve eseri olan Usturlab Risâlesine. Yukarıda belirtildiği üzere özellikle Astronomi ve Matematik alanında ilk Türkçe bilimsel eserler yazılmıştır. Bunun en önemli sebebini eserde el-Muvakkit şu şekilde belirtmektedir: “Bu alet hakkında bir şeyler öğrenmek isteyenler için Türkçe olarak bir kitap yazdım.” Bu ifade aslında başmuvakkit olması -yani yaşadığı dönem itibariyle tüm Osmanlı coğrafyasında zamanın tayin edilmesinden sorumlu olması- münasebetiyle, kendi ataması ile görevlendirilmiş olan memurların zamanı doğru belirlemeleri için başucu kitabı olarak kullanabilmeleri veya halkın da (memur olmayan yerde) kendi başlarına zamanı belirlemeleri amacıyla kitabın yazılmış olabileceğini düşündürtmektedir.

Osmanlıda Bilimin Kökleri

Osmanlı topraklarında biliminin oluşumunu ve gelişmesini, Osmanlı öncesi Selçuklu döneminde Anadolu şehirlerinde eski ilim kurumlarının yerleşmiş gelenekleri ile dönemin en önemli kültür merkezleri sayılan Mısır, Suriye, İran, Endülüs ve Türkistan'dan gelen bilim adamları gerçekleştirmiştir. İslam dünyasında 12. yy'da sönmeye başlayan düşünsel ve bilimsel etkinliği Osmanlı İmparatorluğu'nda yaklaşık 400 yıl sürebilmiştir. Osmanlılar İslam dünyasının kültürel ve ilmi hayatına yeni bir dinamizm ve zenginlik katmışlardır. Böylece İslam bilim geleneği, 16. yy'da zirveye ulaşmıştır. İslam uygarlığının eski merkezlerinin yanında Bursa, Edirne, İstanbul, Üsküp, Saraybosna gibi yeni kültür ve bilim merkezleri oluşmuştur. (Ekmeleddin İhsanoğlu, 1988, s. 18-22)

E. İhsanoğlu "Birincisi, klasik Osmanlı döneminde bilimin, Adnan Adıvar'ın dediği gibi "*Arap ve Fars dillerindeki ilmin eksik ve bazen de yanlış bir devamından ibaret* " olmadığına; astronomide, matematikte, vs. özgün katkılar olduğuna dikkat çeker.

Ayrıca Osmanlılar, Türkçe'yi bilim dili haline getirdiler. Önceki Türk devletleri bunu yapamadılar. Osmanlıca, devrinin bir bilim dili olarak Arapça ve Farsça'nın önüne geçti. Osmanlılar, batı bilimini İslam dünyasına aktarmaya giriştiklerinde, bunu Türkçe yaptılar. Araplar ve Farslar bilim dili olarak önce Türkçe'yi gördüler.

Osmanlılarla Batı bilimi arasında bir duvar bulunmamıştır. Osmanlılar bilime set çekmediler. Batı bilimi ile 16. yüzyıldan itibaren ilişki kurdular; seçici bir transfer yaptılar. Çünkü kendilerine yeterli bir gelenekleri, literatürleri vardı. Kendilerinde olmayanı aldılar. Coğrafyada Piri Reis, hem İslam kaynaklarından, hem kendi gözlemlerinden hem de Batı kaynaklarından yararlanıyordu. (İhsanoğlu, 1996, s 18) Osmanlı ihtiyaç duyduğunu, işine yarayanı alıyordu.

Osmanlılarda Astronomi

Bilgi ya da "ilim" ile olan özel ilgileniş İslam geleneğinin temellerine dek uzanır ve İslam'da derin köklere sahip olan "İlim"e yöneliş anlayışı Allah'ın bilinemez oluşuyla ilgili temel ve merkezi inançtan kaynaklanır. Bu cümleden olarak İslamiyet, öteki tektanrılı dinlere göre, daha soyut ve daha kavramsaldır. Simgelere başvurarak, soyutlamalar yaparak ve nesnellikten olabildiğince kaçınarak anlamadan çok inanmaya sığınır. Örnekle Allah'ı bilmek için onun "göstergeleri"ni incelemek ve bilmek gerekir; yani öncelikle doğal dünyayı ve işaretlerini gözlemlemek gerekir. Doğanın algılanması, Tanrının tanınmasına, bilinmesi zorunlu bir girişi olarak anlaşılmalıdır. Bu yüzden bilginin ardından gitme, onun peşine düşme, iman ile dini vecibelerle, yani dinsel görevlerle örtüşür. İslam'da bilgiye verilen büyük önem ayet ve hadislerle de görülebilir: " Bana bir harf öğretenin kölesi olurum", "İlim Çin'de bile olsa gidin öğrenin", "Alimin uykusu müminin ibadetinden üstündür.", "Bilenle bilmeyen hiç bir olur mu?" "Bir Arap başka bir insana ancak bilim ve eğitim bakımından üstün olabilir" vb. İşte bu nedenle bilginin kaynağının, ister akıl isterse vahiy olsun, araştırılması ve elde ediliş biçimini sorgulayan epistemoloji, ilkel düzeyde de olsa, merkezi bir konuma sahip bulunuyor ve İslam felsefesi içinde odakta yer alan bir problem olarak algılanıyordu. Böylece bilginin niteliği ve yayılımı, ulaştığı ve etkide bulunduğu alanlar aracılığıyla belirlenmiş oluyordu. Başka deyişle bütün bilgi insan doğasına bağımlıydı ve insanın yapısına göre biçimlenerek ortaya çıkmaktaydı. Tüm bilgiye, bilginin bütününe ancak onun araçları tüm olarak anlaşılabildiği zaman ulaşılabilirdi.

İslam'da bu şekilde değerlendirilen bilimsel yaklaşım içerisinde en önemli konulardan biri de "Astronomi"dir. Bunun nedeni İslam'da önemli ibadet alanlarının astronomi yoluyla daha doğru gerçekleştirileceği bilgisidir. Burada bilinmesi gereken konular, namaz, oruç ve diğer ibadet vakitleri açısından zamanın doğru bir şekilde belirlenmesi, kıble yönünün tam olarak tespit edilebilmesi gibi nedenlerle astronomi biliminin sayesinde bilinebileceği konular olduğundan astronomi ayrı bir öneme sahipti. Osmanlılar da Müslüman bir devlet olarak ilk önce matematik ve astronomi gibi doğa bilimlerine yönelmişlerdir.

Osmanlılarda ilk önemli matematikçi ve astronom Bursa'lı **Kadızade-i Rumi** (öl:1440) dir. **Musa Paşa** da denen Kadızade-i Rumi, önce Bursa' da öğrenim gördü. Matematik ve astronomiyi Molla Fenari' den öğrendi. **Kadızade,** öğretimini Bursa'da yaptı. Kız kardeşinden başka kimseye haber vermeden Horasan'a oradan Türkistan'a giderek bilgisini artırmaya çalıştı. Timur'un torunu **Uluğ Bey** (1394-1449) zamanında Semerkant'ta bulunduğu sırada, müdür Gıyaseddin Cemşid'in ölümü üzerine Semerkant gözlemevi (rasathanesi) müdürlüğüne, aynı zamanda Semerkant Medresesi baş müderrisliğine getirildi. Kadızade, Ali Kuşçu yoluyla Osmanlı ülkesinde yayıldı. Kadızade'nin öğrencilerinden Fethullah Şirvani ve onun öğrencilerinden Niksarlı Muhyiddin (öl: 1495) ile bir okul durumuna gelmiştir. O zaman ileri bir bilim merkezi durumunda olan Semerkant' a gitti. Semerkant, Türkistan'ın başkentiydi. Timur' un torunu olan Uluğ Bey (asıl adı: Torazan Mehmet) zamanıydı. Uluğ Bey, matematik ve astronomi için, bilim için verimli bir ortam yaratmıştı. Uluğ Beyin dillere destan gözlemevi, Semerkant'ın doğu yönünde, varoş sayılabilecek bir yerdeki tepenin üzerindeydi. Kadızade, bilgi ve becerisini kısa sürede gösterdi. Türkistan' da ünü öylesine arttı ki, Uluğ Bey, kendisini öğretmeni yaptı. Rasathane (gözlemevi) ve medrese başkanlığına (dekan) dek yükseldi.

Kadızade Rumi ve Gıyaseddin Cemşid, 15. yüzyılın çok ünlü iki matemaktikçisidir. Uluğbey 1421'de Semerkant'ta kurduğu gözlemevini(rasathaneyi) Kadizade Rumi ile dostu ve arkadaşı Gıyaseddin Cemşid'e bıraktı. Henüz gözlemlere başlamadan Gıyaseddin Cemşid öldü. Gözlemler, daha tam olarak bitmeden Kadızade de ölünce iş, Ali Kuşçu'ya kaldı. Kadızade birçok öğrenci yetiştirdi; ama bizler Türkiye'ye gelen ikisini tanıyoruz: Birisi **Fethullah Şirvani**'dir. 2. Murat zamanında Kastamonu'ya yerleşti ve Fatih zamanında orada öldü. İkincisi de yukarıda andığımız Ali Kuşçu'dur. Fatih'in daveti üzerine İstanbul'a gelmiştir. (Ramazan Karakale, Osmanlılarda Astronomi).

Osmanlı Devleti'nin kurulusundan (1299) Fatih'in tahta çıkmasına (1451) kadar geçen sürede müspet bilimler Osmanlılarda pek ilgi görmemiştir. Matematik ve astronomi alanlarında Osmanlı Devleti'nin en önemli dönemi, Fatih zamanında Türkistan'dan İstanbul'a davet edilen Ali Kuşçu ile başlamış ve Fatih Sultan Mehmed'in ölümünden sonra bir süre daha pozitif bilimlere gösterilen ilgi sürmüştür. Ne var ki, Osmanlıların İstanbul'u fethettikten sonra Batı ile teması sonucu Batı'da başlayan Rönesans hareketlerinden etkilenmesi beklenirken, tam tersine, astronomi alanında önemli bir gelişme olmamış, eskiye bağlı kalınmakta ısrar edilmiştir. (Yavuz Unat, Osmanlı Astronomisine Genel Bir Bakış, 411-420)
Ali Kuşçu, Türkistan'dan geldikten sonra Fatih'in ısrarlarıyla Ayasofya'da müderrisliğe atanmıştır. Ali Kuşçu'nun İstanbul'a gelmesi ve medreselerde dersler vermesiyle Osmanlılarda müspet bilimlerde bir canlanma yaşanmış ve nitekim Ali Kuşçu'nun çabaları on altıncı yüzyılda semeresini vermeye başlamış ve Mirim Çelebi ve Takîyüddîn gibi önemli astronomlar yetişmiştir. (Unat, 1999, s.411)

Yine aynı yüzyılda yaşamış olan Mustafa İbn Ali el-Muvakkit, özellikle Türkçe olarak ele aldığı eserleri ile dikkat çekmektedir. Türkçenin bilim dili olması için gayret göstermiştir. Daha çok muvakkitlerin gereksinim duyduğu bilgileri derlemiştir. (Unat, 1999, s.412) Mustafa İbn Ali el-Muvakkit on altıncı yüzyılın baslarında İstanbul'da doğmuş ve muhtemelen 1560'tan sonra müneccimbaşı Yusuf ibn Ömer yerine müneccimbaşı tayin edilmiştir. Uzun zaman İstanbul'da Yavuz Sultan Selim Camii'nde muvakkitlik yapmış ve mikat ilminin yanı sıra coğrafya ile de ilgilenmiştir. (Unat, 2004, s. 413) On besinci yüzyılın sonlarına doğru, *müneccimbaşılık* adlı kurumla ülkedeki tüm astronomi çalışmalarını idare etmeyi hedefleyen Osmanlılar, muvakkithaneler vasıtasıyla memleketin her kösesinde bir tür astronomi faaliyetinin yapılmasını sağlamışlardır. (Aydüz, 2004, s. 422) On altıncı yüzyılın son çeyreğinde İstanbul'da Takiyüddin Râsıd tarafından kurulan İstanbul Rasathanesi, Osmanlı astronomi geleneğinin oluşması için iyi bir fırsat olmasına rağmen çeşitli sebepler yüzünden uzun ömürlü olamamıştır. Rasathane'nin uzun süreli faaliyette bulunamaması ve kurumsallaşarak çalışmalarını daha sonraki yüzyıllara taşıyamaması, Meraga ve Semerkant gibi astronomi ekollerinin oluşmasına fırsat vermemiştir. Osmanlı astronomi faaliyetleri daha ziyade ferdi faaliyetler halinde devam ettirilmiştir. (Aydüz, 2004, s. 412) Osmanlılarda astronomi faaliyetleri, İslam dünyası ile paralel olarak, daha çok pratik amaçlar doğrultusunda gerçekleşmiştir. Güneş ve yıldızlara göre namaz ve oruç vakitlerinin belirlenmesi ve kıble tayininin yapılması astronomi çalışmalarının temelini oluşturmaktadır.

Zamanın Tanımlanması

Zamanın nasıl belirleneceği sorunu insan zekâsını çok eski çağlardan beri sürekli meşgul etmiş bir sorundur. M.Ö. 150'de Hipparkhus stereometrik projeksiyon kavramını geliştirerek tüm uzay hareketlerinin düzlemsel trigonometriye ne şekilde iz düşürülebileceğini göstermiş bulunuyordu. Bu önemli kuramsal bilgi Ptolemaios'dan sonra da kullanılmıştır. Yöntem 9. yüzyılda İslam ülkelerinde benimsenerek özellikle namaz vakitlerinin belirlenmesi, karada ve denizde yön tayini, arazi ölçümlerinin yapılması, yüksekliklerin ve derinliklerin belirlenmesi gibi değişik konularda yaygın uygulama alanı bulmuştur. Bu sorunlarla uğraşırken küresel geometri ve gök cisimlerinin hareketi ile ilgili konularda önemli ilerlemeler kaydedilmiştir. (Atilla Bir, 1996, s. 54) İslam'da zamanın belirlenmesi sorunuyla uğraşılırken daha önce biline gelen ve temeli stereometrik izdüşümüne dayanan usturlaplardan yararlanılmıştır. Bu alet yüzyıllar boyunca geliştirilerek özel sorunların çözümüne daha uygun biçimlere getirilmiştir. Saat ayarının kuramsal temelleri bulunulan yerdeki güneşin konumuna ve bir çubuğun gölgesine bağlı olarak 8. yüzyılda belirlenmiş bulunuyordu. Zamanla ilgili tanımlar gözle görülen olaylara dayandırıldığından herkes tarafından kolaylıkla soruşturulabilir nitelikteydi. (Bir, 1996, s. 55) Zamanın bulunulan tarihe ve yere bağlı olarak tanımlanmış olması, nüfusun yoğun olduğu yerlerde, konunun muvakkit adı verilen uzman kişilerce belirlenmesini zorunlu hale getirmiştir. Sultanlar zamanın doğru tespiti için, merkezi camilerde muvakkithaneler kurmuş, burada görev alacak kişilerin yetişmesini sağlamış, bu müesseseleri gerekli araç ve gereçlerle donatmışlardır. İslam dünyasının liderleri hükmettikleri eyaletlerin her bölümü için namaz vakitlerini hesaplatmayı görev edinmişlerdir.

Gün ve Saat Tanımı

İslam dünyasında yeni gün güneşin batışıyla başlar. Güneş ufukta kaybolunca saat 12 ya da 0'dır. Bir sonraki güneş batışına kadar geçen süre 2x12 saate ayrılır. Ezani saat adı verilen bu saat tanımında, günün başlangıcı değişmekte ancak gün boyunca bir saatlik süre

aynı kalmaktadır.

Bunun dışında Helenistik çağdan kalma başka bir saat kavramı, Zamanı saat'ta kullanılır. Bu saat kavramında gündüz ve gece süreleri kendi başlarına ayrı ayrı 12 eşit parçaya bölünür. Tanım gereği bir günün süresi aynı kalmakla birlikte, gündüz ve gece saatlerinin süreleri mevsime bağlı olarak değişir. (Bir, 1996, s. 57)

Usturlab

Usturlab'ın tarihi birçok yüzyıla ve kültüre yayılmıştır. Antik Yunan kültüründe bir şekilde var olan usturlaplar, 19. yüzyılda da Astronomi aracı olarak üretilmeye devam edilmiştir. Üretildikleri dönemlerde kurulumları ve kullanımları hakkında birçok yazı yazılmıştır. Fakat tarihçiler halen pratik Astronomi için hangi usturlapların kullanıldığı konusunda kesin bir yargıda bulunamamaktadırlar.

Bu araç, stereografik projeksiyon denilen bir temel doğrultusunda çalışır. Bu; 3 boyutlu gök küresinin, kavisli çizgiler kafesiyle düz bir disk üzerine çizilmesine olanak tanımaktadır. Güneş ve yıldızların hareketleri, pozisyonları bir kez tanımlandıktan sonra bu kafes üzerine işlenilebilir.

Çoğu usturlap gereken gözlemleri yapabilmek için uygun gözlere sahipti, kullanıcının günün ya da gecenin doğru zamanını bulmasına olanak tanıyorlardı. Bu gözler aynı zamanda binaların, ağaçların ve tepelerin yüksekliklerini hesaplamak amacıyla da kullanılabiliyorlardı. Usturlabın başka bir fonksiyonu da, bizi çok ilgilendiren gökyüzünün geçmiş ve gelecekteki görünümlerinin modellerini çıkararak Astrolojide onlardan faydalanmaktı.

Bazı usturlaplar kâğıt ve ahşaptan yapılmışlardır. Ve bunlardan çok azı günümüze kadar gelebilmişlerdir. Pirinçten ya da pirinç-yaldızdan yapılma örnekler daha sıkça karşımıza çıkar. Bunlardan birçoğu oldukça pahalıdır ve fonksiyonlarından çok dekoratif özellikleri için tercih edilmektedirler. Usturlap üzerine edinilen bilgiler Orta Çağ'da Latin Batı'dan İslami İspanya'ya taşınmıştır. Avrupa'da bulunan en eski cihazlar onüçüncü yüzyıla aittir. Fakat bu araçların diğerlerinden daha eski olabileceği konusunda fikir ayrılıkları vardır. En dekoratif usturlaplardan bazıları, Rönesans Dönemi'nde kraliyet ailesi ve asillere komisyon amaçlı yapılmıştır. Fakat bunlar muhtemelen Astronomi amaçlı kullanılmamışlardır. 17. yüzyılda, usturlabın sahip olduğu komple gözlem, tahmin ve zaman belirleme fonksiyonları daha gelişmiş ayrı ayrı kapsamlı cihazlar tarafından yürütülmeye başlandığından, usturlap kullanımı yavaş yavaş azalmıştır.

Usturlablar Latin Batı'da en çok tıp doktorları arasında popüler olmuştur. Çünkü Astroloji; hastalıkların teşhis edilmesinde ve tedavinin belirlenmesinde önemli bir rol oynuyordu. Güneş'in Dünya etrafındaki bilinen yıllık rotası olan Ekliptik, tüm usturlap ağlarında bulunan bir öğedir. Astronomi çizelgelerinin yardımı ile gezegenlerin Zodyak'taki hareketleri sırasında yerleri belirlenebilir. Bu özelliği, horoskopların oluşturulmasında usturlapların kullanılabilmesini sağlamıştır. Diğer aletlerin yıldız göstergelerini taşımayan ya da Astroloji bilgilerini taşıyan usturlaplar muhtemelen Astroloji kullanımı için hazırlanmıştı.

Astroloji için önemli bir kişilik olan Regiomontanus, Viyana'da bulunduğu yıllar sırasında, usturlab kurulumu ve kullanımıyla ilgili bir kitapçık hazırlamıştır. Sahip olduğumuz yazılı kanıtlar, bu aletlerden çok sayıda tasarladığını ve bu tasarladıklarından birinin de

Macar Kralı Matthias'a sunulan ve şimdi nerede olduğu bilinmeyen usturlap olduğu fikrini bize sunarlar. "IOHANNES" olarak imzalanan ve 1462 yılından günümüze kadar gelen bir parça, muhtemelen Regiomontanus' a aittir. En az on bir adet daha "Regiomontanus-tarzı", Bessarion aleti ile benzerlikler taşıyan onbeşinci yüzyıl usturlabı günümüze dek korunmuş ve Regiomontanus'un ortaya çıkardığı ya da kullandığı tarzın geleneksel özelliklerini belirgin bir şekilde ortaya koymuşlardır. Bu araçlar Gotik yazı ve Roma harfleri de içerirler. (Regiomontanus kendi basım evini Nürmberg'de kurduğunda Roma harflerini buraya tanıtmışır.) Usturlap tasarımlarının öğelerinin Tübingen Üniversitesi'nin İlk Matematik ve Astronomi profesörü olan Johannes Stöffler (1452-1531) ve onaltıncı yüzyıl başlarında Nürmberg'in en önemli alet üreticisi olan Georg Hartmann (1489-1564) tarafından alınarak uygulandığı iyi bilinmektedir. (Kennedy, 1999, s. 28)

SONUÇ

Bizde Osmanlı Tarihi çok kere ya Şovenist bir böbürlenmenin aracı yapılmış ya da ciddiye alınmamıştır. Tarihe şovenizm kompartımanından bakanlar var. Onlar Osmanlı Tarihini ve eylemlerini "pür" Türk ve "pür" İslam olarak "hep iyi, hep başarılı" görerek sunar. Oysa Osmanlı Devleti, bir hanedan devleti, Osmanlı tarihi de bir imparatorluk tarihidir; çok dinli, çok dilli bir uygarlık türüdür. Bilimi de öyle. Ekmeleddin İhsanoğlu'nun şu betimlemesi çok yerindedir:"*Cumhuriyet kompartımanından baktığımız zaman "Osmanlıları" topyekün "gerici" görme eğilimi belirir. Bu eğilimin temelinde de Osmanlı'nın "Batı'dan kopuk" olduğu, düşüncesi yatar. Oysa Osmanlı, tarihte bir halkadır. Herkesin "ileri " olduğu bir dünyada hep geri" değildir."* Osmanlı Bilimi deyince Osmanlı Devleti döneminde ve onun egemen olduğu coğrafyada yaşayan bilimi anlıyoruz. Osmanlı Bilimi deyince bunu hemen Türk Bilimi diye nitelemek nesnel bir tavır olamaz. Bu bilimin kökeni konusunda duyarlı olmaya çalışmalıyız. Ama bunun bugüne doğrudan bir faydası yok. Çünkü geçmişte çok bilim adamı yetiştirmiş ulus/halkların bugün de çok yetkin bilim adamı yetiştireceği anlamına gelmiyor. Arapları örnek verirsek. Araplar, geçmişte çok büyük bilim adamları yetiştirmişlerdir; ama bugün bilimsel çalışmaları çok zayıftır.

Osmanlı bilimine dönersek. Bu bilimin dili, Arapça, Farsça ve Osmanlı Türkçesi'ydi. Osmanlı bilimini ortaya koyan insanların etnik kökenleri de dinleri de oldukça değişiktir. Bu katalogun içinde Türkler, Araplar, İranlılar, Hintliler, Bizanslılar (Yunanlılar); Yahudiler, Müslümanlar, Hıristiyanlar ve başkaları vardır. Bütün bu farklılıklar içinde Bilim Dili olarak Türkçe kullanımı 16. Yüzyıldan itibaren yaygın bir kabul görmüştür.

Kaynaklar

Bir, Atilla, M. Kayral, *" Türk Kadran Usturlabının Prensibi ve Kullanımı"*, I. Uluslar arası 16. Yüzyıl Türk ve İslam Bilim ve Teknoloji Sempozyumu, İ. T. Ü.,1986, Bildiriler, C. I, s. 21-32.

Bir, Atilla, "*Usturlab ve Stereometrik İzdüşüm"*, Otomasyon 45,Mart 1996, s. 154-157.

Bir, Atilla, " *Usturlab Dairelerinin Çizimi",* Otomasyon 49,Temmuz 1996, s.112-117

Demir, Remzi, *"İstanbul Rasathanesinde Yapılmış Olan Gözlemler",* Belleten, Ankara, 1993, C. LVII, S. 218, s. 161–172.

İhsanoğlu, Ekmeleddin, İzgi, Cevat, Akpınar, Cemil, Fazlıoğlu, İhsan, "*Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi",* C. I ve II, İstanbul, 1997.

İhsanoğlu, Ekmeleddin, *Büyük Cihad'dan Frenk Fodulluğuna*, İstanbul, 1988.

İzgi, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İstanbul, 1997

Kennedy, E. S., A. Kanitzsch, P. Larch, *The Melon Shaped Astrolabe in Arabic Astronomy*, Stutgard, 1999.

King, David, *Islamic Astronomy, In Astronomy Before The Telescope*, Ed. Christopher Walker, London, 1996.

King, David, *Islamic Astronomical Insttruments*, London, Variorum, 1987.

King, David, *Islamic Mathematical Astronomy*, London, 1986.

Mustafa ibn Muvakkit, *Usturlab Risalesi*, Yazma, Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev 259, Varak 18–54.

Mustafa ibn Muvakkit, *Usturlab Risalesi*, Yazma, Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye 2916.

Mustafa ibn Muvakkit, *Usturlab Risalesi*, Yazma, Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye 4971/2.

Saunders, Harold, *All the Astrolabes*, Oxford, Senecio, 1984.

Sayılı, Aydın, " *Alauddin Mansur'un İstanbul Rasathanesi Hakkındaki Şiirleri", Belleten*, 1956, C. 20, s. 411–484.

Sayılı, Aydın, *" Üçüncü Mrad'ın İstanbul Rasathanesindeki Mücessem Yer Küresi ve Avrupa ile Kültürel Temaslar", Belleten*, 1961, C. 25, s. 397–445.

Sayılı, Aydın, *" Rasadhane", İslam Ansiklopedisi*, 1963, C. 9, s. 627–632.

Sayılı, Aydın, *The Observatory in İslam*, Ankara 1988.

Selin, Helaine (Editör*), Encyclopedia of thr History of Science, Technology and Medicine in Non-Westeren Cultures*, Dordrecht/Boston/London, 1997.

Tekeli, Sevim, *16. Asırda Osmanlılarda Saat ve Takiyüddin'in Mekanik Saat Konstürüksiyonuna Dair En Parlak Yıldızlar*, Ankara, 1984.

Tekeli, Sevim*, Nasirüddin, Takiyüddin ve Tycho Brahe'nin Rasat Aletlerinin Karşılaştırılması*, TTK Yayınları, Ankara, 1994.

Unat, Yavuz, *Fergani'nin " Kitab el- Füsul" adlı Astronomi Eseri Üzerine*, Ankara, 1994.

Unat, Yavuz*, Mirat- ül Alem, Seyyid Ali Paşa*, Kültür Bakanlığı Yayınları-Kültür Eserleri, Ankara, 2000.

Ünver, Süheyl, *İstanbul Rasathanesi*, Ankara, 1981.

Ünver, Süheyl, *" Osmanlı İlim Tarihinde Muvakkithaneler"*, TTK Yayınları, Atatürk Konferansları 5, Ankara, 1975.

TÜRK İSLAM DÜNYASINDA AKILLAR TEORİSİ

TURKISH-ISLAMIC EARTHQUAKE THEORY

Kazım YILDIRIM[♣]

Özet: Türk İslam düşünürleri kozmoloji konusunda çoğunlukla Kuran'a dayanarak açıklama yapmışlardır. Allah, mahiyeti kendine ait ve aynı zamanda gayrı maddi bir varlıktır. Oysa madde âlemindeki nesneler, mürekkeb (compose= birçok parçalardan meydana gelmiş) varlıklardır. Durum bu ise şu hâlde Vahid (Bir) olan Allah'tan, ÇOKLUK (Kesret) âlemi nasıl meydana geliyor? Şayet Allah, bu çokluk (kesret) âlemini, kendisinden yaratmış olsaydı, o zaman Allah'ın bünyesinde çokluk istidadı bulunmak gerekirdi. Oysa Allah'ın BİR (Vahid) olduğu bilindiğine göre demek ki bu mümkün değildir. İşte tam da bu noktada Türk İslam filozofların imdadına Akıllar (Sudur) teorisi yetişiyor. "Vacib el Vucud" sözüyle vasıflandırdıkları Allah'ın, kendisi, maddi bir şey olmadığı halde, maddi nesneleri nasıl yaratabilir. Ayrıca "Yokluk'un insan zihninde bıraktığı mantıki güçlüğü de ortadan kaldırmak üzere, 'ilm-el tekevvün' konusunda Akıllar Teorisi (Nazariyesi= Sudur Teorisi) denilen ve oldukça ilginç bir takım kozmolojik açıklamalar yapma yolunu tercih etmişlerdir. Buna göre BİR olan Allah'tan ancak BİR olan bir şey sadır (sudur) olmuştur ki bu da İlk Akıl (el-Akl el Evvel)'dır. Böylece her yönden tek olan Allah'tan kendisinden sadır olan bu tek varlık, Onun 'tasavvuru 'dur.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Dünyası, akıllar teorisi, akıl varlık ilişkisi.

Abstrac: The Turkish Islamic thinkers have made explanations on cosmology mostly based on the Qur'an. Allah is his own nature and also an immaterial entity. However, objects in the material world are ink (compose = many pieces). If this is the case then how does the world of Allah, the Vahid (One), the MULTIPLE? If Allah had created this multitude from himself, then he would have to be abused within Allah. However, since Allah is known to be a Vahid, it is not possible. At this point, the theory of Sudden theory is growing. God himself, whom he characterized as yarat Vacib el-Wucud hal, can create material objects, even though he is not material. In addition, n Theory of Intellect (Sudur Theory) about Te ilm-el tekevvun isi and Te ilm-el tekevvun isi (ler Sudden Theory or) have been used in order to eliminate the logical difficulty left by lack in human mind. According to this, there is one thing which is ONE and Allah is pure (water) which is the First Intellect (al-Akl el Evvel). Thus, the only being who is pure from Him in all respects is His inden conception thus.

Key Words: Turkish Islamic World, the theory of minds, the relation of mind existence.

[♣] Sakarya Uygulamalı Bilimler Üniversitesi Öğretim Üyesi, kyildirim@sakarya.edu.tr

Giriş

Akıl sözü Arapçadır çoğul şekli ukuldur. Kelime Arapçadan Türkçeye geçmiştir; Türkçe karşılığı "us"tur. Latince karşılığı ratio (rasyo) olan akıl kelimesi, Fransızcada raison (rezon), İngilizce reason (rizın), Almanca vernunft (fernunft) anlamlarına gelir. Yunanca nous, Latince ratio ve intellectus karşılığıdır. İlkçağdan itibaren filozoflar aklın ontolojik ve psikolojik fonksiyonu üzerinde çeşitli teoriler geliştirmiş, kozmik varlığın izahı ve bilgi teorisi (epistemoloji) alanlarında farklı ekollerin teşekkülüne sebep olmuşlardır.
Arapça sözlüklerde çeşitli anlamlarda kullanılmaktadır. Mesela: anlamak, idrak etmek yanlışlığı fark etmek, bilmek, menetmek, engellemek, alıkoymak, bağlamak gibi. Akıl, insanı diğer canlılardan ayıran temel özelliklerden biridir; varlıkların hakikatini bilip kavramasına, iyi ile kötüyü, doğru ile yanlışı ayırabilmesine imkân sunmaktadır. Türk İslam dünyasında akıl sözünden türetilmiş olan "akliyye mezhebi" felsefi terim olarak Batı dillerindeki "rationalism" (rasyonalizm)'e karşılık kullanılmıştır. Türk İslam Felsefesinde "akılcı" felsefe akımları, İslam Peripatosçuları (Aristocuları) demek olan Meşşailer ekolü'ne mensupturlar.

İlk çağ düşünürlerinden Anaksagoras (M.Ö. 500-428)'da akıl; "evrene hareket veren", Sokrates (M.Ö. 469-399), Platon (M.Ö. 427-347) ve Aristotales (M. Ö. 385-322) "aldatıcı bilgiye karşı tutarlı ve doğru düşüncelerin kaynağı olarak" görülmüştür. Keklik'e göre insanlık mahiyetinin üç tezahüründen biri **akıldır**; diğerleri **ruh ve nefstir**. Ona göre "*akıl ışık gibidir; ruh hayatiyet belirtisidir, nefs ise, hareketi (istek ve arzu) temsil eder*". Keklik (1975: 44; 1982: 154)'e göre "insanlık mahiyeti, sadece tefekkür (düşünce) olarak tezahür ederse, buna akıl adını veririz; fakat canlılık (ve hayatiyet) şeklinde görünürse, ona ruh deriz, nihayet bu tezahür, şayet hareket (istek, arzu) şeklinde olursa, ona da nefs ismini veririz."

Akıl, sâdece felsefe 'de değil, aynı zamanda Kuran'da ve Hz. Muhammed'in sözlerinde (.-Hadislerde) de, birçok defalar zikredilmiştir. Mesela "Andolsun ki biz, aklını kullanacak bir kavim için oradan apaçık bir ibret nişanesi bırakmışızdır" (Ankebut , 29//35). Bu ayette akıl erdirmek (anlamak), sadece âlimlere (bilgin kimselere) nispet edilmiştir. Yani ancak bilgi (ilim) sayesinde insanın akıl kuvveti artmaktadır. Demek ki düşünebilmek için akıl sahibi olmak ve bunun için de ilim bakımından derinleşmek lâzımdır. Bu gücü ve bu bilgiyi iyi kullanmadıkları için kafirleri "… onlar sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler; bu yüzden akledemezler." (Bakara, 2/171) diyerek yermiş ve "O aklını kullanamayanlara kötü bir azap verir." (Yunus, 10/100) ayetiyle de bütün insanlığı uyarmıştır. *Kur'an'ın birçok ayetinde, akıl denen insana has bu güç ile kazanılan bilginin, gene bu gücün kontrolünde kullanılması gerektiği, bunu yapmayanların sorumlu tutulacağı sık sık ifade edilmektedir.* Eşyaya nizam verme gücüne sahip olan akla, aynı zamanda ilahi hakikatleri sezme, anlama ve onların üzerinde düşünüp yorum yapma görev ve yetkisi de verilmiştir. Nitekim "Allah, ayetlerini akledesiniz diye açıklamaktadır." (Bakara, 2/242) ayetiyle aklın bu fonksiyonuna işaret edilmiştir. Hz. Muhammed'in de akılla ilgili pek çok sözü vardır. Mesela "*Bir saatlik tefekkür, içinde tefekkür bulunmayan altmış senelik ibadetten daha iyidir"* (aktaran Keklik, 1978:80).

Antik çağdan itibaren varlığın nasıl meydana geldiği, yaratıldığı konusu felsefenin önemli bir problemidir. Aristo'nun fizikçiler diye nitelendirdiği filozoflar (Thales, Anaksimandros, Anasimenes gibi) bunu "arke" problemi olarak algılamışlardı. Helenistlik dönemde ise Tanrı varlık şeklinde ayırım yapılarak kâinatın nasıl yaratıldığı sorusu cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Bu anlayış, Türk İslam filozoflarını da etkilemiştir. "BİR'den ancak bir çıkar" anlayışı, yani BİR olan Tanrı'dan ancak bir varlık çıkar görüşü Türk İslam

dünyasındaki filozoflar tarafından İslam inancıyla bağdaştırarak etraflı bir şekilde ele alınmıştır. **Akıllar Teorisinin** temeli de budur.

Türk İslam düşünürleri, Tanrı ile yaratılmış kâinat arasına gayri maddi birtakım akıllar koyarak "yaratma" konusunu açıklamışlardır. Onlara göre Allah tarafından yaratılmış bu **akıllar,** insandaki akıllarla ilişiği bulunmayan, onlara benzemeyen üstün ilahi varlıklardır. Bu akıllar Allah ile maddî kâinat arasında aracı işlevi görmektedirler.

Teoriye göre Allah'tan feyz ve sudur yoluyla meydana gelen ilk akıldır (el akl el evvel). Bu ilk akıl her ne kadar sayı itibariyle BİR ise de kendinde araz olarak bir çokluk vardır. Çünkü o, özü itibariyle **mümkün,** ilk olduğu için **zorunlu** bir varlıktır. Bu sebeple gayri maddi olan **ilk akıl** hem kendi varlığından haberdar hem de Allah'ı bilir yani **bilinçli** bir varlıktır.

1. İlk Çağdan İtibaren Akla Yüklenen Fonksiyonlar

Akılın özelliklerine ve fonksiyonlarına ilkçağdan itibaren farklı anlamlar yüklenmiştir. Bu sebeple ilkçağda olduğu gibi Türk İslam felsefesinde de akılcı felsefe akımları ortaya çıkmıştır. Bunlar İslam Peripatosçuları demek olan Meşşailerdir. Sadece akılcı filozoflar değil, kelamcılar ve onlarla birlikte bazı mutasavvıflar dahi aklın önemi üzerinde durmuşlardır. Bunların çıkış noktası akıl olmakla birlikte, aklın sonsuz bir güç olmadığını, her şeyi çözen bir kuvvet olmadığını anladıkları için, tasavvufi (mistik) deneylere, akıl üstü deneye ve sezgi (intuition) usulüne başvurmuşlardır (Keklik, 1975a: 10).

Batı kaynaklarında ilk mistik düşüncenin Pitagoras'la (M.Ö. altıncı yüzyıl) başladığı, Pitagoras'ın da Orfeus[7] dinin etkisiyle bu fikirlere vardığı, mistik düşüncenin bir bilgi metodu olarak Pitagoras vasıtasıyla felsefeye girdiği belirtilmektedir. Pitagoras ruhun ölümsüzlüğüne ve dolayısıyla dünyanın ebediliğine inanıyor, bu ebedi dünyanın duyu organlarıyla değil, ancak zihinle kavranabileceğini belirtiyordu. Duyular dışı alemin varlığı, duyular dünyasının gerçek değil, hayal olduğu ve gerçek alemin duyularla değil başka vasıtalarla kavranabileceği düşüncesi Pitagoras ile başlamış, Parmenides ve Empedokles ile gelişmiş, Eflatun (Platon) ile en sistemli şeklini almıştır. Eflatun'un fikirleriyle Yeni Eflatunculuk (Platonculuk) denen felsefe ekolünün önemli şahsiyeti Plotinus (M.S. 204-270) arasında yer alan en önemli şahsiyet ise İskenderiyeli Yahudi Filon'dur (d.M.Ö 30). Filon insanın gayesi olarak,

[7]Orfeusçuluk ruhun varlığını ve ölümsüzlüğünü kabul eden ezoterik (gizil) bir öğretidir. Yunan dünyasında MÖ 4 yüzyıldan itibaren ortaya çıkmıştır. Orfeusçu öğretide ruhun ölümsüzlüğü düşüncesi, ruhun zaman içinde farklı bedenlerde var olabilmesi fikrini getirmiştir. Ruh, temizlenebilmesi için defalarca farklı bedenlerde var olmalıdır. (Metansomatoz). Orfeusçuluğa göre insan tanrılar tarafından yaratılmamıştır, fakat ölümsüzlükten varoluştur. Orfeusçuluk bu haliyle çağının klasik düşüncesinden farklı olup ezoterik karakterini belli etmektedir. Orfeusçu yolu seçenin özel gizem törenlerine de katılması gerekmekteydi. Belirli zamanlarda düzenlenen bu törenler başta erginleşmeye dayalı törenler olmakla birlikte zamanla tören günleri olarak takvimde yer almışlardır. Bu törenlerin bir bölümü de ölüm ve ölüm sonrası ile ilgilidir. Ruhun ölmezliğine inanan Orfeusçu düşünce ölüm sonrası ile de ilgilenmiştir. Orfeusçu düşünceye göre asıl olan ruhtur ve bu dünya geçicidir. Ancak burada erginleşmeyen kişi Hades'e gittiğinde sıkıntılar çeker ve yeniden bu süreci yaşamak zorundadır. Oysa bu dünyada erginleşme tanrısal kimliği bulmaktır. Bu bağlamda ölüm bir başlangıç sayılabilir. Herodotos ölüm ile ilgili Mısır adetleri ile Orfeusçuluğu karşılaştırırken; Mısırlılar dinsel törenlerde yün giymezler ve yünü kefen olarak kullanmazlar; dinlerinin yasası bunu yasak etmiştir, Orpheus ve Dionysos dinlerinde de aynı yasaklara rastlanır, ki bunlar da kaynaklarını zaten Mısır'dan ve Pythagoras'çılardan almışlardır. Bu dinlerden olanlar da yün içinde gömülmek hakkına sahip değillerdir.

Eflatun'da görüldüğü gibi, faziletli bir hayat yaşamak ve bilgi sahibi olmayı, böylece duyular aleminin ötesindeki hakikate (Tanrı) ulaşmayı kabul ediyor (Güngör; 1998: 34,35,36).

Güngör'ün İslam Tasavvufunun Meseleleri adlı eserinde Akıllar Teorisinin temelini teşkil eden yaratma (sudur) olayının Filon ve Plotinus gibi düşünürlerin görüşleriyle Tanrı tarafından nasıl gerçekleştirildiği şöyle izah edilmektedir.

"Tanrı kâinatın yaratıcısıdır; her şey ondan derece derece sudur ederek çıkmıştır. Bu sudur tıpkı bir kaynaktan ışığın çıkması gibidir. Işık veren kaynak kendi varlığından bir şey kaybetmez; ayrıca ışık hem onun eseri (ondan çıkmış), hem ondan ayrıdır. Tanrı tıpkı ışık saçan kaynak gibi, yine hep aynı mükemmellik ve aynı varoluş seviyesindedir. Fakat ışık, kaynaktan uzaklaştıkça nasıl derece derece zayıflar ve nihayet mutlak karanlığa varırsa, Tanrı'nın kudretinin birer parçası demek olan varlıklar da derece derece ondan uzaklaşır, yani gitgide Tanrılık cevherine daha az sahip olurlar".

*"Sudur (emanation) üç kademede olur. **Birinci mertebe** ilahi varlıktan en yüksek akıl çıkar (İslam dünyasında bu yüksek akla ilk akıl, el akl el evvel denmiştir); **ikinci merhalede** ruh, **sonrakinde** de madde sudur eder. Sudur sisteminde her şey kendinden bir önceki varlığın neticesi, bir sonrakinin ise aslıdır. Ancak bu zincirin ilk halkası olan Tanrı hiçbir şeyin neticesi değil, her şeyin başlangıcıdır. Sonuncu da hiçbir şeyin başlangıcı değil, sadece sonuçtur. Bu zincirde her şey -en yukardaki ve en aşağıdaki hariç- hem sebep hem sonuç olur. Elbette ki bu hiyerarşide daha yukarı mertebede olanların sebep olarak tesir gücü aşağıdakilerden daima daha fazla olur. Sebep aynı zamanda neticeden daha mükemmeldir ve neticeye ait eylemlerin hiçbir şekilde etkisinde kalmaz" (Güngör, 1998: 36-37).*

Yeni Eflatuncu felsefede Tanrı'dan ilk taşıp çıkan ve varlık sahnesinde ilk ortaya çıkan akıl olduğu için akla, Allah'ın temsilcisi olarak bakılmıştır. El Kindi'den itibaren Farabi ve İbn Sina gibi Meşşai filozofları İslam'daki "yoktan ve hiçten" yaratma ilkesini mantıki açıdan izahta güçlük çektikleri için Tanrı – Varlık ilişkisinde yani kâinatın yaradılışında "Akıllar Teorisi" ni geliştirmişlerdir.

Türk İslam dünyasında akla yüklenen görevler çeşitlidir. Akıl, yaratma (Kozmalojik akıl= Akıllar Teorisi= Sudur) olayının temeli olarak görüldüğü gibi, bilgi (epistemolojik) ve psikolojik akıl yönüyle de ele alınmıştır.

1.1. Epistemolojik Bakımdan Akıl

Epistemolojik bakımdan akıl, varlığın hakikatini idrak eden, maddeden soyutlanmış ve maddeye etki eden basit bir cevher olarak görülmüştür. Maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getirme ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunma ve kıyas yapma gücü olarak değerlendirilmiştir. Bu anlamıyla akıl, sadece meleke değil, özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı gibi akıl ilkelerinin bütün fonksiyonlarını belirleyen bir terimdir. İnsanın her çeşit faaliyetinde doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ve güzeli çirkinden ayıran bir güç olarak akıl, ahlaki, siyasi ve estetik değerleri belirlemede önemli fonksiyona sahiptir.

Bilginin nasıl meydana geldiği ve akıl denen mekanizmanın nasıl çalıştığı çağlar boyu insanlığı düşündüren bir konudur. Türk İslam dünyasında akla verilen önem ve aklın bilgi meydana getirmedeki başarısı, giriş kısmında izah edildiği gibi Kuran ve Hadislere

dayandırılarak anlatılmıştır. Nihat Keklik (1978: 87-93) felsefenin temel taşları arasındaki dört özellikten en önemlisinin akıl olduğunu belirtmiştir. Diğerleri; tefekkür (düşünme), bilgi ve hikmettir. Fakat dikkat edilirse diğer üçü akla bağlı olarak harekete geçer. Onun için Türk İslam dünyasında akıl, Kuran ve Hadislerde övülmüştür; akıl, aklı kullanmak ve dolayısıyla akılcılık (rasyonalizm) çok geniş rağbet görmüştür.

Kuran ve Hadislerde belirtildiği gibi Keklik de akılın çalışmasını tefekkür (düşünme) olarak değerlendiriyor. Düşünme ile akıl arasındaki ilişkiyi bir makinenin çalışmasına benzeterek anlatıyor. Makine ve çalışama ne kadar ilişkili ise akıl ve tefekkür de o derece ilişkilidir demek istiyor. "Nasıl ki çalışma makineden ayrı olarak düşünülmezse, aynı şekilde tefekkür dahi akıldan ayrı olarak düşünülemez" (1978: 88-89) diyor. Akıl, bilgi ve tefekkür konusunda Kuran ve Hadisleri hareket noktası olarak kabul eden Türk İslam düşünürleri, tefekkür konusunu önemsemişlerdir. "…İşte Allah size, ayetlerini (delillerini) böyle apaçık bildiriyor. Olur ki, iyi tefekkür edersiniz" (Bakara, 2/266). "…Onlar (akıl sahipleri), göklerin ve arzın yaratılışı hakkında tefekkür ederler…" (Ali İmran, 3/191). "…(İnsanlar), kendileri hakkında çok iyi tefekkür etmediler mi…" (Rum, 30/8).

"Bir saatlik tefekkür (düşünme), içinde tefekkür bulunmayan altmış senelik ibadetten daha iyidir." (Hadis). Şu hâlde akıl düşünmek, bilgi meydana getirmek konusunda Allah'ın insana vermiş olduğu önemli bir gücü ve melekesidir. Fakat her şeye rağmen bu güç sınırlıdır ve bunun böyle olduğunu da ilk ortaya koyanlar Türk İslam düşünürleridir. Çok önemli özellik ve gücüne rağmen akıl (metafizik konularda), her şeyi aydınlatan, her şeyi çözen, bilgi olarak ortaya çıkaran bir güç değildir. Keklik (1975: 42-43), İslamiyet'in ilk dört asrında (M.VII-X) yetişen sufiler aklın hudutlu (sınırlı) bir güç olduğunu ilk defa dikkatimizi çekmişlerdir diyor. Sonraki yıllarda bu anlayış XI. Yüzyıldan itibaren Gazzali (1058-1111), İbn'ül Arabi (1165-1240) ve Türk İslam düşünürlerinden Mevlana (1206-1272), Saadreddin Konevi (1210-1274) ve Azizeddin Nesefi (M. XIII. Asır, 1280 civ.) ile devam ettiğini görmekteyiz. İsimlerini andığımız bu düşünürler **aklın sınırlı bir kuvvet olması dolayısıyla metafizik konularının akıl tarafından kavranamayacağını açıkça beyan etmişlerdir.** Demek ki metafizik agnostisizm (bilinemezlik)'in temelleri Türk İslam filozofları tarafından atılmıştır. Ancak bunlardan beş asır sonra bazı Avrupalı filozoflar da bunun farkına varmış ve metafizik konusunu insan aklının kuşatamayacağını söylemişlerdir. Mesela D. Hume (1711-1776), Kant (1724-1804) ve daha sonra da Auguste Comte (1798-1857) bu konuda ısrarcı olmuşlardır. Keklik (1975: 43), "demek ki mistik (tasavvufi) eğilimli bazı Türk İslam düşünürleri, aklın sınırlı bir kavrama gücü olduğu meselesini, Avrupalı filozoflardan 500 sene önce fark edebilmişlerdi" diyor.

1.1.1. Türk İslam Filozoflarının Epistemolojik Yaklaşımları

1.1.1.1. El Kindi

İslâm felsefesi tarihinde aklın mahiyeti ve fonksiyonu üzerine ilk eser yazan filozof, Kindî olmuştur. Kindî "Risale fi'l-Akl" adını verdiği oldukça kısa risalesinde genel anlamda bir akıl tanımı yapmaz. El-Kindi (öl.873), "Akıl, varlığın hakikatini idrak eden basit bir cevherdir" diyor. Dört çeşit akıldan söz etmektedir. **Birincisi daima Aktif halinde olan akıldır**. Bu akıl, bütün akledilirlerin ve öteki akılların ilkesi, onlar da bunun eseri durumundadır. İnsan nefsinde potansiyel olarak bulunan akla etki ederek onu fiil haline geçiren bu aktif aklın, madde ile hiçbir ilgisi yoktur. **İkincisi kuvve (güç=potansiyel) halindeki akıldır.** Bu akıl insan nefsinde pasif olarak mevcut olan bir melekeden ibarettir.

Aktif akla etki etmedikçe kendiliğinden soyutlama yaparak hiçbir kavram oluşturamaz. **Üçüncüsü müstefad akıl da denilen fiil halindeki Akıldır.** Bu akıl, aktif aklın kuvve halindeki akla etki etmesi sonucu varlığa ait formların veya kavramların tam teşekkül etmiş halidir. Fiil halindeki akla müstefad akıl denmesinin sebebi, ilk aklın yani aktif aklın eseri olduğu içindir. Müstefad akılda idrak süreci, yani soyutlama başladığı an kavramla akıl aynileşir. Çünkü insan nefsi (varlığı) bölünme ve parçalanmayı kabul etmeyen bir bütündür; nefsin (insan varlığının) bir fonksiyonu olan akılda kavramlar oluşmaya başladığı an, akılla kavram birleşip aynileşir. Şu hâlde nefse (insan) göre akıl ve makul aynı şeydir. Kindi'ye göre bir kâtibin istediği zaman yazı yazabilmesi gibi bu akılda istediği her an düşünme üretebilir. Bu aklın en belirgin özelliği, varlığın türlerini yani külli olanı idrak etmesidir. **Dördüncüsü Beyani Akıl veya Zahir Akıldır.** Bu akıl fiil (müstefad) halindeki aklın aktif durumudur. Yani soyutlama ve düşünme başladıktan sonra ister düşünsün, isterse düşünmesin o gene fiil halinde sayılır. Ama düşündüğü, kavram ve önermeler vücuda getirdiği sürece bu akıl, Beyani veya Zahir akıl adını alır.

1.1.1.2. Farabi

Türk İslam filozofları arasında akıl kavramını çeşitli eserlerinde bütün yönleriyle ve sistematik olarak inceleyen düşünür Farabi'dir. Farabi'nin eserleri incelendiğinde onun sistematik bir düşünür olduğunu söylemek mümkündür. Gerçekten de Farabi, tam anlamıyla bir sistem filozofudur. Özellikle Meani'l el Akl (Aklın Manaları) isimli risalesinde akıl teriminin özelliklerinden söz etmiştir. El-Kindi gibi Farabi de süje-obje ilişkisinde bilginin dört aşamada meydana geldiğini, her aşamadaki bilgiye akıl adı verildiğini ayrıntılı olarak anlatır. Ne var ki Farabi'nin gerek probleme getirdiği yorum gerekse yaptığı akıl tarifleri El-Kendi'ninkinden oldukça farklıdır. Farabi'ye göre akıl varlığa ait formları maddeden soyutlayıp kavram (bilgi) haline getirme yeteneğine sahiptir. Soyutlama olmadıkça o sadece bir güç ve yetenektir. Farabi, insanın sahip olduğu ferdi nefs ile bu akıl arasında bir fark görmemiştir. Durum böyle olunca ferdi nefs gibi kuvve halindeki akıl da bedenle beraber ölecektir. Ölümsüz olan ve faal akılla birleşecek olan sadece külli nefs'tir. Varlığa ait form ve kavramların maddeden soyutlanarak akılla özdeşleşip tam bağımsız hale geldikleri safhadaki akla, müstefad akıl adı verilir. Farabi akıllar arasında bir ilişki ve bir hiyerarşinin mevcut olduğunu söyler. Yani bir önceki akıl bir sonrakinin maddesi, o da onun formu durumundadır. Bu, şu demektir: İnsanın aklı somuttan soyuta yükseldiği gibi soyuttan da somuta inerek hem en yüksek hem de en aşağıda bulunan varlıkların bilgisini edinmektedir.

Farabi dahil Türk İslam düşünürlerin görüşlerinde **Faal Aklın** insan vücudu ile hiçbir ilişkisi yoktur; o salt bir formdur. İnsana ait akılların ilkesini ve kaynaklığını teşkil eder. Faal Akıl ışığını göndermedikçe insan bilgi edinemez. Farabi bilginin meydana gelişini güneşle göz arasındaki ilişkiye benzeterek: Güneş ışığını gönderip çevreyi aydınlatmadıkça göz varlığa ait renk ve şekilleri algılayamadığı gibi, insanda bilgi edinmek için var olan potansiyel (kuvve) halindeki akla Faal Akıl feyzini göndermedikçe, insan hiçbir bilgi meydana getiremez (bkz. Keklik, 1975: 48; Bolay, !989: cilt: 2: 240-241). Farabi'ye göre Faal Akıl bizim dünyamıza en yakın olan ay feleğinin aklıdır. Dolayısıyla ay-altı alemde meydana gelen fiziki, kimyevi ve biyolojik her türlü olayı bu akıl tayin etmektedir. Bu sebeple, onun bir ismi de "vahibu's-suver" yani varlığa şekil (suret) verendir. Şu da var ki, Faal Akıl bölünmez bir cevher olduğu için varlığa ait bilgiler onda ayrı ayrı olmayıp bir ve bütün haldedir.

Görüldüğü gibi Farabi, psikolojik aklın faaliyetini kozmolojik akıllar teorisiyle açıklamaktadır. Ayrıca bu husus Farabi'nin, peygamberlik ve mutluluk gibi teoloji ve ahlakın

temel problemlerini Faal Akıl teorisiyle izah etmesi bakımından da önemle üzerinde durulması gereken bir noktadır (bkz. Bolay, 1989: cilt 2: 240-241; ayrıca Kaya, 2005: 27-137; Uysal, 2004: 147-148).

Farabi Makale Mean'il el-Akl adlı risale (makale)'sinde aklı altı farklı adla açıklamaktadır. Bunlar: Avami akıl, Kelâmî (teolojik) akıl, Burhanî (analitik) akıl, Ahlâkî (etik) akıl, Psikolojik ve epistemolojik akıl, Metafizik akıl'dır (bkz. Uysal, 2004: 147-148).

1.1.1.3. İbn Sina

İbn Sina'nın görüşü Farabi'ninkine yakın olmakla beraber yine de bazı farklar mevcuttur. Farabi gibi o da akıllar arasında bir hiyerarşinin bulunduğunu, bir önceki aklın bir sonrakinin maddesi, o da onun formu durumunda olduğunu kabul eder. O'na göre **Heyulani akıl:** Bilgi edinmek için nefsin sahip olduğu bir güç ve yetenektir. **Meleke halindeki akıl veya mümkün akıl:** Bu gücün daha gelişmiş ve olgunlaşmış halidir. Bu aşamadaki akıl aksiyomların bilgisine sahiptir**. Fiil halindeki akıl**: Suje-obje ilişkisi sonucu bilgilerin zihninde tam belirmeye ve şekillenmeye başlamasıdır. **Müstefad Akıl ise**: Varlığa ait formların maddeden soyutlanarak bilgi şeklinde tam teşekkül etmiş halidir.

Yukarıdan beri görüldüğü gibi insan nefsinin sahip olduğu akıl gücü faal aklın yardımı olmaksızın hiçbir şekilde kendiliğinden bilgi üretemez. Bilginin meydana gelişi ve aklın soyutlama yapışını İbn Sina kendinden önceki filozoflardan farklı olarak şu şekilde yorumlamaktadır; insan aklı hayalde bulunan tikellere (cüz) yönelerek onları Faal Aklın etkisini kabul edecek bir kıvama getirir. Faal Akıl etki eder etmez derhal bunlar soyut birer kavram ve bilgi haline dönüşürler. Şu hâlde İbn Sina'ya göre düşünmek, beşerî aklı Faal Aklın etkisine hazırlamak demektir.

Ne var ki bazı kimselerde bu yetenek çok daha güçlü olduğu için onlar öğrenim görmeden de Faal Akılla ilişki kurma ve varlığın hakikatini, her şeyin bilgisini doğrudan elde etme imkanına sahiptirler. İbn Sina en yüksek bilgiyi ve en büyük mutluluğu beşerî aklın Faal Akılla birleşmesinde görmekle beraber, birleşme ve "onda yok olma" ya karşıdır. Yani insan nefsi Faal Akılla birleşip onda yok olmaz gerek hayatta iken gerekse öldükten sonra o daima ferdiyetini koruyacaktır. Şayet ferdiyetini yitirecek olursa o zaman Faal Aklın bölünmez bir cevher olduğu ilkesine ters düşer. Bir yandan duyu ve hayal güçlerine bilginin meydana gelişinde ve aklın soyutlama yapışında bir fonksiyon yüklerken; diğer yandan bölünmeyen kavramların bölünebilen bir organda saklanması mümkün değildir diyerek aklın hatırlama gücünü (hafıza) inkâr etmektedir. Bu sonuca göre İbn Sina hatırlama ve unutma olayını Faal Akla yönelme veya ondan yüz döndürme şeklinde izah etmektedir. Yani insan bir şeyin bilgisini edinmek veya unuttuğu bir şeyi hatırlamak isteyince akıl ona doğru yönelecek ve Faal Akıl derhal feyzini göstererek o şeyin bilgisi zihinde canlanacaktır. Bu istek ve yönelme olmazsa feyiz kesilerek unutmaya sebep olacaktır (bkz. Bolay, 1989: cilt 2: 240-241; ayrıca Kaya, 2005: 27-137).

1.2.Türk İslam Dünyasında Psikolojik Bakımından Akıl

Akıl deyimi Türk İslam dünyasında İslam psikolojisinde de ele alınmıştır. İnsanın maddi varlığının dışında kalan bütün oluşları, görünüşleri (tezahürleri) üçe ayrılarak anlatılmıştır. Bunlardan birincisi **ruh**, ikincisi **nefs** ve üçüncüsü de **akıl** ismini almaktadır. Keklik'e göre şayet insandaki manevi cevher **hayatiyet (canlılık)** şeklinde oluşursa ona **ruh**

adını veriyoruz. Şayet insandaki manevi cevher, **hareket (arzu=istek)** şeklinde tezahür ederse, buna da **nefs deniliyor**. Şayet insandaki manevi cevher, **düşünmek, anlamak** şeklinde ortaya çıkarsa ona da **akıl adı verilmektedir** (1975: 44; 1975a:11). **Ruh+akıl+ nefsin** insanda nasıl göründüğünü elektrikle ilgili benzetme yaparak açıklayan Keklik (1975: 44), elektriğin enerji olarak bazen sıcaklık (hararet), bazen ışık ve bazen de hareket şeklinde kendini gösterdiğini, insandaki manevi cevherin (ruh, akıl ve nefs) üç değişik şekilde ortaya çıkışını da buna benzemektedir. Keklik'e göre **akıl, adeta elektrik enerjisindeki ışık gibidir. Ruh hararet, nefs de harekettir** (1975: 44).

Burada belirtilen görüşlerin bütün filozofların düşüncesi değildir. Antikçağdan beri çeşitli fikirler ileri sürülmüştür. Kimileri ruh ile nefsin aynı şey olduğunu söylemiş, kimileri de bunlar arasında bazı farklar gözetmiştir. Yukarıdan itibaren tanımları yapıldığı gibi Arapçadan Türkçeye geçen akıl, insandaki düşünmek, temyiz etmek, hüküm vermek ve bu suretle de çeşitli kavramları birbirine uygun şekilde bağlamak yeteneğidir. Ruh da Arapçadan Türkçeye geçmiştir ve rüzgâr anlamındaki "rıh" kelimesiyle olan morfolojik ilişkisine dikkat etmek gerekmektedir. Nefs kelimesi de Arapçadan Türkçeye geçmiştir. Nefes kelimesiyle olan benzerliğe dikkat çeken Keklik, Yunanca psüke sözünün de nefes anlamına geldiğini belirtmektedir. Psikoloji ilmine isim olmuş bu kelimenin **ruhbilim, ruhbilimi, ruhiyat** anlamına geldiğini ifade eden Keklik, Kuran'da ölümle ilgili ayete dikkat çekerek "her nefis ölümü tadacaktır" (Ali-İmran,3/185) denildiğini, insanlarda ölüme mahkûm sayılan tezahürün sadece nefs'ten ibaret olduğunu belirtmektedir. Keklik, "bu demektir ki ruh ve akıl, ölümsüzdür. Başka bir deyişle 'ölüm' denilen olay, insanın sadece hareket etme kabiliyetini -başka bir deyişle-, nefsi ortadan kaldırıyor. Hepsi o kadar" (1975: 45).

Keklik (1975:45), "insanda ölüme mahkûm olan tezahür, sadece nefs olduğundan, akıl, ölümden sonra da yaşanacak deniyordu. Bir takım İslam düşünürleri bu fikirdedir. Fakat bazı İslam düşünürleri bu fikre katılmıyor ve diyorlar ki, insan aklı, **Faal Akıl** denilen bir varlığa henüz dünya hayatında iken ulaşır. Ölümden sonra ise, (tıpkı küçük derelerin, büyük nehirlere katılmaları gibi) tek tek insanların akıl ve ruhları da bir külli ruh yahut bir külli akıl içinde eriyip giderler"

1.3. Türk İslam Dünyasında Kozmolojik Bakımından Akıl

Kozmos kelimesi intizam, düzen anlamına gelmektedir. Kozmoloji ise içinde yaşadığımız bu düzenli kâinatın nasıl meydana geldiğini araştırmak, tahlil etmek, bilmek anlamında kullanılmıştır. Eskiden buna "ilm el tekevvün" deniliyordu. Bilindiği gibi tekevvün oluş demektir. Günümüzdeki anlamıyla kâinatın nasıl meydana geldiğini, nasıl oluştuğunu açıklama, bilme, araştırma ilmidir. Astronomi sözü ise yıldız anlamındaki "astre" ve kanun anlamına gelen nomos'un birleşmesinden meydana gelmiştir. Böylece Astronomi, yıldızların bağlı olduğu kanunları bilmek anlamına gelmektedir. Eskiden bunun yerine "ilm el felek" veya "felekiyyat" deyimleri kullanılmaktaydı. **İşte aklın kozmoloji bakımından tahlili demek bu iki sahada kazandığı anlamı ifade etmek demektir.** *Başka bir deyişle kâinatın oluşumu, düzeni ile yıldızların düzen ve oluşumunun nasıl gerçekleştiğini felsefi yönden açıklama girişimidir.* Şüphesiz ki bu dinden bağımsız olarak ele alınacak bir konu değildir. Nitekim başta Farabi olmak üzere Türk İslam düşünürlerinin din ile felsefeyi birleştirme çabasının altında yatan gerçek budur. Yazıcıoğlu (2001: 35), "*Farabi'nin felsefe ile dini uzlaştırma girişimi, İslam düşüncesinde cesur bir teşebbüs olmuştur" diyor. Ona göre "felsefeyi peygamberi kanunlar ile idare edilen bir topluma uygulamak, er veya geç içinden ılımlı bir çıkış yolunun zorlukla görülebildiği bir çatışmaya yol açmıştır*". Yazıcıoğlu'na göre

"*Felsefeyi dine indirgemedikçe bu mümkün olmayıp, Farabi'de de durum zaten bu değildir"* diyor.

Keklik (1975a: 12), *çeşitli milletlerin antikçağ inançlarında ve esaslı olarak da eski Yunan felsefesinde, "tabiat" denilen varlığın nasıl meydana geldiğine dair değişik düşünceler ortaya atılmıştır" derken orada da dini inanç ile insan akılının tabiatı açıklama çabasına işaret etmektedir. Türk İslam düşünürleri kendinden önceki düşünürlerin görüşlerinden etkilenmiş olmakla birlikte, bu görüşleri İslam inancıyla bağdaştırarak açıklama yoluna girmişlerdir.* **İşte "Akıllar Teoris"i veya "Sudur" denilen kâinatı açıklama şeklinin dayanağı da İslam din ve inancı ile felsefeyi uzlaştırma çabasıdır.**

2. Türk İslam Düşüncesinde Allah, Varlık ve Çeşitleri

Din ile felsefeyi uzlaştıran Türk İslam düşünürleri (özellikle Farabi), prensip olarak Kuran'ı Kerim'e dayanarak görüş belirtmişlerdir. Varlık, varoluş, varlığın özelliği, nasıl ve niçin yaratıldığı, kâinatın düzeni hakkında İslamiyet'in getirdiği görüşler ile antikçağdan aldıkları felsefi görüşleri uzlaştırmışlardır. Türk İslam düşünürleri kâinatın sadece Allah tarafından ve "YOKLUK" tan yaratılmış olduğu fakat bu "YOKLUK" denilen şeyin, insan zihnindeki mantıki güçlükleri ortadan kaldırmak üzere Akıllar Teorisi (nazariyet el ukul)'ne başvurmuşlardır. Bu teori ile kâinatın Allah'tan nasıl yaratıldığı açıklanmıştır. Genel anlamda bu teoriye göre varlık anlayışı Kuran'da belirtilen Kainatı "Yaratma" ayetlerine uygun olarak "Vacip" (zorunlu), "Mümkin" (var oluşları mümkün) ve "Mümteni" (varlığı mümkün olmayan, "Yokluk"=adem) olmak üzere ayrılmış ve bu üç varlık anlayışının birbirleriyle ilişkileri İslam inancının prensiplerine göre yorumlanarak, akıl yürütme (mantık) ile temellendirilerek anlatılmıştır. Vacip (zorunlu) varlığa "Mutlak" varlık da denilmiştir. Üçlü teoriye göre:

Mutlak: Hiçbir şeye bağlı olmayan, zorunlu varlıktır. Bu yaratıcıdır; Allah'tır.

Mümkin: Başlangıcı ve sonu olan, zaman taşıyan varlıktır; bu Kainat'tır.

Mümteni: Var olması imkânsız varlıktır; bu Yokluk'tur.

Keklik (1975:46), Türk İslam düşünürlerinin benzetmeyle yaptıkları tanımlamaları dikkate alarak şunları ifade ediyor:
"Vacip (zaruri) varlık olan Allah: IŞIK'ktır.
Mümkin (possible, yaratılmış) varlık olan Kâinat: GÖLGE'dir
Mümteni (impossible, imkânsız) varlık ise: KARANLIK'tır."

Keklik'e göre "işte bu üç olay yani: IŞIK-GÖLGE-KARANLIK arasındaki bağlantı neyse, **vacip, mümkin ve mümteni** varlıklara arasındaki bağlantı da böyledir. Yahut şu benzetmeyi yapabiliriz: Kalem: Allah (Zorunluk, Fail, Yaratıcı varlık)'dır. Yazı: Kainat'dır. Mürekkep: Yokluk'tur" (1975: 46). Bu açıklamalardan sonra "YOKLUK" adı verilen kavramın ne olduğu meselesidir. Kâinatı yaratan Allah, dünyadaki düzeni en mükemmel ve en kusursuz şekilde düzenlemiştir. Bu dünyanın daha mükemmel olabileceğini düşünmek dahi Tanrı'ya kusur yakıştırmak olur. Türk İslam düşüncesinde Kâinatın Kuran'ı Kerim'e göre "YOK"tan yaratılmış olması; VARLIĞIN SEBEBİ YOKLUK İSE (yani varlık yokluktan yaratılmış ise), YOKLUĞUN SEBEB NEDİR" sorusunu akla getirmiştir. Bu

soruya İslam dünyasında en mantıklı cevabı İbn'ül Arabi vermiştir. Diyor ki:" YOKLUĞUN SEBEBİ, SEBEBİN YOKLUĞUDUR" (Keklik, 1975: 47).

Türk İslam düşünürleri Kuran'da varlığın yaradılışını konu alan ayetleri zikrederek yaratma olayına açıklık getirmişlerdir. "O (Allah) göklerin ve yerin yoktan var edicisidir. Bir işin olmasını murat edince (isteyince), ona yalnızca OL der, o da hemen OLUVERİR" (Bakara, 2/117). Türk İslam filozofları bu meseleyi Akıllar Teorisi'yle açıklarken Yeni Platonculuktan alınmış "Sudur" (emantion= emanasyon) görüşlerine başvurmuşlardır.

Akıllar Teorisi'ne göre Allah'ın yarattığı ilk şey İlk Akıldır. Bu, Mümkün bir varlıktır. İlk aklın Allah'a nisbetle mümkün oluşu ve kendini düşünmesi sonucunda ondan ikinci akıl, birinci gök (el-felekü'la'la) ve feleğin nefsi meydana gelir. İkinci akıldan üçüncü akıl, sabit yıldızlar seması ve onun nefsi meydana gelir. Bu sistemle her akıldan bir başka akıl, bir gök ve onun nefsi çıkarak yaratmadaki bu aracı varlıklar onuncu akılda son bulur. *En üstteki gök ile en aşağıdaki ay feleği arasındaki varlıklara "ikinciler" veya "ruhaniler" adı verilmiştir.* Onuncu akla "**Faal Akıl"** denmiştir. Türk İslam düşünürleri Faal Aklı Cebrail olarak da düşünmüşlerdir. Daima aktif olan "Faal Akıl", DÜNYAYI, yani yer küreyi idare eden akıldır. Başka bir deyişle dünyadaki bütün oluşum ve hareketlerin bilgisi "Faal Akıl"'dadır. Filozofların gayesi Faal Aklın sahip olduğu (Peygamberler Vahiy yoluyla bu bilgilere sahiptirler) dünyadaki oluşum ve bilgileri, yani kâinatın sırrı ile ilgili bilgileri edinmek ve bu mertebeye (Peygamberlerin sahip oldukları üstün mertebelere) ulaşabilmektir. Faal Akıl, Kâinatta, nesneler dünyasında meydana gelen fiziki, kimyevi ve biyolojik her türlü hareketin, Allah'tan aldığı feyiz (emir) doğrultusunda hem tayin edicisi, düzenleyicisi ve hem de bunları VAHİY yoluyla Peygamber'e ileten ruhani varlık (Cebrail) olarak düşünülmüştür. Bu sebeple o'nun ismi "Vahibu's-suver" yani suretleri (şekilleri) belirten ve bunların özelliklerini, isimlerini bildiren akıl olarak da adlandırılmıştır.

3.Türk İslam Dünyasında Akıllar Teorisi

Yaradılışı mantık bakımından anlatabilmek için bazı Türk İslam düşünürleri Yeni Platonculuğun (Neoplatonizm) kurucusu Plotinus'tan (205-270) alınan bir kavrama başvururlar: Plotinus'a göre bütün sıfatları ve cemalini kendinde toplayan ve saf bir cevher, tek ve mutlak varlık olan BİR, yani Allah, bütün varlığın temelidir (sebeplerin sebebidir). Bu tek ve mutlak varlıktan (Allah), önce akıl (İlk Akıl= el Akl el Evvel), sonra semâvî ruhlar (gök cisimleri, göğün katları, felekler vb) daha sonra insan ruhu ve en sonda da madde (heyula) âlemi çıkmıştır (yaratılmıştır). Bu çıkış (yaradılış=oluş), ona göre zorunludur. Türk İslam filozoflarından ilk olarak el Kindi (öl.873) tarafından sistemsiz olarak benimsenen bu görüş, Farabi tarafından sistemli hale getirilerek İslam inancıyla bağdaştırılmaya çalışmıştır. Teori Farabi'nin dışında da bazı düşünürler tarafından (çok az farklılıklarla) kabul görmüştür. Buna göre gök ve dünyevi varlıklar determinist (sebep-sonuç) bir süreç sonucu varlığı zorunlu, var olmak bakımından başkasına muhtaç olmayan (Allah) tarafından derece derece yaratılmışlardır.

İslam'a göre Allah, mahiyeti kendine ait ve aynı zamanda gayrı maddi bir varlıktır. Oysa madde âlemindeki nesneler, mürekkeb (compose= birçok parçalardan meydana gelmiş) varlıklardır. Şu hâlde vahit (BİR) olan Allah'tan, ÇOKLUK (Kesret) âlemi nasıl meydana geliyor? Şayet Allah, bu kesret âlemini, kendisinden yaratmış olsaydı, o zaman Allah'ın bünyesinde kesret istidadı bulunmak gerekirdi. Oysa Allah'ın vahit (BİR) olduğunu söylemiştik. Demek ki bu mümkün değil (Keklik, 1975: 47 ayrıca Keklik, 1975a: 12).

Keklik' e göre işte tam da bu noktada Türk İslam filozoflarının imdadına, kaynağı Platon ve Yeni Platoncu (Neoplatonizm) görüşten alan "Sudur" (emanation) teorisi (nazariyesi) yetişiyor. "Vacib el Vucud" sözüyle vasıflandırdıkları Allah'ın, kendisi, maddi bir şey olmadığı halde, maddi nesneleri nasıl yaratabilir. Ayrıca "Yokluk'un insan zihninde bıraktığı mantıki güçlüğü de ortadan kaldırmak üzere, 'ilm-el tekevvün' konusunda **Akıllar Teorisi** (Sudur Nazaryesi) denilen ve oldukça ilginç bir takım kozmolojik açıklamalar yapma yolunu tercih etmişlerdir. Buna göre BİR olan Allah'tan ancak BİR olan bir şey sadır (sudur) olmuştur ki bu da **İlk Akıl (el-Akl el Evvel**)'dir" (Keklik, 1975a: 13). Böylece her yönden **tek olan Allah'tan kendisinden sadır olan bu tek varlık, Keklik'e göre Onun (Allah) "tasavvuru"dur.** Türk İslam düşünürleri Allah'ın yarattığı bu ilk kozmik (ruhani) aklı onun tasavvuru olarak düşünmüşlerdir. "Tıpkı bir mühendisin, inşa edilecek bina için hazırladığı (tasarladığı) plan gibi, Allah dahi bu 'Evren'in planı sayılabilecek olan bir 'tasavvur 'a sahip olmuş, kendisinden böyle bir 'tasavvur' sadır olmuştur. İşte bu tasavvura, **el-Akl el-Evvel (İlk Akıl)** adı verilmektedir.

Bu ilk varlık ise, adeta durgun suya atılmış bir taşa benzetilmektedir. Bu taş, su üzerinde nasıl daire meydan getiriyorsa ve bu daire nasıl bir hareketin sonucu ise, aynı şekilde Allah'tan sadır olan bu **İlk Akıl** dahi, 'daire' şeklinde olup, **canlı ve şuurludur**. Böyle bir 'daire 'ye eskiden **'felek'** adı verilmekteydi. Bu suretle İslam Kozmolojisinde **ilk akılın bir 'felek** 'inden ve bu **feleğin ruh 'undan** söz edilmiştir. Bu suretle Allah'tan sadır olan ilk varlık (İlk Akıl), bir tasavvur olarak basit (simple), idi. Fakat **akıl + ruh +felek** isimleriyle anılan üç çeşit görünüşe sahip olduğu için İslam mütefekkirlerinin nazarında onun bünyesinde **kesret (çokluk)** istidadı bulunmaktadır" (Keklik 1975: 48). Üç görüşe sahip olan bu varlık, İslam Mütefekkirlerinin nazarında, tek varlık şeklinde tasavvur edilmiştir (Keklik,1975a: 13). Anlaşıldığı kadarıyla bu üçlü varlık tek görünmekle birlikte bünyesindeki üçlüden dolayı bir kesret (çokluk) taşıyor, bu sebeple çokluk âlemine, başka bir deyişle mümkün (yaratılmış) âlemine dâhil olarak tasavvur edilmiştir.

"İlk Akıl'dan da bir şey sadır oluyor ve buna el Akl el Sani (İkinci Akıl) deniliyor. Bundan da Üçüncü Akıl vs. sudur etmektedir. Fakat Akıllar'ın birbirinden sadır olması, sonsuza kadar gitmiyor. Çünkü emanation (Sudur) olayı, **ONUNCU AKIL'da** sona ermektedir. İç içe daireler halinde tasavvur edilen bu gökler alemi'nin ortasında ise, **DÜNYA'mız** bulunmaktadır. Onu kuşatan **felek'e, 'Felek el Kamer' (Ay Feleği)** denilmektedir. Bunun da bir akl'ı vardır" (Keklik, 1975a: 13).

Onuncu Akla özel bir isim verilerek, ona aynı zamanda **Faal Akıl (el Akl el Faal)** deniliyor. İnsanların, dünya hayatında iken ulaşabilecekleri en yüksek mertebenin burası olduğu söyleniyordu. Keklik, Türk İslam düşünürlerinin bu akılla (Faal Akıl) bilgi problemine geçiş yaptıklarını ise şöyle izah ediyor: "Bilgilerimizin idealleri (ilk modelleri) burada bulunuyormuş. Yeryüzündeki nesneler adeta karanlıklar içinde ve dolayısıyla görülmez (idrak edilmez) halde iken, '**Faal Akıl'**, bir güneş gibi nesneleri ışıklandırdığı için, biz nesneleri idrak ederiz denilmekteydi**. Faal Akıl denilen Onuncu Akıl'a** aynı zamanda **Felek el Kamer (Ay Feleği)** ismi veriliyordu. İşte **Akıllar Teorisi (Nazariyesi**) denilen meselenin işleniş biçimi, teoriye göre kâinatın yaradılış şekli budur. Görüldüğü üzere akıl sözü, burada ayrı bir anlamda kullanılmaktadır" (Keklik, 1975: 48).

3.1. Plotinus'tan El Kindi'ye Akıllar Teorisi

Bir'den ancak Bir çıkar. Felsefesinin varlık mertebeleri düşüncesinin ilk basamağını teşkil eden "Bir", Plotinus (205-270)'a göre, taşan ama bu taşmada azalmayan bir ırmak ya da ışık gönderen ama ışığı yaymada azalmayan güneş gibidir; bir çiçekten güzel kokuların sadır olması (çıkması) gibidir. Plotinus'un Bir'i bütün varlıkların kendisinden çıkıp geliştiği mutlak bir varlıktır. Bir'in taşmasında herhangi bir iç veya dış zorlamanın etkisi yoktur. Taşan varlıklar da asla Bir ile özdeş değillerdir. Çünkü taşmak, Bir'den, dolayısıyla mutlak varlıktan (Allah'tan) uzaklaşmadır. Bu uzaklaşma ile de yaratıcı özelliklerini (yaratıcılıklarını= tanrısallıklarını) ve "Mutlak Varlık"a olan yakınlıklarını biraz daha kaybederek, giderek artan bir eksilmeyle maddeye kadar inerler. Plotinus'a göre Bir'in ilk Suduru (Bir'den taşanı) 'Nous' (akıl) dır (BİR'den ancak BİR çıkar). Nous (Akıl=İlk Akıl el Akl el Evvel) böylelikle çokluğa (kesrete) atılan ilk adımdır. Plotinus, Bir'e (: Mutlak varlık = Yaratıcı, Allah) en yakın varlık olan Nous (Akıl)'tan sonra taşan ise ruhtur ve Nous'a göre daha aşağı düzeydedir ve dolayısıyla daha az mükemmelliktedir. Ruh, bir yandan kendisinden taştığı Nous'a yaklaşırken diğer yandan organize ettiği maddeye yaklaşan konumdadır. Bu sistem böyle devam ediyor ve Plotinus'a göre varlık mertebesinin en alt seviyesindeki maddeye kadar iniyor. Kronolojik bakımından İslam dünyasında bu konuda ilk olarak El Kindi (öl.873) bu düşüncelerden etkilenerek görüş belirtmiştir. Fakat Kindi teoriyi sistemli hale getirememiştir. El Kindi'den de etkilenen Farabi (öl. 980), kendi tarzı içinde ve teoriyi İslam inancıyla bağdaştırarak, onun içinde eriterek kendine has bir sistem-öğreti haline getirmiştir.

3.2.Farabi'ye Göre Akıllar Teorisi

Türk İslam Filozoflarında Akıllar Teorisi (Sudur), Meşşai ekolunu sistemli hale getirmeye çalışan Farabi'nin (870-950) düşüncesinde şekillenmiştir. Farabi öncelikle "Mümkün varlık olan bu kâinat varlığını Tanrı'dan nasıl almış ve bu kozmik düzen nasıl oluşmuştur?" Sorusunu yönelterek işe başlıyor. Bilindiği gibi Farabi, İslam inancı ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışan ilk şahsiyettir. Yukarıda da arz edildiği gibi Yazıcıoğlu bunu, o dönemde yapılmış cesur bir girişim olarak değerlendirmiştir. Bu açıdan Farabi yukarıda sorulan soruya Allah'ın varlığı ile Allah'ın varlığına bağlı, onun yaratmasıyla var olan varlıkları ayırarak teorisine giriş yapıyor. Bu soruya verdiği cevapla mümkün varlıkların (Kesret alemi=Çoğunluk alemi) zorunlu varlıktan nasıl çıktığını ve kozmik düzenin nasıl oluşarak işlediğini yorumlamıştır. Farabi'nin geliştirdiği bu teori, başta İbn Sina olmak üzere kendinden sonraki Türk İslam düşünürlerini etkilediği gibi Batılı düşünürleri de etkilemiştir (Keklik, 1975, s.47).

Farabi, Uyunu'l Mesail adlı eserinde "Var olan her şey ikiye ayrılır diyor. Birincisi, özü (zat) itibarıyla varlığı zorunlu olmayandır; buna mümkün varlık (mümkinu'l vucud) adı verilir. İkincisi, özü itibarıyla varlığı zorunlu olandır; buna zorunlu varlık (vacibu'l vucud) denir" diyor (Uyunu'l Mesail, tercüme ve aktaran Kaya, 1984, s.204). Aynı eserinde Akıllar Nazariyesi başlığını taşıyan konuda ise diyor ki: "O'ndan (Allah'tan) ilk meydana gelen şey sayı olarak birdir; O da İlk Akıldır (el Akl el Evvel). Bu ilk yaratılan akılda araz olarak bir çokluk (kesret) vardır; çünkü O, özü itibariyle mümkün, ilk olduğu için zorunlu bir varlıktır. Bu sebeple O, zatını da bilir, ilki de. Ondaki çokluk 'ilk'den değildir; zira varlığının mümkün oluşu Onun özü gereğidir. Bu akıl 'ilk'den kaynaklanan bir varlığa sahiptir. İlk Aklın varlığı zorunlu ve 'İlk'i de bildiği için Ondan başka bir akıl meydana gelir. Bundaki çokluk da yukarda anlattığımız gibidir; varlığı mümkün olduğu için ve özünü bildiği için bu ilk akıldan ikinci akıl; madde ve suretiyle "nefs" demek olan en yüksek gök (el-feleku'l-a'la) meydana

gelir. Bu demektir ki, onun mümkün varlık oluşu ve özünü bilişi, ***gök ve nefsin*** meydana gelmesine sebep olmuştur." "İkinci akıldan başka bir akıl ve en yüksek Gök'ün altında başka bir gök meydana gelir. İlk akıl hakkında başlangıçta anlattığımız gibi, ikinci akılda da araz bakımından bir ***çokluk*** olduğu için ondan başka akıl ve gök meydana gelir." "İşte bu sistemle her akıldan başka bir akıl ve bir gök meydana gelir. Biz bu ***akılların ve göklerin*** sayısını bilemeyiz. Sadece ***faal akılların*** (el-Ulkulu'l- fa'ale) maddeden soyutlanmışı olan bir Faal Akılda sona ermesine kadar olanlarını bilebiliriz; işte orada ***göklerin sayısı*** tamam olur. Akılların bu şekilde birbirinden zincirleme olarak çıkışları sonsuza dek sürüp gitmez. Ayrıca bu akılların türleri de farklı olup, her akıl başlı başına bir tür teşkil eder. Bu akıllardan *sonuncusu (Fa'al Akıl)* bir yönüyle yer yüzündeki nefslerin (canlıların), bir yönüyle de –göklerin aracılığıyla- dört unsurun (toprak, hava, su ve ateş) var oluşlarının sebebidir" (Farabi,a.g.e.: 206-207; ayrıca bkz. Yıldırım, 1986, s. 317).

İşaret edildiği gibi Farabi, "Faal Akıl"ı bir yönüyle yer yüzündeki "nefslerin (canlıların), bir yönüyle de –göklerin aracılığıyla- dört unsurun var oluşlarının sebebi olarak düşünmüştür. O'na göre İnsan bilgilerinin ve ilahi varlığın inkişaf ettiği veya yükseldiği en yüksek gök tabakası olarak düşünülen bu varlık sahası (Faal Akıl), peygamber ile filozofun buluştuğu bir sahadır. İşte burada aynı zamanda bilgi teorisi (epistemoloji)'ne giriş yapıyor. Farabi'ye göre Peygamber buradan, İlahi varlıktan (Allah'tan) "Faal Akıl" (Cebrail) vasıtasıyla aldığı Küllileri (vahiyleri) yer yüzüne indirirken, filozof da yeryüzünde topladığı cüzilerden (küçük küçük bilgilerden) Faal Akılda bulunan külliler sahasına yükselmeye çalışmaktadır. İşte Farabi'nin Peygamberlik nazariyesi buradan çıkıyor. Farabi'de İnsan bilgisi, soyut akıllardan gelen bir aydınlanmaya dayanır; güneşin gözümüzle ilişkisi ne ise Faal Akıl da insanla aynı ilişki içindedir. Görmek için gözümüz güneş ışığına muhtaçtır, düşünmek ve dolayısıyla bilgi için ise, bireysel insan aklının *Faal Akıl* tarafından aydınlatılmasına ihtiyacı vardır (Adıvar, İslam Ans 1976: C.4 s. 451; Yıldırım, 1986, s.317). "Formlar Faal Akıl'ın zihnindedir" (Kant'ın bilgi teorisini teşkil eden on iki akıl formu buradan gelir) ve maddi varlık kazanarak dünyayı oluştururlar. İnsan aklı ise maddenin ötesindeki formları bu Akıl yardımıyla (Faal Akıl) kavrayarak tekrar bir üst düzeye çıkarır. Farabi, Uyunu'l Mesail adlı eserinde Akıllar Nazariyesi başlığını taşıyan konuda diyor ki:

"O'ndan (Allah'tan) ilk meydana gelen şey sayı olarak birdir; O da ilk akıldır (el Akl el Evvel). Bu ilk yaratılan akılda araz olarak bir çokluk (kesret) vardır; çünkü O, özü itibariyle mümkün, ilk olduğu için zorunlu bir varlıktır. Bu sebeple O, zatını da bilir, ilki de. Ondaki çokluk 'ilk'den değildir; zira varlığının mümkün oluşu Onun özü gereğidir. Bu akıl 'ilk'den kaynaklanan bir varlığa sahiptir.

İlk aklın varlığı zorunlu ve 'ilk'i de bildiği için Ondan başka bir akıl meydana gelir. Bundaki çokluk da yukarda anlattığımız gibidir; varlığı mümkün olduğu için ve özünü bildiği için bu ilk akıldan ikinci akıl; madde ve suretiyle "nefs" demek olan en yüksek gök (el-feleku'l-a'la) meydana gelir. Bu demektir ki, onun mümkün varlık oluşu ve özünü bilişi, gök ve nefsin meydana gelmesine sebep olmuştur."

İkinci akıldan başka bir akıl ve en yüksek gök'ün altında başka bir gök meydana gelir. İlk akıl hakkında başlangıçta anlattığımız gibi, ikinci akılda da araz bakımından bir çokluk olduğu için ondan başka akıl ve gök meydana gelir."

"İşte bu sistemle her akıldan başka bir akıl ve bir gök meydana gelir. Biz bu akılların ve göklerin sayısını bilemeyiz. Sadece faal akılların (el-Ulkulu'l- fa'ale) maddeden

soyutlanmışı olan bir fa'al akılda sona ermesine kadar olanlarını bilebiliriz; işte orada göklerin sayısı tamam olur. Akılların bu şekilde birbirinden zincirleme olarak çıkışları sonsuza dek sürüp gitmez. Ayrıca bu akılların türleri de farklı olup, her akıl başlı başına bir tür teşkil eder. Bu akıllardan sonuncusu (fa'al akıl) bir yönüyle yer yüzündeki nefslerin (canlıların), bir yönüyle de –göklerin aracılığıyla- dört unsurun var oluşlarının sebebidir" (Farabi, Uyunu'l- Mesail, Terc. Kaya: 1984, 206-207).

Farabi varlık ve bilgi teorilerini bir araya getirecek şekilde, insanın en üst düzeydeki varlığını da aklı olarak görür. Yaratma sürecindeki akılların hepsi aktif olmakla birlikte ay altı âlem denilen dünya üzerinde etkili olan sadece son akıl olduğu için bu kozmolojik varlığa **Faal Akıl** demektedir. Bunun "Faal" olarak anılışının sebebi bu kozmik aklın insanlarla olan ilişkisidir; çünkü Farabi'nin düşüncesinde bu akıl, hem insan varlığının hem de bilgisinin sebebidir. Zira Farabi'de İnsan bilgisi soyut akıllardan gelen aydınlanmaya dayanır; güneşin gözümüzle ilişkisi ne ise Faal Akıl da insanla aynı ilişki içindedir. Görmek için gözümüz güneş ışığına muhtaçtır, düşünmek ve dolayısıyla bilgi için ise, bireysel insan aklının Faal Akıl tarafından aydınlatılmasına ihtiyaç vardır (Keklik, 1975:48).[8] Özetle onuncu (Faal) Akıl hem bu dünyanın yaratıcısı hem de insan aklının aydınlatıcısıdır.

3.3. İbn Sina'ya Göre Akıllar Teorisi

İbn Sina 8980-1037) Akıllar Teorisi konusunda Farabi'yi örnek alır. Bu konuda Farabi ile aynı görüştedir. Oda tıpkı Farabi gibi Allah'tan ilk sadır olan varlığın İlk Akıl (el Akl-el Evvel) olduğunu, bu ilk varlığın yaratıcıyı ve kendisini bilmesi sonucu ikinci akıl, ondan da diğer akıl ve nefisler olmak üzere gök cisimlerinin, oluştuğunu belirtmektedir. İbn Sina'da da bir düzen ve hiyerarşi içinde yaratılmış bu akıllar Onuncu Akıl olan Faal Akılda son bulur. Farabi de olduğu gibi İbn Sina da "Faal Akıl"ı bir yönüyle yer yüzündeki "nefslerin (canlıların), bir yönüyle de –göklerin aracılığıyla- dört unsurun (ateş, hava, su ve toprak) var oluşlarının sebebi olarak düşünmüştür. O'na göre İnsan bilgilerinin ve ilahi varlığın inkişaf ettiği veya yükseldiği en yüksek gök tabakası Faal Akıldır. İbn Sina türlerin ortaya çıkmasını Faal Aklın maddeye tesir etmesiyle açıklar. Bu süreçte önce dört unsur (ateş, hava, su ve toprak), ardından bunların temel nitelikleri ve bu niteliklerin katkısıyla oluşan birleşimler sonucu sırasıyla **maden, bitki ve hayvan** türleri ortaya çıkar. **Dört unsurun düzeni en yetkin düzeyine insan bedeninde ulaşır.**

İbn Sina Hayy İbn Yakzan adlı eserinde kozmik akılların ve feleklerin yaradılışını tıpkı Farabi gibi ele almaktadır:

[8]Kozmik Akılların sayıları kesin belirtilmemiş olmakla birlikte Farabi'de İlk akıl, dokuz feleğin ve gezegenlerin akılları da dâhil olmak üzere akılların sayısı on olarak düşünülmüştür. Allah ilk aklı yarattıktan sonra, Akıllar ve nefisler gökteki hareketi başlatmışlardır. Farabi'ye göre her bir feleğin kendi aklı ve nefsi vardır. Onuncu akıl (Faal Akıl), Dünyaya ait işleri, düzeni idare eder. Nefis, feleğin doğrudan hareket ettiricisidir. Ama o, gücünü akıldan alır, akla duyduğu arzuyla hareket eder. Kemale ulaşma arayışı bu aklın feleğini harekete geçirir. Böylece onun hareketinin kaynağı arzu oluyor. Akıl da kendi sırasına göre daima arzu içindedir. Aşağı olan üstün olana ve hepsi birden kendisi hareket etmediği halde hareket ettirici olan Allah'a arzu duyarlar. Onuncu akıldan ilk madde ya da heyula çıkar ki, bu dört unsurun (ateş, hava, toprak ve su) kaynağıdır. Aynı akıldan cisimleri meydana getirmek üzere bu heyula ile birleşen muhtelif formlar sudur eder. Dünya sadece bir dizi değişik türden formun madde ile birleşmesi veya maddeden ayrılması sonucudur. Değişme için gerekli sıcaklığı ve soğukluğu güneş sağlar. Bütün akıllar ayrı ayrı yeryüzü âlemine uygun hareketler meydana getirirler. Bu suretle fizik kozmoloji ile kaynaşmış, yeryüzü göklerdeki âleme bağlanmıştır.

"Tanrı'nın yarattığı ilk şey akıl denilen Kerrubi[9] *meleğidir. Peygamber -selam ona olsun- 'Tanrı'nın yarattığı ilk şey akıldır' diyerek bunu belirtmiştir. Tanrı, o meleğin aracılığı ve sebebiyle öteki iki meleği ve Atlas göğünü yarattı. Bu meleklerden birisi Kerrubilerden ve öteki daha aşağı derecede bir cinstendir. Bu birinci meleğe 'İlk Akıl' (el akl- el evvel) ve 'Tümel Akıl' (akl-ı küll) denilir. Tanrı'nın Kerrubilerden ilk akıl aracılığıyla yarattığına da 'İkinci Akıl' denilir.*

Yine Tanrı'nın ilk Akıl aracılığıyla yarattığı ama daha aşağı bir derecede bulunan şeye önceki bilginler (hükema) tarafından 'İlk Nefs' (nefs-i evvel) ve 'Tümel nefs' (nefs-i küll) denilir. Tanrı bu nefsi Atlas göğünü harekete geçirmek ve döndürmekle görevlendirdi. Bu üçüncü akıl aracılığıyla öteki aklı, öteki nefsi ve Zuhal göğünü yarattı. Bu nefsi de Zuhal göğünü döndürmekle görevlendirdi.

Bu dördüncü akıl aracılığıyla öteki aklı, öteki nefsi ve Müşteri göğünü yarattı. Bu nefsi de Müşteri göğünü döndürmekle görevlendirdi. Bu beşinci akıl aracılığıyla öteki aklı, öteki nefsi ve Mirrih göğünü yarattı. Bu nefsi de Mirrih göğünü döndürmekle görevlendirdi. Bu altıncı akıl aracılığıyla öteki aklı, öteki nefsi ve Güneş göğünü yarattı. Bu nefsi de Güneş göğünü döndürmekle görevlendirdi. Bu yedinci akıl aracılığıyla öteki aklı, öteki nefsi ve Zühre göğünü yarattı. Bu nefsi de Zühre göğünü döndürmekle görevlendirdi. Bu dokuzuncu akıl aracılığıyla öteki aklı, öteki nefsi ve Ay göğünü yarattı. Bu nefsi de Ay göğünü döndürmekle görevlendirdi. Bu onuncu akıl aracılığıyla başka bir akıl yarattı ve Ay altı alemin (Dünya'nın) işlerini ona bağladı. Bu akıl 'Faal Akıl' denilen akıldır ve bu aklın bu dünyadaki nefislere nispeti öteki her aklın göksel nefislere olan nispeti gibidir" (İbn Sina, Hayy ibn Yakzan, tercüme, Özburun ve diğerleri, 2000: 323-324).

Faal akıldan insani nefis meydana gelir. Böylece ilk kozmolojik akılla başlayan yaratılış (oluş) süreci bilkuvve akıl bir varlıkla (insan) son bulmuş olur. Beden oluşur oluşmaz ona Faal Akıldan bir insan nefsi (ruh) gelir. "İnsan nefsi onun bir cüzüdür. İnsan onunla insandır. Nefs insanın bedeninde ve onun kalıbına karışmış değildir. Nefs başka yerde de değildir, alemin içinde değildir, alemin dışında da değildir, bir yer tutucu da değildir." "Nefsimiz bedenin yok olmasından sonra da varlığını devam ettirir ve yok olmaz. Bir bölük insanın zannettiği gibi insanların nefsi öteki kuvvetler gibi yok olmaz. Yine bir nefs, başkalarının sandığı gibi kendi bedeninden ayrıldıktan sonra başka bir bedene geçemez." (İbn Sina, a.g.e: 222). Böylece İbn Sina her insanın kendine has bir nefse sahip olduğunu düşünerek ve Platon'un ileri sürdüğü tenasüh (nefsin=ruhun bir bedenden başka bedene geçmesi) görüşünü, kesin bir dille ret etmektedir.

3.4.Gazzali'ye Göre Akıllar Teorisi

Gazali (1058-1111), kâinatın yoktan var oluşunu, zorunlu varlığın gerektirilmesi ile değil, Allah'ın hür iradesi ile olduğunu belirtiyor. Böyle olmasını, tabiatta gördüğümüz düzen gibi akıl aracı ile değil, akıl üstü bir güç, kalp gözü ile anlaşılabilir. Bundan dolayı da Allah, yalnız kendi özünü değil, başkasını da yani âlemin teferruatını (çokluk alemini) da bilir (Yıldırım, 2012: 22). Esasen Gazzâlî de "el-ulûmü'l-üvel" dediği düzeydeki rasyonel bilgilerin kaynağını araştırırken, "Bu bilgiler, nefsin akıl gücünün oluşması sırasında Allah'tan veya meleklerin birinden nefse doğar" demekle filozofların faal aklına benzer bir

[9]Kerrubi, Yahudi, Hıristiyan ve İslam geleneklerinde, insan, hayvan ya da kuş özellikleri taşıyan kanatlı ve göğe ait olduğu düşünülen mümkün varlıklardandır. Mitolojide Tanrı'ının tahtının taşıyıcısı olarak belirtilmiştir. Eski Ortadoğu mitolojisinde Kerrubilerin, melekler hiyerarşisinde şefaatçi olarak önemli işlevleri olduğu düşünülmüştür.

bilgi kaynağının olabileceğini düşünmüştür (Gazzali, Mi'yârü'l-İlm: 173-173, aktaran Çağrıcı, Cilt, 13, 1996: 495). Keklik, Gazzali'nin Makasıd el Felasife adlı eserine dayanarak bu konuda şunları aktarıyor:

*("...Evvel (=İlk olan Allah)'tan bir mücerred (=soyut) akıl sadır olur (:meydana gelir)... Bu, kendi zatını ve yaratıcısını bilir. ... Bu kesret (:çokluk) bakımından(dır), ondan da bir kesret hasıl olur. Sonra da azar azar (bu kesret istidadı) çoğalarak, mevcutların sonunda nihayete erer. ... Şayet, bunun tafsil (atı), tertibi ve terkibi (:düzeni, sistemi) nasıl mümkün oluyor denilecek olursa, (şöyle) denilir: Evvel (=İlk= Allah)'dan bir "mücerred (soyut) akıl" sadır olur. Bundan dualite (kesret=çokluk) vardır. ... Bundan da bir Melek ile Felek hâsıl olur. Melek ile mücerred (soyut) akıl demek istiyorum. ... Bundan da, kendisi vacib (necessaire) olduğundan, bir İkinci Akıl hâsıl olur. En son (en dıştaki) felek, buna kendisi için imkân vermesi bakımından, madde gibidir. İkinci Akıl'dan ise bir Üçüncü Akıl ve Burçlar feleği (sadır olmak) lazım gelir. Üçüncü Akıldan bir Dördüncü Akıl ile Zühal feleği; Dördüncü Akıl'dan bir Beşinci (akıl) ile Müşteri feleği; Beşinci (Akıl)'dan bir Altıncı (Akıl) ile Mirrih (Merih) feleği; Altıncı (Akıl)'dan bir Yedinci (Akıl) ile Güneş feleği; Yedinci (Akıl)'dan bir Sekizinci (Akıl) ile Zühre feleği; Sekizinci'den bir Dokuzuncu (Akıl) ile Utarid feleği; Dokuzuncu'dan bir Onuncu (Akıl) ile Kamer (=Ay) feleği hasıl olmaktadır...."(*Gazzali, Makasıd el Felasife: 219-220, aktaran ve tercüme eden Keklik, 1975a, 13-14).

Mahmut Kaya, Gazzâlî başta olmak üzere Sudur Teorisi bazı düşünürler tarafından çeşitli açılardan tenkit edilmiştir diyor. Gazzali'den başka İbn Rüşd, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve Takıyyüddin İbn Teymiyye gibi kelamcı ve filozoflarca bu teorinin çeşitli açılardan eleştirilmiş olduğunu belirtiyor (Kaya, 2009, c.37: 468).

Sonuç

Akıl kelimesi Arapçadan Türkçeye geçmiştir. Kelime olarak anlamak, idrak etmek (kavramak), yanlışlığı fark etmek, bilmek, bağlamak, menetmek, engellemek, alıkoymak gibi anlamlara gelmektedir. Fakat Akıllar Teorisi bu anlamların dışındadır. Kâinatın yaradılışını ilgilendirmektedir. Zaten burada akıl değil, çoğul şekliyle "Akıllar" deyimi kullanılmıştır. Çoğul olduğuna göre kâinatın yaratılmasında birden fazla akıldan söz ediyoruz demektir. Böyle bir anlayış aklı tanımından farklı bir alana taşımaktadır. Akıl, Allah'tan ilk sadır olan, ilk çıkan, taşan kozmik varlık olarak düşünülmüştür. Bu kozmik varlıklar yaratıcıdan aldıkları feyz ile kâinata düzen ve intizam vermişlerdir. Böylece kâinat Allah tarafından yukarıdan aşağıya, madde alemine kadar derece derece çıkarak, hiyerarşik düzen içinde oluşumunu tamamlamıştır. Antikçağ ve Helenistik felsefeden alınan bir deyimle buna "Sudur Teorisi" de denmiştir. "Sudur", bütün var olanların Allah'tan, ondan hiçbir şey eksiltmeksizin çıkması anlamına gelmektedir. Teorinin dayanağı Pilotinus (204-270)'tur. Sudur, ilk ve tek olan zorunlu BİR'den taşma sonucu mükemmelden daha az mükemmele doğru**, çıkmak, taşmak, meydana gelmek** anlamlarına gelmektedir.

İslam dünyasında da göklerin ve yerin, bütünüyle kâinatın düzeni ve bunun nasıl ve niçin yaratıldığı sorusu akıl ve mantık yoluyla açıklanmak istenmiştir. O dönemlerde dinle felsefeyi uzlaştırmak isteyen Türk İslam filozofları, dışarıdan aktarılan Sudur (yaratma) teorisini cazip görmüş ve İslam inancına uygun olarak görüşlerini belirtmişlerdir. Kâinatın nasıl ve ne şekilde yaratıldığı İslam inancı çerçevesinde Kuran ayetlerine dayandırılarak anlatılmış ve bu anlatış biçimi Türk İslam dünyasında, Akıllar Teorisi (nazariyesi)'nin felsefe tarihinde yer almasını sağlamıştır.

Çoğunlukla Kuran'ı Kerime dayanan Türk İslam düşünürleri, "Yokluk" denilen şeyin, insan zihnindeki mantıki güçlükleri ortadan kaldırmak üzere "Akıllar Nazariyesi" (Nazariyet el-Ukul) adı verilen bir takım kozmolojik açıklamalara girişmişlerdir. "Allah, vacib el vücud (yani: varlığı zorunlu)dur. Başka bir deyişle: O'nun var olması gerekli ve zorunludur. Mahiyeti bakımından O, hiçbir şeye benzemediğine göre, maddi değildir; zaman ve mekânın dışındadır. Fakat Allah'tan başka olan şeyler (-ki eski deyimiyle buna masivallah denilirdi-), zaman ve mekân içindedirler. Yani bir başlangıç ve sonları vardır (tarih taşırlar). İşte bu çeşit varlıkların tümüne verilen isim: mümkün el vücud (yani: var oluşları mümkün) tabiriydi. Bir de Yokluk (Adem) denilen şey bahis konusuydu. Buna da mümteni el vücud (yani: varlığı mümkün olmayan) ismi verilirdi. Türk İslam düşünürleri, mutlak varlıktan (Allah'tan) sudur eden (taşan) çokluk alemi (kesret), kademe kademe var olarak kâinatın oluşumunu sağlamıştır görüşündeydiler. Mümkün (yaratılmış) varlık mertebeleri düzeninde yer alan varlıklar, her durumda kendinden önceki varlığın temaşasını gerektirir. Varlık mertebelerine göre aşağı doğru inildikçe bir yandan etkinlikleri, diğer yandan güçleri, mükemmelliklerine göre azalmaktadır. Varlık mertebesinin en altında madde (heyula) yer alır.

Kaynaklar

Adıvar, Adnan (1964), Farabi, İslam Ansiklopedisi, Cilt 4, ss.451-469, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
Bolay, Süleyman, Hayri (1989), Akıl, Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi, Cilt, 2, ss. 238-242, Diyanet Vakfı Araştırma Merkezi Yayını, İstanbul.
Çağrıcı, Mustafa (1996), Gazzali, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Cilt, 13, ss. 489-505, İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul.
Çelebi, İlyas (2008), Sahib ibn Abbad (İsmail), Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, cilt 35, ss.512-515, İslam Araştırmaları Vakfı Yayını, İstanbul.
Güngör, Erol (1998), İslam Tasavvufunun Meseleleri, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
İbn Sina, Hayy İbn Yakzan (2000), (tercüme: Yusuf Özkan Özburun, Serkan Özburun, Şehabettin Yalçın, Orhan Düz, Derya Örs), İnsan Yayınları, İstanbul.
Kaya Mahmut (2009), Sudur, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Cilt, 37, ss. 467-468, İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul.
Kaya, Mahmut (1984), Felsefenin Temel Meseleleri, (Farabi'nin, Uyun'ul Mesail adlı risalesinin Türkçeye tercümesi), Felsefe Arkivi, sayı 24, ss.203-212, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
Kaya, Mahmut (1998), Farabi, Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi, Cilt, 12, ss. 145-163, Diyanet Vakfı Araştırma Merkezi Yayını, İstanbul.
Keklik, Nihat (1975), Türk İslam Felsefesi Temel Bilgiler Ders Notları, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi (İstanbul Yüksek Öğretmen Okulu), Teksir, İstanbul.
Keklik, Nihat (1975a), Türk İslam Felsefesi Temel Bilgiler Ders Notları, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi (İstanbul Yüksek Öğretmen Okulu), Teksir, İstanbul.
Keklik, Nihat (1978), Felsefe-Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar, Çağrı Yay., İstanbul.
Uysal, Enver (2004), Kindi ve Farabi'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği, Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, ss.141-156, Cilt: 13, Sayı: 2, Uludağ Üniversitesi Yayını, Bursa.
Yazıcıoğlu, M. Sait (2001), İslam Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi, Akçağ Yayınları (351), Ankara.
Yıldırım, Kazım (1977), Farabi'nin Hayatı ve Çevresi, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Basılmamış Lisans Mezuniyet Tezi, İstanbul.
Yıldırım, Kazım (1986), Düşünce ve Medeniyet Tarihi, Fatih Yayınevi, İstanbul.
Yıldırım, Kazım (2011), Felsefe, Tarihçe, Kavramlar, Alanlar ve Problemler, Yurt Renkleri, Yayınevi, Ankara.

TÜRK MÛSİKÎ SAN'ATINDA LA DİNİ FORMLAR VE İŞLEVLERİ

NON-RELİGİOUS SPECİES İN TURKİSH MUSİC ART

Öğr. Gör. Yıldırım AKTAŞ[♣]

Özet: Tüm müzik türlerinde olduğu gibi beste yaparken uyulması gereken kalıplar ve diğer türlerden ayırt edilmesine imkân verecek olan kurallar ile disiplin altına alma ihtiyacı, formların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Form, tür ve biçim, yapısal özellikler anlamına da gelmektedir. Türk Musikisi zengin repertuvarı, eserlerin kuruluş biçimi ve yapısal özelliklerindeki çeşitliliği ile dünya müzik türleri içerisinde yüksek bir itibara sahiptir. Bu form zenginliği, teorik olarak musiki âlimleri tarafından birbirinden farklı birçok tanım ile anlatılmış ve açıklanmaya çalışılmıştır. Bu yönde kaynak olarak az sayıda ve genelde aynı bilgilerin sergilendiği bir durum mevcuttur. Literatür tarama, fulltext ve citation verilerine bakıldığında konu ile ilgili kaynakların; şahsi yayınlar, ders notları, yüksek lisans tezleri, doktora tezleri ve makalelerden ibarettir. Türk Müziğindeki Form ya da yapısal kuralları anlatan kaynaklar, birbirini desteklemeyen, içerik olarak oldukça karmaşık haldedir. Bu durum bilgiyi algılamadaki zorluk, ifade etme ve uygulamada eksiklikleri ortaya çıkarmaktadır. Konu ile ilgili, özellikle la dini form üzerine eğitime, icraya ve bestelemeye yönelik güncellenmiş yeni fikirler, yeni formlar hakkında yapılmış herhangi bir çalışma yoktur.

Bu çalışmada; konu ile ilgili kaynaklar taranmış, konu ile ilgili kişilerin ortak görüş ve önerileri değerlendirilmiş, sınıflandırılmış, bu yönde la dini formların yapısal işlevleri güncellenmiştir. Çalışma Türk Müziğinin özellikle eğitim alanında çeşitliğini öğrenme, yapısını algılama, beste yapma, icrada kolaylık, türler arasındaki farklılıklar, yeni tür ve biçimlerin empoze edilmesi ve kazanılmasını hedeflenmiştir. Ayrıca eğitimde ilk defa konu ile ilgili düzenli, sistemi olan, güncel bir kaynak teşkil etmesi gibi özel amaçlar da taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Türk Musikisi, Formlar, Tür ve Biçimler, La Dini Formlar

Abstract: As in all musical genres, the need to discipline with rules, which would allow them to be distinguished from patterns and other genres that must be followed when composing, has led to the emergence of forms. Form, type and form also come to mean structural features. The Turkish music has a high reputation among the world musical genres with its rich repertory, diversity in the form and structural features of the works. This form richness has been explained and explained with many definitions that are theoretically different from each other by music scholars. There is a small number of sources in this area and generally the same information is displayed. When we look at the literature screening sources; personal publications, lecture notes, academic theses and articles. The sources describing the form or structural rules are incompatible, content is quite complex. This situation reveals the

♣ Afyon Kocatepe Üniversitesi Devlet Konservatuvarı, Türk Sanat Müziği bölümü Ses Eğitimi ASD Başkanı, yldrmaktas@gmail.com

difficulties in perceiving knowledge, the shortcomings in expression and practice. There is no new work on the subject, especially on non-religious forms, new ideas for teaching, performance and composing, and new forms.
In this study; resources related to the subject were searched, common opinions and recommendations of the persons concerned were evaluated, classified, and the structural functions of non-religious forms were updated. The aim of the study is to learn Turkish music in particular, to perceive its structure, to make compositions, to make it easier, to make differences between species, to impose and acquire new types and forms. It also carries special aims such as establishing a regular, systematic and up-to-date resource on the subject for the first time in education.
Keywords: Turkish Music, Forms, Types and Forms, Non-Religious Forms

GİRİŞ

Türk mûsikisi sözel bir türdür. Dolayısıyla yapının büyük bir kısmı söz unsuru üzerine inşa edilmiştir. Makamsal çeşitliliği, ritimsel zenginliği ve diğer müzik türlerinden farklılık gösteren genel yapısı ile de, çok zengindir. Özellikle icrâsının (seslendirilmesi) ince, hassas ve dikkat gerektiren, ayrıcalıklı yönleri vardır.

Türk mûsikisi'nin makam ve ritim zenginliğinin yanında, şaşırtıcı bir form çeşitliliği de vardır. Yüzyıllardan beri kullanılan çeşitli özellikler kazanan ve birçoğu bugünde kullanılan geleneksel kuralları; Rauf Yekta Bey, Dr. Suphi Ezgi, Ruşen Kam gibi ve diğer ünlü mûsikî bilginlerimiz tarafından tespit edilmiş, değişik çalışmalarda vardır. Bu geleneklerin sürekliliği 19. Yüzyıl sonuna kadar bir ölçüde sağlandığı için hem çok sayıda örnek günümüze gelebilmiş, hem de bestekârlar birbirinden güzel eserler besteleyebilmişlerdir (Özalp, 1992:11).

Aslında form (tür, biçim) üretilen bu eserleri, bir nevi disiplin altına almış, türlerin bestelenişini, icrasını, eğitimini daha sistemli hale getirmiştir. Teorik olarak da kolay tanımlanmasına olanak sağlamıştır. En önemlisi de belli bir düzen içerisine sokmuştur. Bu konu üzerine yapılan çalışmalarda Türk mûsikîsinde kullanılan 30'u aşkın türün sınıflandırılması yönünde farklı görüşler de olmuştur.

Söz mûsikîsi ve saz mûsikîsi şeklindeki ikili ana tasnif en çok kullanılmış olandır. Bütün bu guruplar kendi içlerinde küçük bölümlere ayrılmışlardır. (dinî mûsikî-la dinî mûsikî) gibi (Öztuna, 1990:342).

En fazla eser *"söz musikisi"* ana başlığında yer alan la dini (din dışı) formlar da üretilmiştir. Çalışmada la dini formların neler olduğu, sınıflandırılmasındaki farklılıkların nedenleri, kaynaklarda yer alan görüş ve tanım çeşitliliği ve sonuçları araştırılmıştır.

1. FORM (TÜR, BİÇİM)

Sözlük anlamı şekil, biçim demektir. Şekil (Biçim) bilgisi anlamında kullanılmaktadır. Güzel san'atların her dalında farklı bir görünüm kazanmış, maddiliğin yanında sübjektif bir karakterle de kendini göstererek, heykelden mimarlığa, mimarlıktan resim'e, resimden şiir'e ve mûsikîye doğru maddeden kurtularak mânevi çizgisine ulaşmıştır (Koray, 1957: 7).

Her formun kendine özgü bir kuruluş düzeni vardır. San'at eserleri bu form düzeni içinde kendini bulur ve bir değer kazanır. Mûsikîde makam, ritim, ezgi, seyir içyapıyı, eserin biçimi (Kâr-Beste-Ağır Semai vd.) ise dış yapıyı yani Forum'u oluşturur. (Çangal, 2008: 1-2)

Mûsikîdeki formun gelişip günümüz noktasına kadar gelmiş olması, pek tabii ki büyük bir süreci ve tecrübeyi gerektirmiştir. İnsanoğlunun ilk zamanlarda, daha konuşmayı bilmezken, çıkardığı seslerin pestlik ve tizliğinden yararlanarak, anlatmak istediğini bu yolla başarmaya çalışmasını tahmin etmek zor değildir. Yine bu yoldan hareketle, sessizliği gerektiren durgun ve heyecansız duygularını pest seslerle, coşkulu ve sevinçli duygularını ise tiz ve kuvvetli seslerle ifade etmesi ne kadar normal ve doğaldır. Bu gerçek bizi "form" düşüncesinin başlangıcına götürmektedir. İlk insanların heyecanlarını bir "med-cezir" gibi pest-tiz seslerle ifade tarzının temel esprisi günümüzde de değişmemiştir. Diyebiliriz ki bu espri yani (sessizlik-heyecan-tekrar sessizlik) olayı form 'un ilk çatısını oluşturmuştur. Biraz daha müziksel ifade ile (Başlangıç-Gelişme-Karar) olarak ifade edebileceğimiz hatta biraz daha ileri giderek (Zemin-Miyan-Karar) şekline dönüştürebileceğimiz bu görünüm, bir bakıma mûsikînin tabiatında mevcut olan hâkikati sergilemektedir. Günümüzde bile bütün gelişmiş formların temelini bu üçlü oluşturmaktadır. Bu üçlü karakteri serbest ve doğaçlama icralardan olan "Durak, N'at, Mevlîd, Gazel, Kasîde, v.s. gibi okuyuşlarda da görmekteyiz. Hepsinde hemen hemen; Başlangıç-Gelişme-Karar çizgisini tâkip etmekte, önce pestten başlayıp, tiz seslerde genişlemeyi tamamladıktan sonra, tekrar başlangıca dönmektedir. Mûsikînin de ses dünyası ile ilgili hayâli faaliyetlerin gün yüzüne çıkabilmesi için, elbette böyle bir şekli unsura kesinlikle ihtiyacı vardır. Bu fikri düzene ve disipline de form diyebiliriz. Bu anlamlarıyla formları temel olarak iki ana bölümde toplayabiliriz. Bunlar;

1. *Mevcut Form Çeşitleri:* Günümüze kadar geniş bir uygulama alanı bulmuş ve kabul görmüş formlardır.

2. *Yeni form çeşitleri (Form denemeleri):* Mevcutlarından farklı yeni ve değişik düşüncelere imkân verebilecek kabiliyette görülen fakat yaygınlaşmamış yeni arayışlardır (Hatipoğlu, 1996:4).

2. TÜRK MÛSİKÎSİNDE FORMLAR

Türk mûsikîsinde formlar üç ana başlık altında toplanmıştır.

A. Saz Mûsikîsi Formları

B. Söz Mûsikîsi Formları

C. Sözlü ve Sazlı Mûsikîsi Formları

Bu guruplar kendi içlerinde çok çeşitli ve zengin formlara sahip bulunmaktadır. Saz mûsikîsi, sazlı ve sözlü mûsikîsi guruplarıyla başlayıp kendi içinde çok çeşitli dallara ayrılan formları, toplu halde ve bir sınıflama düşüncesiyle görmeye çalışılırsa güncel olarak şöyle bir tablo ortaya çıkar;

TÜRK MÛSİKÎSİ FORMLARI					
SAZ MÛSİKİSİ FORMLARI	**SÖZ MÛSİKİSİ FORMLARI**			**SAZ VE SÖZ MÛSİKİSİ FORMLARI**	
	DİNİ MÛSİKİ		**LA DİNİ MÛSİKİ**	**DİNİ**	**LA DİNİ (Eğlence Mûsikisi)**
	Cami Musikisi	***Tekke Musikisi***			
Peşrev Medhal Saz semaisi Saz eseri Havalar a. Oyun Havası b. Longa c. Sirto d. Mandra e. Çifte Telli f. Zeybek Taksim Diğerleri (Eğitim Müziği) Aranağme Beylik Aranağmeler Koda Raksiye	Durak Miraciye İlahi Tevşih Şuğul Ezan Kâmet Mahvel Sürmesi Temcîd Tesbih Tebir Salat-ı Ümmiye Münâcaat Mevlid Salât-i Kemâliye Salalar Kaside Mersiye Savt Tardiyye Tehlil Telbiye Kıraat/Tilavet İstiğfar	Naat Durak Zikir İlahisi Tevşih Tesbih Şuğul Münacât Esma Salât-ı Kemâliye Salalar Kaside Mersiye Savt Gülbank Nefes Nevbe	Kâr Kârçe Kâr-ı Nâtık Beste Ağır Semai Yürük Semai Şarkı Türkü Bando (Marş) Gazel Fantezi Şarkılar Film Şarkıları Çocuk Şarkıları	Mevlevi Ayini Ayini Cem	Bazı Kâr-ı Nâtıklar Köçekçe Tavşanca Kanto Operet Vodvil Fars Bahariye Film Müzikleri Orta Oyunu Karagöz Mûsikîsi Mehtabiye Fasıl Mûsikîsi Mehter

Türk Mûsikîsi Genişletilmiş Form Tablosu

3. SÖZ MÛSİKÎSİ FORMLARI

Sözlü mûsikî eserleri bir ya da birden fazla saz eşliğinde icrâ edilen eserlerdir. Türk mûsikîsinin geçirdiği evreler içinde türlü san'at endişesi ve anlayışıyla pek çok sözlü mûsikî formu ortaya çıkmıştır. En eski sözlü eserin Safiyüddin Abdülmümin Urmevi'nin Nevrûz makamındaki Remel Beste olduğu söylenmektedir (Özalp: 1992:11).

Bu mûsiki, daha önce de söz edildiği gibi eser icrasında insan sesine ağırlık vermiştir. Saz'dan ziyade bir söz (şiir) mûsikisi yönünde gelişmiştir (Tanrıkorur, 2003: 16).

Türk mûsikîsi formları üzerine ilk kapsamlı çalışmayı yapan bestekâr ve mûsikî bilgini Dr. Suphi Ezgi, söz mûsikîsi tanımını şu şeklide yapmıştır. "Söz mûsikîsi güfteli eserlere tahsis edilmiş olan ikinci sınıfın ismidir. Bu da dini ve gayrı (la) dini olmak üzere talî iki sınıfa ayrılmıştır (Ezgi, 1940:54).

4. LÂ DİNÎ MÛSİKÎ

Lâ dinî mûsikî, din dışı mûsikî ya da gayrı dinî mûsikî isimler ile ifade edilmiştir. Bu başlık altında yer alan tüm formların büyük çoğunluğu hacim olarak büyük ve terennümlü, alt türlerinde ise benzerlik gösteren eserlerdir. Sadece Kâr-ı Nâtıklar eğitim amaçlı yapılan eserlerdir. (Kâr, Kâr-ı Nâtık, Kârçe, Murabba Beste, Nakış Beste, Ağır Semâî, Yürük Semâî) Kuramsal kaynaklardaki sınıflandırmalarda fikir birliğine varılamayan veya farklılık gösteren alt tür din dışı formlar bölümüdür. Bazı araştırmacılar yalnızca din dışı formlar başlığı altında çeşitli formlar sıralarken bazı araştırmacılar ise büyük ve küçük formlar olarak iki başlık altında formları incelemiştir. Fakat bu farklı başlıklar altında verilen formlar çoğunlukla benzerdir (Bol, 2016: 21)

Tüm form (tür,biçim) çalışmalarındaki yapılan sınıflandırmalarda la dini formlar başlığında; (Kâr, Kâr-ı Nâtık, Kârçe, Murabba Beste, Nakış Beste, Ağır Semâî, Yürük Semâî, Şarkı, Türkü, Gazel, Marşlar, Fantezi Şarkılar ve Film müzikleri) sıralaması daha çok kullanılmıştır.

Kâr

Bu form hakkında mûsikî bilginleri tarafından çeşitli açıklamalar ve tanımlar yapılmıştır. En kapsamlı çalışma Nazmi Özalp'e aittir. Özalp'e göre; Din dışı Türk mûsikîsinin en büyük beste formu olan "kâr" kelime olarak iş, güç, ekip biçmek gibi çeşitli mânâlara gelir. Kâr'ın tarihimizde 500 yıllık bir geçmişi vardır. Kârların beste yapıları genellikle; Bend, miyanhane, terennüm denilen kısımlara ayrılır. Bend sayıları ikiden beşe kadar değişen Kâr'lar vardır. Yapısı içinde tekrar edilen (terennüm) kısmına veya bunlara eklenen diğer (terennüm) kısımları vardır. Makam ve usûl değişiklikleri bu formun sân'at değerini arttıran en büyük özelliklerdendir. Kâr'ların sözleri genellikle sevgiye, övmeye, düşünceye bazen hicve dair yazılmış dört-sekiz mısralı şiirlerdir. Kâr'lar güfte arasında geçen amacı en iyi belirten bir kelime ile adlandırılmıştır (Özalp, 2000: 135-136).

Sözel bir türdür. Bu türü belirten temel öğeler; birden fazla terennüm bölmesini içermesi yanında istisnalar vardır. "*Rast Kâr Gözümde daim hayâl-i cânâ*" büyük usûller ile yazılmış olmasıdır. Zamansal olarak uzun sürelidir (Akdoğu, 2003:313).

Kâr tanımına ek olarak Yavaşça'nın Kâr bestelenmesi üzerine ifadeleri şu şekildedir. Kârların kuruluşları genel bir yapı göstermez. Bu nedenle bestekârlar, geniş bir serbesti içinde san 'attaki hünerlerini makam ve usûl geçkileri ile süslemişlerdir. Fasıl icrâlarında Peşrev'den sonra, Beste'den önce yer alır. Birkaç bestekârın bir araya gelerek besteledikleri Kârlar vardır ki, bunlara "Kâr-ı Müşterek" adı verilmiştir (Yavaşça, 2002:403-404).

Kâr-ı Nâtık

Bu form için özel olarak yazılmış güftesi içinde yer alan makam ve varsa usûl adlarının geçtiği yerde bestecinin o makamın çeşnisini –seyr'ini göstermesi, güftede usûl adları da geçiyorsa, her usûl adının geçtiği yerde derhal o usule geçmesidir. Adının verilişi, kâr formu ile ilgili değil kelimenin Farsçadaki anlamından dolayıdır. Nitekim *"kâr-ı nâtık"* konuşan*, "kendi kendini anlatan eser"* demektir. Ve bestecinin, sân'at ilhamından ziyade öğreticiliği ve ustalık göstergesini ön plana aldığı bir *"müzikli beyin jimnastiğidir."*15'ten

119'a kadar değişen sayılarda makam (Bazen hem makam, hem usûl) tarifini ameli olarak veren Kâr-ı Nâtık'lar bestelenmiştir (Tanrıkorur: 2003:50).

Kârçe

Bu form için çok fazla ayrıntıya girilmeden yapılan tanımlar vardır. Genelde küçük Kâr, ya da Kâr'ın küçüğü şeklinde ifade edilmiştir. Yavaşça'ın yaptığı anlatım ise şöyledir.
Yapı bakımından kârların küçüğüdür. Bestekârlarımız bu türe fazla itibar etmemişlerdir. Bünyesinde terennümlü ve terennümsüz olma özeliği taşır. Daha çok Fahte, muhammes, Devr-i Revân, Nîm Hafif, Devr-i Hindi usûlleri tercih edilmiştir. Usûl değişmeli türleri de vardır (Yavaşça, 2002:468).

Kârçe hakkında bir başka tanım da ise Akdoğu'nun ifadeleri dikkat çekicidir.
Kârların çok büyük soluklu olanlarına kârçe denilmiştir. Aslında bir bakıma kâr türünün yozlaşmış şekli olan kârçe, bir tür olmadığı gibi, kâr türünün büyük usûl kullanma ve zamansal uzunluk öğeleri, dolayısıyla, kâr türünü ortadan kaldırdığı için kâr'ın küçüğü olarak da nitelendirilmesi yanlıştır. (Akdoğu, 2003:317)

Beste

Farşça "Bağlanmış" demektir. Genel anlamda ve kullanımda her çeşit mûsikî eserine beste denilmiş olsa da, aslında bu isim Türk mûsikîsi'nde başlıca bir formun ismidir. Bestelerin güftesi her zaman gazel tarzından alınmıştır. Genellikle vezinli ve kafiyelidir. Klasik fasıllarda kâr'dan sonra yer alır. (Öztuna, 1990:86).

Şarkı formundaki gibi güfte tekrarı yoktur. I. Ve II. Beste olarak kullanılmışlardır). (Tanrıkorur, 1996:50)

Çoğu zaman ikaî (anlamsız), ve lafzî (anlamlı) terennümlerle donatılmış (az da olsa terennümsüz olanları da vardır) büyük usüllerle ölçülen bir formdur. (Yavaşça, 2002:474).
Bu özelliklerin dışında ciddi, ağırbaşlı ve san'atlı eserlerdir.

Genel olarak İcrâ edilişindeki sıra şu şekildedir.

1. Mısra ZEMİN ve TERENNÜM
2. Mısra ZEMİN ve TERENNÜM
3. Mısra MEYÂN ve TERENNÜM (Geçki Bölümü)
4. Mısra ZEMİN ve SONUM TERNNÜM (Çelikkol, 2000:377)

"Murabba ve Nakş" olmak üzere iki türü vardır.

Ağır Semâi

Türk mûsikî'nde semâî formunun ayrıldığı iki şekilden birisidir. Şarkı formunun gelişmesine zemin hazırlamıştır.

Klasik fasıllarda ikinci besteden sonradır. Her bakımdan Beste'ye benzer. Tek farkı; Ağrı semâîler'in 6/4, Sengin Semâî, 6/2 Ağır Sengin Semâî 10/8 Aksak Semâî, 10/4 Ağır Aksal Semâî usüllerinden biriyle ölçülme mecburiyetidir. Mutlaka bu dört usülden biriyle bestelenmek zorundadır. Nakş Ağır Semâî (Öztuna: 1196:90). Bu eserlerde zaman zaman usül değişikliği yapılabilir. Sözleri dört mısra murabbadır. Nakş olarak da icra edilebilmektedirler. En çok kullanılan şeklin teknik yapısı genelde şöyledir.

1. Mısra ve TERENNÜM AB

2. Mısra ve TERENNÜM AB

3. Mısra ve TERENNÜM CB

4. Mısra ve TERENNÜM AB (Özalp, 1992:17).

Yürük Semâi

Türk mûsikîsinin en çok kullanılan, hareketli formlarından biridir. Klasik takım sıralamasında saz semâîsinden önce icra edilen güfteli eserlerdir. Güftesi murabba (dörtlü) olup 6/4 Sengin Semâî ve kısmen de 6/8 Yürük Semâî usülleriye ölçülür. 1.2. ve 4. Mısraları aynı olup miyan teşkil eden 3. Mısra'nın bestesi diğer mısralardan ayrıdır. (Çıpan, 1999:163) Bir başka anlatım da yürük semâî formu Yavaşça tarafından şöyle tanımlanmıştır. Ritim ve melodik yapıların gidişi itibari gidişi itibariyle akıcı ve coşkulu bir vasıf taşır. Yapı bakımından Beste ve Ağır Semâîlerdeki gibi "Murabba ve Nakş olmak üzere iki kategoriye ayrılır. Güfte olarak "Gazel" tarzından dörtlükler kullanılmıştır. Nadir de olsa iki güfteli ve altı mısralı Yürük Semâîler de vardır. (Yavaşça, 2002:544).

Yürük Semâîlerin icrasında bazı detayların olduğu ve bu detaylara göre seslendirilmesi gerektiği huşunda nazariyatça Ekrem Karadeniz şu bilgileri vermiştir.

Gerek ağır, gerek yürük semâîlerin kısaltma amacıyla sadece birinci ve üçüncü mısralarının okunduğu görülmektedir. Oysa bilhassa yürük semâîler de dördüncü mısranın öbürlerinden daha hızlı okunması ve karara iki-üç usül kala yine eski ağırlığa dönülmesi ayrıca son usülün son darbında saz semâîye girilmesi adettir. Hele dördüncü mısra asla ihmal edilmemelidir. En uygun şekil tam olarak icra edilmeleridir (Karadeniz, 1995:173)

Şarkı

Şarkı formu günümüzde kullanılan en yaygın sözlü formdur. II. Selim döneminden başlayan bir hareketle ilgi görmeye başlamış ve Hacı Arif Bey ile form özelliklerini kazanmıştır. Batı mûsikînde genellikle Lied'in karşılığıdır. Halk müziğinde ise Türk'dür. Şarkılarda eserin kendisine ait aranağmeleri vardır. Tarihsel olarak geniş bir anlatım ve tanım literatürü vardır. Suphi Ezgi şarkı ile ilgili şu tespit ve tanımda bulunmuştur.

Özellikle Türk mûsikî'nde dört, beş, altı mısralı şiirlerin genellikle terennümsüz olarak yapılan ezgilerine şarkı adı verilmiştir. Esi zamanlarda büyük usüllerde şarkıların yapılmış olduğu mecmualarda görülmüş ise de bu gün elimizde mevcut şarkılar ufak usüllerle ölçülmüşlerdir (Suphi Ezgi, 1940:221).

Bir başka anlatım ile de Öztuna Şarkı formu hakkında şu bilgileri vermiştir. 4, 5, 6, 7, ,8, mısralı kıtaların bestelenmesinden meydana gelmiştir. Terennümsüzdür. Küçük usüller ile bestelenmiş olup, Beste, Ağır Semâî, Yürük Semâî'lerden Üslüp ve gidiş bakımından çok farklıdır. Üslüp büyük formda esreler göre daha hafiftir. Şarkılar farklı şekillerde kullanılmışlarsa da yapı bakımından en çok aşağıdaki şekil kullanılmıştır.

1. Mısra A (Zemin)

2. Mısra B (Nakarat)

3. Mısra C (Miyan)

4. Mısra B (Nakarat) Genel görünüm ise *A+B+C+B'* dir (Öztuna, 1990:87).

Yukarıdaki sınıflandırmanın dışında daha fazla mısralı şarkılar da vardır. Bunlar genel şemayı bozmayan çalışmalardır.

Türkü

Türkülerin bölgelere göre özellik gösteren pek çok çeşidi vardır. Bunlar arasında mayalar, uzun havalar, bozlaklar, halay havaları, âşık türküleri sayılabilir. Bestelerinde her kıtadan sonra tekrarlanan iki kısa musiki cümlesinden ibarettir. Çoğunda sadece zemin ve zaman kısımları bulunur. Kıtalar arasında terennüm yerine geçen "hey aman, canım, of, ah vb." sözlerde söylenir. Usulleri genellikle Türk Aksağı, Curcuna, Çifte Sofyan, Yürük Semâî olan bu havaların güfteleri 4,6 ve 8 mısralı kıtalardan ibarettir. Makam olarak Hüseyni, Hicaz, Uşşak, Karcığar, Rast kullanılmıştır (Karadeniz,1995:183-184).

Türkü hakkında genel ifadelerin yer aldığı anlatıma göre;

Türk'e ait halkın sözel ezgilerinin tümüne verdiği addır. Daha çok hece vezni, az da olsa aruz vezni ile yazılmış geleneksel Türk Halk Edebiyatı'na ait sözlerin genel olarak anlaşılabilir ve küçük soluklu ezgilendirilmesi sonucu oluşur. Sözel içerikli türküler, sözel türlerine göre türküler, ezgilendiriliş amacına ve seslendirildiği ortama göre türküler, makamlara göre türküler ve yörelerine göre türküler olmak üzere çeşitli türleri vardır (Akdoğu, 2003:164).

Gazel

İslam san'atında çok kullanılmış olan beyitlerden oluşan bir yazım biçimidir. Mûsikî de ise ses ile doğaçlama yapılan taksimlerdir. Genellikle gazel tarzında şiirlerden seçildiği için Türk mûsikîsinde bu ismi almıştır.

Divan edebiyatımızda, şairlerimizin itibar ettikleri bir şiir tarzıdır. Bu tür şiirlerden genellikle iki beyit alınır. Bir sazla karşılıklı doğaçlama, serbest, uşşak, hicaz, rast, mahur gibi makamlardan birini esas alarak ustalıklı ve sürprizli geçkiler yaparak bir anlamda musikiyle sohbet edilerek yapılır. Bu tarz bir an içinde ortaya çıkan bir mûsikî san'atıdır. Bir saz bir sesle yapılan bu tarz "Gazel" veya "Taksim" ismini alır. Gazel icra edenlere Gazelhan denir. Her ne kadar bazı gazel örnekleri notalanmış olsa da aslında doğaçlama olmaları en önemli özelliklerindendir (Yavaşça, 2002: 391).

Marş

Ritmi yürüyen bir kimsenin, bir topluluğun adımlarını anımsatan, sözlü ya da sözsüz müzik eserleridir. Savaşta ve barışta askeri birliklere moral vermek, ulusal duyguları coşturmak amacıyla yapılmışlardır. Genellikle üfleme ve vurma çalgılardan oluşan topluluklarda icra edilir (Sözer, 1996: 450).

2/4 ya da 4/4'lük ölçü ile yazılmışlardır. Marşlar besteleniş amaçlarına ve sözel içeriklerine göre; Sancak, Bayrak, zafer, İstiklâl, cenaze marşı gibi adlarla anılırlar. Sivil amaçlı bestelenmiş okul, düğün marşları gibi türleri de vardır (Akdoğu, 2003:580).

Fanteziler

İlk örneklerini cumhuriyetin ilanından sonra ki dönemlerde gördüğümüz ve bazı bestekârlarımızın geleneksel şarkı şekillerine benzemeyen, bölümler arasında belli bir denge bulunmayan, teknik kurallara uymayan türde besteledikleri eserlerdir. Bu eserlerin çoğunluğunda şarkı formunun özellikleri kullanılmamıştır. Bu kural dışı ve serbest tarzda bestelenmiş olan bu eserlere her dönem "Fantezi" şarkı denilmiştir. Günümüzde oldukça fazla kullanılmaktadır. (Özalp, 1992:22)

Film Müzikleri

Dünyada film endüstrisini gelişmesi ve sinema sektörünün ülkemize yansımalarının sonucunda filmlerin Türkçeleştirilirken sözlü mûsikî eserlerinin yerine Türk mûsikîsi eserlerinin monte edilmesi ile bestelenen eserlerdir. Sadettin Kaynak öncülüğünde başlayan bir akım olmuştur (Özalp, 1992:22-23)

Bu besteler geleneksel şarkı formu besteleniş özelliklerinin dışına çıkmış, melodiler genellikle filmin süresi, konusu ve sahne durumuna göre şekillenmiştir. Günümüzde oldukça fazla kullanılmaktadır. Sözlü veya sözsüz olabileceği gibi reklam, dizi, tanıtım v.b. alanlarda da ayrıca bestelenmektedirler.

Çocuk Şarkıları

Belli bir yaş grubunun fiziksel özelikleri ve anatomik yapıları göz önünde bulundurularak çocuklar için özel olarak bestelenmiş olan şarkılardır. Sözlü olduğu gibi sözsüzde olabilirler. Sözlerinde sade bir dil ve kullanılır. Sözler vezinli veya serbesttir.

Bir çocuk şarkısı özel olarak özgün bir yapıda bestelenebileceği gibi yerel ezgilerden esinlenerek de gerçekleştirilebilir, şarkılar tek sesli olabileceği gibi aynı zamanda çok sesli de olabilir. Genellikle bir oktavlık ses aralığında bestelenirler (Tanıl Can, 2018:8).

BULGULAR

Türk Mûsikîsi'nde formlar konusu, oldukça geniş bir alana sahiptir. Yapılan anlatımlar, tanımlar ve yorumların birbirini destekleyici özellikler taşıdığı, ancak sınıflandırma, gruplandırma ve düzen üzerinde fikir ayrılıklarının oldukça fazla olduğu, konunun ayrıca çalışması gereken özel bir yönü olduğu bulgusu dikkat çekmektedir. Bu düşünceler ışığında;

1. La dini mûsikî formlarının tanım ve anlatımında, klasik türlerin yapısal özellikleri hakkında görüş farklılıklarının az olduğu,

2. La dini klasik formların tanımlarındaki ayrılıkların, eserlerin bestelenişindeki yapısal farklılıklardan dolayı gerçekleştiği,

3. La dini formların özelliklerine göre sınıflandırılması ve bir başlık altında toplanması konusunda da çelişkiler olduğu, bazı formların sınıf dışı bırakıldığı,

4. La dini formlar başlığı altında yapılan sıralamada, yeni ve güncel form özelliği taşıyan çalışmalara yer verilmediği,

5. Form, Tür, Biçim, Yapısal özellikler vb. başlıklarının kullanımasın da yaşanan bir kavram kargaşasının olduğu, bulgularına ulaşılmıştır.

SONUÇ

Bu çalışmanın ana konusu olan “la dini formlar ve işlevleri” üzerine daha önce genel, detaya inilmeden, tanıma dayalı çalışmaların yapıldığı ancak mûsikîdeki gelişmelerin ve değişimlerin göz önünde bulundurulduğunda, formlar ve alt başlıkların henüz güncellenmediği, yeni ve farklı türlerin, ilgili başlıklar altına dâhil edilmediği sonucuna varılmıştır. Herhangi bir araştırmacının “form” olarak kabul ettiği bir başlığı, bir başka çalışmacının dikkate almadığı görülmüştür. La dini formlar ve alt başlıkların içeriklerinin teknik olarak anlatıldığı benzer ve yakın düşüncelerin olduğu ancak sınıflandırmada görüş ayrılıklarının yaşanması çalışmayı etkileyen bir başka önemli sonuçtur.

KAYNAKÇA

Akdoğu, O., (2003). *"Türk Müziği'nde Türler ve Biçimler"* Meta Basım İzmir.

Bol, Y. (2016). *"Biçimsel Açıdan Türk Mûsikîsinde Kâr Formu"* Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Müzik Bilimleri Ana sanat Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum.

Çangal, N. (2008). *"Müzik Formları"* 2. Baskı, Arkadaş Yayınevi, Özkan Matbaacılık, Ankara.

Çelikkol, E. (2000). *"Türk Mûsikîsi Bilgileri"* I. Cilt, F. Özsan Matbaacılık, Bursa

Çıpan, M. (1999). *"Güfte İncelemesi I"* Selçuk üniversitesi Basımevi, Konya.

Ezgi, S. (1940). *"Nazarî ve Amelî Türk Mûsikîsi"* III. Cilt, İstanbul Konservatuvarı Neşriyatı, Bankalar Basımevi, İstanbul.

Hatipoğlu, A. (1996). *"Form Bilgisi Ders Notları"* Selçuk Üniversitesi Devlet Konservatuvarı Basımı, Konya.

Karadeniz, E.,M. (1995). *"Türk Mûsikîsinin Nazariye ve Esasları"* Türkiye İş Bankası Yayınları. Ankara.

Koray, F. (1957). *"Müzikte Formlar"* Milli Eğitim Bakanlığı Yayımları, İstanbul

Özalp, N.,M. (1992). *"Türk Mûsikîsinde Beste Formları"* TRT Genel Sekreterlik Basım Ve Yayım Müdürlüğü Yayınları, Yayın No: 239, Ankara.

Özalp, N.,M. (2000). *"Türk Mûsikîsi Tarihi I",* Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.

Öztuna, Y. (1990). *" Büyük Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi II"* Kültür Bakanlığı Eserler Dizisi, Başbakanlık Basımevi, Ankara.

Tanrıkorur, C. (2003). *"Osmanlı Dönemi Türk Mûsikîsi"* Dergâh Yayınları, İstanbul.

Taylan, C.,T. (2018). *"Türk Makam Müziği Çocuk Şarkıları Üzerine Bir İnceleme"* İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul.

Yavaşça, A. (2002). *"Türk Mûsikîsi'nde Kompozisyon ve Beste Biçimleri",* Türk Kültürüne Hizmet Vakfı Yayınları, Mart Matbaacılık, İstanbul

.

GÜZEL SANATLAR FAKÜLTESİ SERAMİK BÖLÜMLERİNDE KULLANILAN DERS KAYNAKLARI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

AN EVALUATION ON COURSE RESOURCES USED IN CERAMIC DEPARTMENTS OF FINE ARTS FACULTIES

Seyhan YILMAZ*

Özet: Tüm eğitim ve öğretim alanlarında ders kaynaklarının önemli bir yeri vardır. Müfredatın doğru işlemesi ve öğretim elemanlarının kaynaklardan yardım alarak planlı bir şekilde dersi yürütebilmesi ders kaynaklarına bağlıdır. Öğrenciler için ise ders dışında tekrar yapma ve konuları hatırlama açısından ders kaynağı gereklidir.

Bu bildiride Türkiye'de Güzel Sanatlar, Güzel Sanatlar ve Tasarım Fakülteleri bünyesinde yer alan Seramik ve Cam Bölümü ile Seramik Bölümlerinde yürütülen dersler kapsamında derse kaynaklık eden yayınların sayısı ve yeterliliği incelenmiştir. Araştırma kapsamı Türkiye'de köklü üniversiteler arasında yer alan beş üniversitenin Güzel Sanatlar Fakültesi Seramik Bölümü ile Türkçe ve Türkçeye çevrilmiş kaynaklar ile sınırlandırılmıştır. Araştırma yöntemi, Bölümlerin web sayfasında yer alan Ders Kataloğu Bilgi Paketi içerisinde öğretim planlarında gösterilen ders kaynakları olarak gösterilen yayınlar incelenerek yapılmıştır.

Sonuç olarak, bölümlerin web sayfalarındaki öğretim programlarında ders kaynaklarının yeterli bir şekilde gösterilmediği görülmüştür. Öğretim elemanlarının kişisel ders notlarının ve bazı tezlerin de ders kaynağı olarak kullanıldığı anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Güzel Sanatlar, Seramik Ders Kitapları, Seramik Eğitimi

Abstract: In all areas of education and training, there is an important place for resources. The correct operation of the curriculum and the ability of the instructors to carry out the lesson in a planned manner with the help of the sources depend on the course resources. For students, it is necessary to have course resources in order to repeat the course and remember the topics.

In this paper, it has examined that the number and qualifications of the publications used as course books within in the conducted lessons in the Departments of Ceramics and Glass and

* Doç., Kastamonu Üniversitesi Güzel Sanatlar ve Tasarım Fakültesi, Seramik ve Cam Bölümü, Kastamonu/Türkiye, syilmaz@kastamonu.edu.tr

Ceramics located at Fine Arts and Design Faculties, in Turkey. Additionally, in Turkey, research scope is limited to the five well-established universities partaking of the University's Faculty of Fine Arts Ceramics Department and to the sources translated into Turkish. The research methodology has been planned by examining the publications shown as course resources in the teaching schedule within Course Catalogue Information Package on the department's website. It has been seen that the course resources in the teaching schedule were not shown sufficiently on the department's website. It has been also seen that personal lecture's notes and some theses were used as a course resource.

Keywords: Fine Arts, Ceramic Course Books, Ceramic Education

Giriş

Lisans eğitimi aynı zamanda meslek edindirme eğitimidir. Mesleki donanıma sahip bireyler yetiştirmek için lisans eğitimi nitelikli olmalıdır. Doğrudan ya da dolaylı olarak nitelikli eğitimi etkileyen pek çok faktör vardır. Fakülte yönetiminden fiziki ortama, öğretim elemanından öğrenci profiline, derste kullanılan yöntem ve tekniklerden, yararlanılan ders kaynağına kadar tüm değişkenler etki etmektedir. Bu değişkenlerin önemli bir parçası olan ders kaynakları eğitim ve öğretimi doğrudan etkilemektedir.

Ders kaynakları dersin yürütülmesinde hem kolaylık hem de başarıyı artırmada önemli ve temel bir araç olarak kabul edilmektedir. Ders kitapları, öğretim programlarında yer alan konulara ait bilgileri planlı ve düzenli bir biçimde açıklayan, bilgi kaynağı olarak öğrenciyi, dersin hedefleri doğrultusunda yönlendiren dokümanlardır. Ders kitapları, bir ders içinde kullanılan ve o dersin süreç içinde gelişmesinde, bilgi ve uygulamaya dönük açılımında rol oynayan temel araçlardır (Ünsal ve Güneş, 2004, s.306).

Ders kaynaklarının öğrenci ve öğretmen açısından pek çok yararı bulunmaktadır. Öğrenciler açısından bakıldığında nelerin öğrenileceği konusunda fikir verir, öğrenmeyi kolaylaştırır, hatırlatma yapar, araştırmaya teşvik eder, rehberlik eder ve planlı çalışmayı sağlar. Derste öğretmenini tam olarak anlayamayan öğrenci, bireysel olarak ders kitabına başvurabilir. Ders kitapları öğrenciye dersi tekrar edip kavrama imkânı sunması bakımından da önemli bir işleve sahiptir. Öğretmen açısından ise, müfredatı planlı yürütmeyi sağlar, öğrencilere neleri ve nasıl öğreteceği konusunda öğretmene yardımcı olur, dersi işleyişine yön verir. Ders kitaplarının sınıfta öğretmen tarafından sözel olarak sunulan bilginin açıklarını dolduran bir işlevi de vardır (Aslan ve diğerleri, 2015, s.691).

Üniversitelerde meslek alanına göre eğitim gören bireyler, kendi bölüm ve ana bilim dallı müfredatlarındaki zorunlu ve seçmeli dersleri almak ve başarmak zorundadırlar. Dersin kazanımları ve öğrenim çıktıları edinecekleri mesleklere yöneliktir. Öğrenim çıktılarının ve kazanımlarının elde edilmesinde ders kaynağının rolü büyüktür. Bu açıdan ders kitabının öğrencinin alması gereken mesleki donanıma göre hazırlanmış olması gerekmektedir.

Bu bildiride Türkiye'de Güzel Sanatlar, Güzel Sanatlar ve Tasarım Fakülteleri bünyesinde yer alan Seramik ve Cam Bölümü ile Seramik Bölümlerinde yürütülen dersler kapsamında ders kaynakları olarak yararlanılan yayınların alana özgü olup olmadığı, sayısı ve yeterliliği incelenmiştir. Araştırma kapsamı Türkiye'de köklü üniversiteler arasında yer alan beş üniversitenin Güzel Sanatlar Fakültesi Seramik Bölümü ile Türkçe ve Türkçeye çevrilmiş kaynaklar ile sınırlandırılmıştır. Araştırma yöntemi, bölümlerin web sayfasında yer alan Ders Kataloğu Bilgi Paketi/Öğrenci Bilgi Paketi, Bologna Sistemi vb. üzerinden öğretim planlarında ders kaynakları olarak gösterilen yayınlar incelenerek yapılmıştır.

1. Seramik/Seramik ve Cam Bölümü Uygulama Alanına Göre Ders isimleri

Türkiye'deki üniversitelerde Güzel Sanatlar Fakülteleri bünyesinde Seramik ve Cam veya Seramik Bölümlerinin sayısı Ağatekin'in makalesinde 2015 yılı için 21 olarak gösterilmiştir (Ağatekin, 2017, s.135). 2015 yılından sonra açılan On Dokuz Mayıs Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Seramik-Cam Bölümü, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Seramik Bölümü, Kastamonu Üniversitesi Güzel Sanatlar ve Tasarım Fakültesi Seramik ve Cam Bölümü ile birlikte sayının 24'ü bulduğu görülmektedir. Bu sayı düşünüldüğünde eğitim ve öğretim açısından alana özgü yayın yapma zorunluluğunun gerekli görüldüğü söylenebilir. Araştırma kapsamı bu bölümlerin bulunduğu üniversiteler arasından Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Akdeniz Üniversitesi, Hacettepe Üniversitesi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Kastamonu Üniversitesi ile sınırlandırılmıştır.

Güzel Sanatlar Fakültesi seramik bölümleri genelde sanatçı ve tasarımcı yetiştirmektedir. Bu bölümlerde dersler teorik ve uygulamalı olarak yapılmaktadır. Teorik ve uygulamalı derslerin yürütülmesi öğrenci merkezli eğitim olup, derslerin işleyişinde ders kaynakları kullanılmaktadır.

Araştırmaya başlamadan önce seçilen bölümlerin müfredatları incelenmiş, bölümlerde yer alan derslerin içerik olarak benzer olduğu ancak farklı şekillerde isimlendirildiği görülmüştür. Yani derslerde standartlaşmış bir isim birlikteliği bulunmamaktadır. Buradan hareketle araştırmada seçilen bölümlerin ders kitaplarını daha kolay inceleyebilmek için

müfredatlarında bulunan dersler, uygulama alanlarına göre aşağıdaki şekilde gruplandırılmıştır.

1- Endüstriyel Alan Dersleri: Alçı Şekillendirme/Kalıp Dersleri

2- Seramik Şekillendirme/Tasarım Dersleri

3- Dekor Dersleri

4- Seramik Sanatı ve Seramik Tarihi Dersleri

5- Sır ve Seramik Teknolojisi

Bölümlerin müfredatlarında yer alan ve uygulama alanına göre aynı içeriğe sahip olan dersler aşağıdaki şekilde incelenerek verilmiştir.

1.1.Endüstriyel Alan Dersleri: Alçı Şekillendirme /Kalıp Dersleri

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Fakültesi: Model – Kalıp Bilgisi, Model Kalıp Torna İle Şekillendirme Yöntemleri, Model Kalıp Şablon İle Şekillendirme Yöntemleri, Model Kalıp Elle Şekillendirme Yöntemleri

Akdeniz Üniversitesi: Alçı Şekillendirme Yöntemleri-I ve II, Alçı Model ve Kalıp Hazırlama Yöntemleri-I ve II

Hacettepe Üniversitesi: Alçı Atölyesi-I, Yapı ve Endüstri Seramiği I-II

Dokuz Eylül Üniversitesi: Alçı Şekillendirme ve Kalıp Yöntemleri-I-II, Yüzeysel tasarım-I, Endüstriyel Seramik Tasarımı-I-II-III-IV

Kastamonu Üniversitesi: Alçı Şekillendirme ve Kalıp Yöntemleri-I ve II, Endüstriyel Seramik Tasarım Atölyesi-I ve II, Yapı ve Endüstri Seramiği

1.2.Seramik Tasarım / Şekillendirme Dersleri

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Fakültesi: Seramik Şekillendirme

Akdeniz Üniversitesi: Seramiğe Giriş-I ve II, Seramik Şekillendirme Yöntemleri-I ve II, Seramik Heykel, Seramik Tasarımı (Sanatsal-I ve II), Mimaride Seramik, Çamur Tornasında Serbest Tasarım, Seramik Atölye-I ve II, Enstalasyon-I ve II

Hacettepe Üniversitesi: Modelaj Atölyesi-I ve II, Temel Seramik Eğitimi-I ve II, Seramik Atölyesi-I -II-III -IV, Tornada Şekillendirme, Seramik ve Karışık Malzeme İlişkisi

Dokuz Eylül Üniversitesi: Seramik Şekillendirme Yöntemleri-I -II, Serbest Seramik Tasarımı I-II-III-IV, Seramik Tasarımı-I-II, Kent Seramiği

Kastamonu Üniversitesi: Seramik Şekillendirme Yöntemleri-I ve II, Seramik Tasarım Atölyesi-I ve II, Çamur Torna ile Şekillendirme Atölyesi-I ve II, Serbest Seramik Tasarım Atölyesi-I ve II, Yüzeysel Seramik Tasarım Atölyesi, Seramik Heykel

1.3.Dekor İle İlgili Dersler

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Fakültesi: Dekal Teknikleri, Seramik Dekorları Yüzey Değerlendirme Yöntemleri, Seramik Dekorları Boya ve Uygulama Yöntemleri, Seramik Dekorları Renklendirme Yöntemleri, Seramik Dekorları

Akdeniz Üniversitesi**:** Seramik Boya ve Astar Uygulamaları**,** Seramik Dekor Teknikleri**,** Teknik Dekor Uygulama**,** Yüzeysel Tasarım**,** Dekor Tasarımı

Hacettepe Üniversitesi: Seramik Dekor Teknikleri-I ve II

Dokuz Eylül Üniversitesi: Dekor Teknikleri ve Uygulamaları I-II-III-IV, Teknik Dekor Uygulamaları-I ve II

Kastamonu Üniversitesi: Dekor Teknikleri ve Uygulama Yöntemleri-I ve II**,** Yüzeysel Seramik Tasarımı, Seramik Yüzeyde Baskı Teknikleri

1.4. Seramik Sanatı ve Seramik Tarihi ile İlgili Dersler

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Fakültesi: Seramikte Gelişim Süreçleri, Çağdaş Sanat Seramiği, Antika Porselen Sanatı ve Tarihi

Akdeniz Üniversitesi**:**Geleneksel Seramik Sanatı, Seramikte Çağdaş Yaklaşımlar

Hacettepe Üniversitesi: Çağdaş Seramik Sanatı

Dokuz Eylül Üniversitesi: Çağdaş Seramik Sanatı-I ve II, Seramik Sanatı Tarihi-I ve II

Kastamonu Üniversitesi: Seramik Sanatı Tarihi, Çağdaş Seramik Sanatı

1.5. Sır ve Seramik Teknolojisi ile ilgili Dersler:

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Fakültesi: Seramik Kimyası, Seramik Teknolojisi, Çamur Teknolojisi Seramik Malzeme Bilgisi

Akdeniz Üniversitesi**:** Seramik Kimyası, Alternatif Sırlama ve Pişirim Yöntemi, Seramik Cam Teknolojisi-I-II-III-IV

Hacettepe Üniversitesi: Seramik Kimyası ve Teknolojisi-I ve II

Dokuz Eylül Üniversitesi: Seramik Teknolojisi ve Uygulaması -I-II, Sır Tasarımı-I-II, Bünye Tasarımı, Artistik Sır Tasarımı

Kastamonu Üniversitesi: Seramik Kimyası, Seramik Teknolojisi ve Uygulaması, Bünye Tasarımı, Sır Hazırlama ve Sırlama Yöntemleri, Artistik Sır Tasarımı, Pişirim ve Seramik Fırınlarının Gelişimi, Alternatif Pişirim Yöntemleri

2. Seramik/Seramik ve Cam Bölümü Uygulama Alanları ve Ders Kaynakları

Seçilen Üniversitelerin Güzel Sanatlar Fakültesi Seramik Bölümlerindeki Ders Kataloğu Bilgi Paketleri internet ortamında açılmıştır. Bu derslerin öğretim planları incelenmiş her ders için gösterilen temel ders kaynakları çıkarılmıştır. Araştırma Türkçe kaynaklar incelenerek gerçekleştirilecektir. Bu araştırmayla Türkçe yayınların, alana olan akademik katkısı da gösterilmeye çalışılacaktır.

	Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Güzel Sanatlar ve Tasarım Fakültesi Seramik ve Cam Tasarımı Bölümü
Endüstriyel Alan Dersleri: Alçı Şekillendirme /Kalıp Dersleri	Ders Notları
Seramik Şekillendirme/Tasarım Dersleri	Kaynak Gösterilmemiş
Dekor Dersleri	1-Çizer, S., Lüster, Dokuz Eylül Üniversitesi G.S.F. Yayınları, İzmir, 1995. 2- Sevim, S. S., Seramik Dekorlar Ve Uygulama Teknikleri, Yorum Sanat, İstanbul, 2007 3-Çobanlı, Z., Seramik Astarları, Anadolu Üniversitesi G.S.F. Yayınları No: 15, Eskişehir, 1996. 4-Ros, D., Seramik /Dekoratif Teknikler, İnkılap Yayınları, İstanbul, 2006. 5- Ayta, T., Toprak Sanatlarında Dekoratif Uygulama Yöntemleri, İstanbul, 1976.
Seramik Sanatı ve Seramik Tarihi Dersleri	1-Akurgal, E., Anadolu Uygarlıkları, Net Turistik Yayınları A.Ş., İstanbul, 2003. 2-Öney, G., Türk Çini Sanatı, Yapı Kredi Bankası Yayını, İstanbul, 1976.

Sır ve Seramik Teknolojisi	1-Arcasoy, A., Seramik Teknolojisi, Marmara Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi Yayınları No:2, İstanbul, 1983

Tablo 1- Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Seramik ve Cam Tasarımı Bölümü / Öğrenci Bilgi Paketi/Ders Kataloğunda Gösterilen Ders Kaynakları (http-1).

	Akdeniz Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Seramik Bölümü
Endüstriyel Alan Dersleri: Alçı Şekillendirme /Kalıp Dersleri	Türkçe kaynak gösterilmemiş
Seramik Şekillendirme/Tasarım Dersleri	1- Susan Peterson, Jan Peterson, Çev: Sevim Çizer, Seramik Yapıyoruz 2-Güngör Güner, Anadolu'da Yaşamakta Olan İlkel Çömlekçilik, Akbank Yayınları 3-Yılmabaşar, J. Jale Yılmabaşar Seramikleri, Yöntemleri, Türk Tarih Kurumu Yayınları
Dekor Dersleri	1-Sevim, S. (2007), Seramik Dekorlar ve Uygulama Teknikleri, İstanbul, Yorum sanat 2-Çobanlı, Z., Seramik Astarları, 1994, Anadolu Üniversitesi Yayınları. 3-Ateş Arcasoy, Seramik Teknolojisi
Seramik Sanatı ve Seramik Tarihi Dersleri	1-Ara Altun, Osmanlı'da Çini ve Seramik Öyküsü 2-Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, Remzi Kitabevi, 2016 3- Ara Altun, Çanakkale Seramikleri, Akmed Yayınları, İstanbul, 1996 4-Atasoy, N-J, Raby İznik Seramikleri 5-Nancy Atakan, Sanatta Alternatif Arayışlar, Karakalem Kitabevi Yayınları, Ocak, 2009
Sır ve Seramik Teknolojisi	1-Ateş Arcasoy, Seramik Teknolojisi 2-Hüseyin Tanışan- Zeliha Mete, Seramik Teknolojisi ve Uygulaması 3-Faruk İşman, Sır Seramik Boyaları ve Seramik Dekorasyon Teknikleri

Tablo 2- Akdeniz Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Seramik Bölümü / AKTS Bilgi Paketi/Ders Kataloğunda Gösterilen Ders Kaynakları (http-2).

	Hacettepe Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Seramik Bölümü
Endüstriyel Alan Dersleri: Alçı Şekillendirme /Kalıp Dersleri	Türkçe Kaynak Gösterilmemiş
Seramik Şekillendirme/Tasarım Dersleri	1-Susan & Jan Peterson, Çev: Sevim Çizer Seramik Yapıyoruz 2-Arcasoy, Ateş, Seramik Teknolojisi 3-Çev: Zeliha Mete Emmanuel Cooper, Seramik Sır Reçeteleri El Kitabı 4-Çev: Zeliha Mete & İlker Özkan Fraser, Harry, Seramik Hataları ve Çözüm Yöntemleri 5-Dolors Ros Frigola, Seramik 6-Yılmabaşar, Jale, Jale Yılmabaşar Seramikleri Yöntemleri, Yazarın kendi yayını, 2007 7-Sevim, Sıdıka Sibel, Seramik Dekorlar ve Uygulama Teknikleri, Yorum Sanat ve Yayıncılık, 2007
Dekor Dersleri	1-Tülin Ayta, Toprak Sanatlarında Dekoratif Uygulama Yöntemleri 2-Sıdıka Sibel Sevim, Seramik Dekorlar ve Uygulama Teknikleri 3-Çev: Zeliha Mete, Cooper, Emmanuel, Seramik Sır Reçeteleri El Kitabı 4-Ros, Dolors, Seramik, İnkilap Yayınları, 2002 5-Erdinç Bakla, İstanbul'un 100 Seramik ve Çini Sanatçısı
Seramik Sanatı ve Seramik Tarihi Dersleri	1-Jale Yılmabaşar, Jale Yılmabaşar Seramikleri Yöntemleri 2- Dolors Ros Frigola, Seramik
Sır ve Seramik Teknolojisi	1-Çev: Zeliha Mete, Cooper, Emmanuel, Seramik Sır Reçeteleri El Kitabı 2-Ateş Arcasoy Seramik Teknolojisi 3-Çev: Zeliha Mete- İlker Özkan, Seramik Hataları ve Çözüm Yöntemleri 4-Güner Sümer, Seramik Hammaddeleri 5-Soner Genç, Artistik Seramik Sırları 6-Güner Sümer, Seramik Fırınları

Tablo- 3 Hacettepe Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Seramik Bölümü / AKTS Bilgi Paketi/Ders Kataloğunda Gösterilen Ders Kaynakları (http-3).

	Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Seramik ve Cam Tasarımı Bölümü
Endüstriyel Alan Dersleri: Alçı Şekillendirme /Kalıp Dersleri	1-Yunis Yılmazer, Alçı Şekillendirme, Model Kalıp ve Seramik Döküm Teknikleri 2-Alp Çam, Seramik Üretiminde Alçı Model ve Kalıplar Kalıp Problemleri ve Çözümleri 3-Kura, Hande; Endüstriyel Seramik Tasarımında Biçim ve Üretim Yöntemleri 4-Attila Galatalı& Anna Turay, Toprağın ve Güneşin Ozanı 5-Herbert Read, Sanat ve Endüstri-Endüstriyel Tasarım İlkeleri 6-Çev: Sevim Çizer Susan & Jan Peterson, Seramik Yapıyoruz
Seramik Şekillendirme/Tasarım Dersleri	1-Susan &, Jan Peterson, Çev: Sevim Çizer, Seramik yapıyoruz 2-Harry Fraser, Çeviren: Zeliha Mete & İlker Özkan Seramik Hataları ve Çözüm Yöntemleri 3-Nermin Sinemoğlu Tarih Öncesinden Bizans'a 4-Nigan Bayazıt, Tasarımı Anlamak, 5-Zeliha Mete & İlker Özkan, Seramik Hataları ve Çözüm Yöntemleri 6-Attila Galatalı& Anna Turay, Toprağın ve Güneşin Ozanı
Dekor Dersleri	1-Susan &, Jan Peterson, Çev: Sevim Çizer, Seramik Yapıyoruz 2-Sevim Çizer, Lüster 3-Hülya Bilgili, Kütahya Çini ve Seramikleri
Seramik Sanatı ve Seramik Tarihi Dersleri	1-Susan &, Jan Peterson, Çev: Sevim Çizer, Seramik Yapıyoruz 2-Sevim Çizer, Lüster 3-Erdinç Bakla, İstanbul'un 100 Seramik ve Çini Sanatçısı 4-Erdinç Bakla, Türk Seramik Sanatçılarının Biyografileri 5-Ekrem Akurgal, Anadolu Kültür Tarihi 6-Gönül Öney, İslam Mimarisinde Çini 7-Rüçhan&Oluş Arık, Selçuklu ve Beylikler Çağı Çinileri
Sır ve Seramik Teknolojisi	1-Hüseyin Tanışan- Zeliha Mete, Seramik Teknolojisi Ve Uygulaması 2-Ateş Arcasoy, Seramik Teknolojisi 3-Susan &, Jan Peterson, Çev: Sevim Çizer, Seramik Yapıyoruz 4-Prof. Ateş Arcasoy, Seramik Teknolojisi ve Uygulamaları 5-Zeliha Mete & İlker Özkan, Seramik Hataları ve Çözüm Yöntemleri, 6-Zeliha Mete, Seramik Teknolojisi

Tablo- 4 Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Seramik ve Cam Tasarımı Bölümü / AKTS Bilgi Paketi/Ders Kataloğunda Gösterilen Ders Kaynakları (http-4).

www.teskongre.org

	Kastamonu Üniversitesi Güzel Sanatlar ve Tasarım Fakültesi Seramik ve Cam Bölümü
Endüstriyel Alan Dersleri: Alçı Şekillendirme /Kalıp Dersleri	1-Müçteba Kundul, Endüstriyel Seramikte *Alçı* ve Çamur Şekillendirme Teknikleri 2-Yunis Yılmazer, Alçı Şekillendirme, Model Kalıp ve Seramik Döküm Teknikleri 3-Alp Çam, Seramik Üretiminde Alçı Model, Kalıplar Problemleri ve Çözümleri
Seramik Şekillendirme/Tasarım Dersleri	1-Susan &, Jan Peterson, Çev: Sevim Çizer, Seramik Yapıyoruz 2-Güngör Güner, Anadolu'da Yaşamakta Olan İlkel Çömlekçilik
Dekor Dersleri	1-Sıdıka Sibel Sevim, Seramik Dekorlar ve Uygulama Teknikleri 2-Tülin Ayta, Toprak Sanatlarında Dekoratif Uygulama Yöntemleri 3-Sevim Çizer, Terra Sigillata 4-Şerare Yetkin, Anadolu'da Türk Çini Sanatının Gelişmesi
Seramik Sanatı ve Seramik Tarihi Dersleri	1-Erdinç Bakla, İstanbul'un 100 Seramik ve Çini Sanatçısı 2-Erdinç Bakla, Türk Seramik Sanatçılarının Biyografileri 3-Ekrem Akurgal, Anadolu Kültür Tarihi 4-Çev: Sevim Çizer, Seramik Yapıyoruz 5-Gönül Öney, İslam Mimarisinde Çini 6-Rüçhan/Oluş Arık Selçuklu ve Beylikler Çağı Çinileri 7-Sevim Çizer, Lüster 8-Gül Erbay Aslıtürk, 20. Yüzyılda Türk seramik Sanatı
Sır ve Seramik Teknolojisi	1-Güner Sümer, Endüstriyel Seramikler 2-Güner Sümer, Seramik Sanayii El Kitabı 3-Hüseyin Tanışan- Zeliha Mete, Seramik Teknolojisi ve Uygulaması 4-Emel Şölenay, Seramik Sanat Eğitiminde Sırlama ve Pişirme Yöntemleri El Kitabı 5-Güner Sümer, Seramik Hammaddeleri 6-Soner Genç, Artistik Seramik Sırları 7-Çev: Zeliha Mete- İlker Özkan, Seramik Hataları ve Çözüm Yöntemleri 8-Ed: E. Egemen Işık Arslan, Kaan Canduran Pişirim Teknikleri ve Fırınları 9-Ensar Taçyıldız, Seramik Sırının Sırrı 10- Ateş Arcasoy, Seramik Teknolojisi

Tablo- 5 Kastamonu Üniversitesi Güzel Sanatlar ve Tasarım Fakültesi Seramik ve Cam Bölümü / Bologna Bilgi Sistemi AKTS Ders Kataloğunda Gösterilen Ders Kaynakları (http-5).

Bazı kaynaklar sadece bir ders alanında değil, birçok dersin kaynağı olarak gösterilmiştir. Bu araştırmada seramik sanatı ve bilimi ile ilgili özellikle alana özgü olması açısından daha spesifik inceleme yapabilmek için Ana Kaynaklar ele alınmıştır. Alana özgü kaynaklar ders kategorisine göre aşağıda listelenmiştir. Buradan hareketle tüm kaynaklar gözden geçirilerek aynı yayın tek bir uygulama alanında gösterilmeye çalışılmıştır.

2.1. Endüstriyel Alan: Alçı Şekillendirme/ Kalıp Dersleri

1- Yunis Yılmazer, Alçı Şekillendirme, Model Kalıp ve Seramik Döküm Teknikleri, İstanbul, 2008

2- Müçteba Kundul, Endüstriyel Seramikte Alçı ve Çamur Şekillendirme Teknikleri Biltur Basım Yayın ve Hizmet A.Ş., 2013

3- Hande Kura, Endüstriyel Seramik Tasarımında Biçim ve Üretim Yöntemleri, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Uygulamalı Sanatlar Eğitimi Anabilim Dalı, İstanbul, 1989

4- Alp Çam, Seramik üretiminde alçı model ve kalıplar kalıp problemleri ve çözümleri, Dokuz Eylül Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996

Endüstriyel alanla ilgili toplam 4 adet yayın bulunmaktadır. Bu yayınlardan 2'si tez olup Hande Kura'nın tezine ulaşılabilmekte iken Alp Çam'ın tezine ulaşım kısıtı bulunmaktadır. Diğer iki yayına ulaşım zordur.

2.2. Seramik Şekillendirme/Tasarım Dersleri ve Çamur Dersleri

1- Jan Peterson, Susan Peterson (Çev: Sevim Çizer) Seramik Yapıyoruz, Karakalem Kitabevi Yayınları, 2009

2- Jale Yılmabaşar, Jale Yılmabaşar Seramikleri Yöntemleri, Yazarın kendi yayını,2007

3- Güngör Güner Anadolu'da Yaşamakta Olan İlkel Çömlekçilik, Akbank Kültür, İstanbul, 1988

4- Dolors Ros Frigola, Seramik /Dekoratif Teknikler, İnkılap Yayınları, İstanbul, 2006.

5- Zeliha Mete & İlker Özkan Seramik Hataları ve Çözüm Yöntemleri

6- Attila Galatalı ve Anna Turay, Toprağın ve Güneşin Ozanı Çanakkale Seramik Sanat Yayınları, 1996

Seramik şekillendirme, tasarım ve çamur torna dersleri için gösterilen ana kaynaklar toplam 6 tanedir. Bu yayınlar ders içerikleri bağlamında Seramik Şekillendirme ve Tasarıma yönelik dersler olarak düşünüldüğünde bu yayınların tüm içeriği kapsamadığı söylenebilir.

2.3. Dekor Dersleri

1- Zehra Çobanlı, Seramik Astarları, Anadolu Üniversitesi G.S.F. Yayınları No: 15, Eskişehir, 1996

2- Sıdıka Sibel Sevim, Seramik Dekorlar ve Uygulama Teknikleri, Yorum Sanat ve Yayıncılık, İstanbul, 2007

3- Dolors Ros Frigola, Seramik /Dekoratif Teknikler

4- Tülin Ayta, Toprak Sanatlarında Dekoratif Uygulama Yöntemleri, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2017

5- Sevim Çizer, Terra Sigillata, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 2014

6- Sevim Çizer, Lüster, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 2010

Dekor dersleri için gösterilen kaynaklar toplam 6 adet olduğu görülmektedir. Bu yayınlar arasından Sıdıka Sibel Sevim, Tülin Ayta, Sevim Çizer'in kitapları neredeyse tüm derslerde okutulmaktadır. Bu kaynakların fakültedeki tüm bölümlerde Dekor derslerinde de vazgeçilmez bir kaynak olarak gösterildiği görülmektedir. Tülin Ayta'nın kitabına ise internet ortamında kolaylıkla ulaşılabilmektedir. Bu yayınlara ayrıca kolay erişilebilme olanağı da bulunmaktadır.

2.4. Seramik Sanatı/Tarihi

1- Şerare Yetkin, Anadolu'da Türk Çini Sanatının Gelişmesi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1986

2- Ekrem Akurgal, Anadolu Uygarlıkları, Net Turistik Yayınları, İstanbul, 1998

3- Ekrem Akurgal, Anadolu Kültür Tarihi, Phoenix Yayınevi, 2015

4- Gönül Öney, Türk Çini Sanatı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1976

5- Ara Altun, Osmanlı'da Çini ve Seramik Öyküsü İstanbul Menkul Kıymetler Borsası, 1998, İstanbul

6- Nermin Sinemoğlu, Tarih Öncesinden Bizans'a, Mimar Sinan Üniversitesi Yayınları, 1984

7- Ara Altun, Çanakkale Seramikleri, Akmed Yayınları, İstanbul, 1996

8- Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, Remzi Kitabevi, 2000

9- Atasoy, N-J, Raby, İznik Seramikleri, London: Alexandria Press / Türk Ekonomi Bankası, 1989

10- Gönül Öney, İslam Mimarisinde Çini, Ada Yayınları, İstanbul, 1987

11- Rüçhan/Oluş Arık, Anadolu Toprağının Hazinesi Çini, Selçuklu ve Beylikler Çağı Çinileri, Kale Grubu Kültür Yayınları, 2007

12- Gül Erbay Aslıtürk, 20. Yüzyılda Türk Seramik Sanatı, Gece Kitaplığı, 2014

13- Seramik Sanatı/ Erdinç Bakla, Türk Seramik Sanatçılarının Biyografileri

14- Erdinç Bakla İstanbul'un 100 Seramik ve Çini Sanatçısı İstanbul Büyükşehir Belediyesi (Kültür A.Ş.) Yayınları, 2010

Seramik Sanatı/Tarihi dersleri için gösterilen kaynakların toplam 14 adet olduğu görülmektedir. İlgili dersin, Sanat Tarihi alanını ilgilendiren kaynaklardan da faydalanıldığı anlaşılmıştır. Söz konusu yayınlardan 11 tanesinin Türk Çini Sanatı ve Tarihi ile ilgili olduğu, 3 kaynağın ise Seramik Sanatı/Tarihi ve sanatçıları ile ilgili olduğu görülmektedir.

2. 5. Sır ve Seramik Teknolojisi

1- Güner Sümer, Endüstriyel Seramikler, Anadolu Üniversitesi Yayınları, 1990, Eskişehir

2- Güner Sümer, Seramik Sanayii El Kitabı, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 1998

3- Güner Sümer, Seramik Hammaddeleri Birlik Matbaası, 1988, Söğüt

4- Faruk İşman, Sır, Seramik Boyaları ve Seramik Dekorasyon Teknikleri

5- Ateş Arcasoy, Seramik Teknolojisi, Marmara Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi, İstanbul,1983

6- Hüseyin Tanışan- Zeliha Mete, Seramik Teknolojisi ve Uygulaması

7- Emmanuel Cooper (Çev: Zeliha Mete), Seramik Sır Reçeteleri El Kitabı, Karakalem Yayınları, 2011

8- Zeliha Mete, Seramik Teknolojisi, Birlik Matbaası, İzmir, 1988

9- Emel Şölenay, Seramik Sanat Eğitiminde Sırlama ve Pişirme Yöntemleri El Kitabı, Murat Yayınevi, İstanbul, 2012

10- Soner Genç, Artistik Seramik Sırları Boyut Matbaacılık, 2013

11- Edt: E. Egemen Işık Arslan ve Kaan Canduran Pişirim Teknikleri ve Fırınları, Opus Yayınları, 2016

12- Ensar Taçyıldız, Seramik Sırının Sırrı, Hayalperest Yayınevi, 2018

13- Harry Fraser (Çev: Zeliha Mete, İlker Özkan), Seramik Hataları ve Çözüm Yöntemleri, Karakalem Yayınları, 2010

Sır ve Seramik Teknolojisi dersleri için gösterilen kaynaklar toplam 13 adettir. Bu yayınlardan 5'i Seramik sırlarla, 7 tanesi ise Seramik Teknolojisi ile ilgilidir. Bu yayınlardan Teknoloji ile ilgili olan kaynaklardan 5 tanesinin yeni basımları yoktur ve ulaşımı zordur.

Sadece Ateş Arcasoy'un kitabına internet ortamından kolaylıkla ulaşılabilmektedir. Geri kalan diğer yayınlara ise kolaylıkla ulaşılabilmektedir.

Sonuç

Seramik/Seramik ve Cam Bölümlerinin Öğrenci Bilgi Paketi/Ders Kataloğu ve Bologna Bilgi Paketi üzerinden öğretim programlarında yer alan derslerin kaynakları incelendiğinde birçok dersin kaynağının gösterilmediği görülmüştür. Bazı öğretim elemanları ders kaynağı olarak kişisel ders notlarını vermişlerdir. Ayrıntılı bir şekilde incelendiğinde, endüstriyel alanla ilgili yayınların az olduğu bunların çoğuna da ulaşılamadığı görülmüştür. Yararlanılan kaynaklar arasında tezlerin olduğu, tezlerin de ders kaynağı olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Ateş Arcasoy'un Seramik Teknolojisi kitabına internet ortamından kolaylıkla ulaşılabilmektedir. İlgili kaynak tüm bölümlerde pek çok dersin kaynağı olarak gösterilmiştir. Ayrıca Zeliha Mete'nin yayınları da sıklıkla ders kaynağı olarak gösterilmiş ve tüm yayınlara erişim imkanı bulunmaktadır.

Seramik Sanatı Tarihi ile ilgili yayınların sayısının diğer alanlara göre fazla olduğu dikkat çekmektedir. Bunun nedeni ise bu derslerin Sanat Tarihi alanındaki kaynaklardan yararlanmasıdır. İlgili kaynakların ise çoğunlukla Çini Sanatı ve Tarihi ile ilgili olduğu söylenebilir. Dekor dersleri için gösterilen kaynakların sayısı az olmakla birlikte, ders içeriklerini kapsar nitelikte olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Tülin Ayta'nın kitabına internet ortamında kolaylıkla erişebilme imkânı bulunmaktadır. Sıdıka Sibel Sevim'in Seramik Dekorları ve Uygulama Teknikleri isimli Kitabı ise birçok dersin kaynağı olarak gösterilmiştir. Seramik Tasarımı ve Şekillendirme derslerine yönelik kaynakların ise yardımcı ders kaynağı niteliğinde olduğu söylenebilir. Sır Teknolojisi ile ilgili yayınların ulaşılabilir olduğu görülmüştür. Seramik Teknolojisi ile ilgili yayınların yeni basımı bulunmadığından bir kısmına ulaşmanın zor olduğu, bu yayınların çeşitli kütüphanelerden fotokopi yoluyla temin edildiği söylenebilir.

Son olarak, bu bilgilerden hareketle kaynakların ilgili bölüm öğrencilerinin eğitim ve öğretimlerine katkı sağlayacağı düşünülerek müstakil yayınların sayısının artırılması iyi olacağı düşünülmektedir. Ayrıca basımı tükenen yayınların yeni baskılarının yapılmasında da yarar vardır.

Kaynaklar

Ağatekin, M., **(**2017) "Türkiye'de Güzel Sanatlar Fakültelerinde Lisans Düzeyinde Seramik Eğitim-Öğretim Programları Hakkında Durum Analizi ve Değerlendirmeler", Yedi: Sanat, Tasarım ve Bilim Dergisi, Sayı:17,

Aslan B., Okumuş O., Koçoğlu Y., (2015) Ortaöğretim Tarih Ders Kitaplarının Öğrencilerin Gelişim Düzeyine Uygunluğunun İncelenmesi, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt: 8, Sayı: 37

Ünsal, Y., Güneş, B., (2004). Bir Kitap İnceleme Çalışması Örneği Olarak Meb Lise 1. Sınıf Fizik Ders Kitabının Eleştirel Olarak İncelenmesi. Türk Eğitim Bilimleri Dergisi, 2 (3), 305-321.

(http-1)http://www.msgsu.edu.tr/Assets/UserFiles/ogrenci_xbilgipaketinfopack/gsf_tr.pdf Erişim Tarihi 03.11.2018

(http-2) http://dersbilgipaketi.akdeniz.edu.tr/tr-TR/Program/Browse/208/154# Erişim Tarihi 08.11.2018

(http_3) http://akts.hacettepe.edu.tr/ders_listesi.php?prg_ref=PRGRAM_00000000000000000000000039&birim_kod=464&submenuheader=2&prg_kod=464 Erişim Tarihi 03.11.2018

(http-4) http://debis.deu.edu.tr/ders-katalog//2015-2016/tr/bolum_9509_tr.html Erişim Tarihi 03.11.2018

(http-5) https://obs.kastamonu.edu.tr/oibs/bologna/start.aspx?gkm=01363330031101322283669032216377073557037322332913334534448356 00-Erişim Tarihi 03.11.2018

TÜRK RESİM SANATINDA MEHMET BAŞBUĞ VE RESİMLERİ

MEHMET BASBUĞ AND HİS PAİNTİNGS İN TURKISH PAINTING ART

Halit YABALAK[♣]

Özet: Bu araştırmadaki ana konu, Türk sanatı içinde ressam eğitimci Prof. Dr. Mehmet Başbuğ'un yeridir. Çalışmada Türk plastik sanatının gelişim süreci genel özellikleri ile ele alınıp incelenmiştir. 1956 yılında Diyarbakır doğumlu olan sanatçı Bursa Eğitim Enstitüsü Resim-İş Eğitimi Bölümünden mezun olmuştur. 1990 yılında Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Resim Ana Bilim Dalı'nda "XVI. Yüzyıl Minyatür Ustalarından Nakkaş Osman'ın Minyatürlerinde At Tasvirleri" isimli tez çalışmasıyla yüksek lisans, 1995 yılında "Azerbaycan Devleti'nin Kuruluşundan Günümüze Kadar Azerbaycan Türk Resim Sanatında Yöresel Eğilimler" konulu tez çalışmasıyla doktora çalışmasını tamamlamıştır. Eğitimcilik hayatının ilk döneminde 1976-1986 yılları arasında, Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı okullarda görev yapan Başbuğ, 1986 –1994 yılları arasında Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Resim Bölümü'nde öğretim görevliliği yapmıştır. Başbuğ 1994-1999 yılları arasında Isparta Süleyman Demirel Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi'nin kuruluş çalışmasında görev alarak Dekan yardımcılığı ve Resim Bölümü Başkanlığı'nı yürütmüştür. 7 Temmuz 2017 yılında hayatını kaybeden sanatçının eserleri birçok özel ve resmi koleksiyonda ve müzelerde bulunmaktadır.

Bu araştırma, Türkiye'de çağdaş resim sanatı araştırılarak, Türk sanatında önemli bir yeri olan ressam eğitimci Mehmet Başbuğ'un, Türk sanatına katkılarını araştırmak maksadı ile gerçekleştirilmiştir. Araştırmada, Türkiye'de resim sanatının tarihsel sürecine ve sanatçının resimlerindeki dönemsel değişimlerine yer verilmiştir. Mehmet Başbuğ 40 yılı aşkın bir eğitim ve sanat birikimi olan ve Türk sanatına yön veren bir sanatçıdır. Bu çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılarak Türk sanatına büyük katkı sağlayan Mehmet Başbuğ'un eserleri ve Türk sanatında ki yeri incelenmiştir.

Anahtar kelimeler: Mehmet Başbuğ, Türk, Resim

♣ Öğretim Görevlisi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi, halityabalak@gmail.com

Summary: The main idea of this study about Prof. Dr. Mehmet Başbuğ's importance in Turkish art. In this research was analysed the general features and process of Turkish Plastic Art. He was born in Diyarbakır in 1956, he graduated from Bursa Education Institution at department of Art-work education. In 1990, he did a master's degree which is about "Nakkaş Osman's miniatures about Horse Descriptives (At Tasvirleri) in XVI century, by the way in 1995 he completed his doctorate which is about "in Azerbaijan Turkish Art traditional trends and process Foundation of Azerbaijan Goverment's until now" in Institute of Social Sciences Department of Art in Gazi University. In his previous education life between 1976-1986, he worked in schools affiliated to the Ministry of National Education, between 1986-1994 he had worked as instructor in Gazi University, Faculty of Education at Department of Art. Başbuğ was assigned as a deputy dean and department chair of deparment Art and contributed to establisment of Faculty of Fine Arts in Isparta Süleyman Demirel University between 1994-1999 years. He was died in 7 July 2017 but most of his works were exhibited in many speacial places, exbites and museums.

This research was examined Turkish Contemporary Art and importance of Başbuğ's in Turkish Art. Additionaly, this study was included historical process of Turkish Art and Başbuğ's periodic changes in periodical terms. Mehmet Başbuğ tooke turn to Turkish Art he was an important figure for Turkish art along 40 years. In this essay was used using qualitative research method and also Mehmet Başbuğ's who was great contribution to Turkish art works were analysed.

Key Words: Mehmet Başbuğ, Turk, Art

1.1.1. Konunun Tanımı

Bu araştırmadaki ana konu, Türk sanatı İçinde Prof. Mehmet Başbuğ'un yeridir. Türk Plastik Sanatının gelişim süreci genel özellikleri ile ele alınıp incelenmiştir. Çağdaş Türk sanatı içerisinde büyük öneme sahip Prof. Mehmet Başbuğ'un Türk resim sanatı içindeki yeri incelenmiştir. Mehmet Başbuğ'un sanat hayatı, kişiliği, eğitimciliği, eserleri, kısacası Türk Sanatına katkıları konu içerisinde açıklanmaya çalışılmıştır.

1.2. Araştırmanın Amacı

Araştırmanın amacı, Türk resim sanatının gelişimini genel özellikleri ile ele alıp incelemek. Günümüz Türk sanatında Mehmet Başbuğ'u tanımak, Türk resim sanatındaki yerini öğrenmek. Mehmet Başbuğ'un, eserleri ve daha birçok özelliğiyle sanat eğitimine katkılarını araştırmaktır.

Bu bağlamda;

1. Mehmet Başbuğ'un sanat hayatı ve kişiliği nasıldır.
2. Sanatçı olarak Mehmet Başbuğ kimdir?
3. Mehmet Başbuğ'un nasıl bir sanat anlayışı vardır? ve ne tür eserler vermiştir?

4. Mehmet Başbuğ günümüz Türk resim sanatına neler kazandırmıştır?

1.1. Araştırmanın Kapsamı

Bu araştırma, Türkiye'de çağdaş resim sanatı araştırılarak, Türk sanatında önemli biri olan Mehmet Başbuğ'un, Türk sanatına katkılarını araştırmak maksadı ile gerçekleştirilmiştir. Araştırmada, 40 yılı aşkın bir eğitim ve sanat birikimi olan Mehmet Başbuğ'un başta Türkiye olmak üzere Kırgızistan ve Orta Asya Türk sanatına olan etkisi, eserleri ve Türk sanatında ki yeri incelenmiştir.

1.2. Araştırmanın Yöntemi

Nitel araştırma yöntemi kullanılan bu çalışmada gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama yöntemlerinin kullanılmıştır. Nitel araştırma olayların ve algıların doğal ortamda bütüncül biçimde ve gerçekçi bir şekilde ortaya konmasına yönelik bir sürecin izlendiği araştırma olarak tanımlanmaktadır(Yıldırım & Şimşek, 2006, ss. 39). Nitel araştırmada Araştırma yapan kişi bilinmeyeni ortaya çıkarma, tanımlama ve bir takım sonuçlara ulaşmaya çalışır. Bunu yaparken araştırmayı yönlendiren soru ve sonuçlara ulaşır. Sistematik bir Araştırmanın olması için, araştırmanın genel yapısını oluşturma, bilgi toplama, yorumlama ve çıkan sonuçlara ulaşma sürecinin bir bütün içinde birbirini desteklemesi gerekmektedir. Nitel araştırmada araştırmanın mantıklı olması; araştırılan soru veya soruların cevaplarının gerçekçi bir biçimde verilebilmesiyle ilgilidir. Araştırmacı araştırmanın her aşamada gerçekçiliğe dikkat etmesi gerektirir(Atatüre, 2001, ss. 122-123).

1.3. Veri Toplama Yöntemleri

Bu araştırma görüşme yöntemini içeren bir nitel araştırmadır.

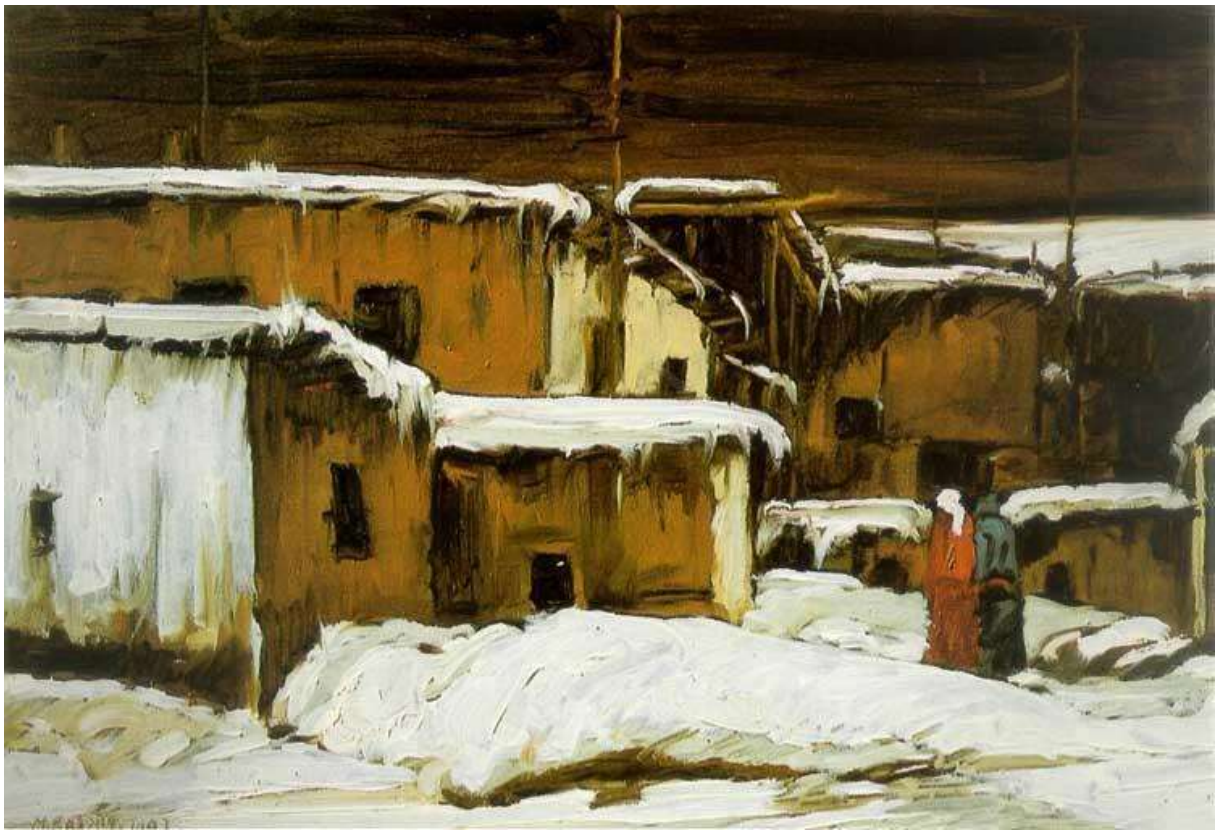
Görüşme, sosyal bilimlerde ve özellikle de sosyolojide en sık kullanılan araştırma yöntemlerinden biridir; "neredeyse sosyolojik yöntemle hemen hemen eş anlamlı kullanılır hâle gelmiştir"(Belsey & Chadwick, 1998, ss. 102). Yirminci yüzyılın son çeyreğinde pek çok sosyal bilim alanında görüşme, etkili bir veri toplama yöntemi olarak yerini almıştır. Örneğin, örgüt çalışmalarında örgüt bilimciler örgütlerin değişik yönlerini ve özellikle de örgütlerin kültür ve sembolik boyutlarını çalışırken görüşmeyi, temel veri toplama aracı olarak kullanmaktadır. Sosyal bilimler alanında yapılan araştırmalarda kullanılan en yaygın veri toplama yöntemi olduğunu savunmakta ve bu durumun, görüşme yönteminin; bireylerin deneyimlerine, tutumlarına, görüşlerine, şikâyetlerine, duygularına ve inançlarına ilişkin bilgi elde etmede oldukça etkili bir yöntem olmasından kaynaklandığını belirtmektedir (Küçük,2013, ss. 3).

Araştırmada, geniş bir literatür taraması yapılarak bilgi fişleri oluşturulmuştur. Bu bilgiler ışığında konu ile ilgili önceden hazırlanmış tezler ve yayınlar incelenmiştir. Fatih Başbuğ ile telefon ve mail görüşmeleri yapılmış, gerekli bilgi, belge ve kaynaklar alınmıştır. Mehmet Başbuğ hakkında internet üzerinden elde edilen bilgiler, süreli yayınlar, dergi ve gazetelerde yer alan makaleler, köşe yazıları ve söyleşilerden faydalanılarak bilgi fişleri oluşturulmuş ve değerlendirilmiştir. Araştırmanın her aşamasında, başta Fatih Başbuğ'un özel arşivi olmak üzere, Gazi Üniversitesi Kütüphanesi'nden, internetten ve diğer kaynaklardan, Mehmet Başbuğ ve sanat eğitimi ile bilgiler toplanıp fişler oluşturulmuştur.

RESİMLERİNDE MEHMET BAŞBUĞ

Sanatçının üretim dünyasına yön veren ve sanatsal yaratımlarında esin kaynaklarını oluşturan yapıların başında içinde yer aldığı toplumsal yapılar gelmektedir. Kompozisyon oluştururken sanatçının esin kaynağını oluşturan toplumsal yapılar bu nedenle resimlerde yer alan metaforlara ve kompozisyonlara dönüşmektedir. Türk resim tarihine bakıldığında gerek geleneksel minyatür kompozisyonları olsun gerekse çağdaş Türk reminde ressamlarımız çoğu zaman yerel konulara yer vererek; konut, tarihi yapıları ve topluma ait geleneksel özellikleri yansıtan resimler yapmışlardır. Çağdaş Türk resminde bedri rahmi Eyüpoğlu, Neşat GÜNAL, gibi sanatçıların resimlerinde geleneksel Anadolu hayat tarzını ve yöresel özellikleri konu alan resimler ile Anadolu'yu tuale aktarmışlardır. Bu sanatçıların resimlerinde betimlenen konular genellikle nakışlar ve motiflerle desteklenmiştir.

Resimlerinde Anadolu'dan görüntülere yer veren sanatçı yapıtlarında yerel konuları işlemiş, tüm zorluklar arasında kaybolan Anadolu insanının ve yaşantısının sözcüsü olmuştur. Sanatçılığının getirdiği hassasiyet Başbuğ'un resimlerine de yön vermiştir. Anadolu'nun kırsal manzaralarını süsleyen figürler sanatçının fırçasında yeniden hayat bulmuştur.
(Resim 1 Mehmet Başbuğ, Sokak, 40x50 cm, T.ü.y.b., 1985, Özel Koleksiyon.)





Başbuğ'un resimlerinde içinde bulunduğu toplumun tüm gerçekleri adeta izleyicinin önüne belgesel gibi yer almaktadır. Ressam toplumun sosyoekonomik ve kültürel yapısını fikri dünyası içerisinde yoğurarak betimlemeler gerçekleştirmiştir. Anadolu insanın yaşam zorluklarını dışarıdan oryantalist ve romantik bir bakış ile değerlendirmeyen sanatçı kendisinin yakından tanıdığı ve özümsediği konuları içselleştirerek, betimlemelerde yer alan kompozisyon öğelerini yeniden tüm gerçekliğiyle ortaya koymuştur. Başbuğ'un ilk dönem resimlerinde yer alan figürler ressamın Anadolu insanına ve yaşam biçimine verdiği değeri göstermektedir. Ressamın ilk dönem resimlerinde yer alan ve yöresel kıyafetli figürlerin bulunduğu resimlerde ressam Anadolu'nun yaşam biçimi hakkında bilgi vermektedir. Kahvelerde oturmuş olarak betimlenen kalabalık figürlerin yer aldığı resimlerin yanında ressam başta pazar yeri, Sokak görüntüleri olmak üzere toplumun yaşam biçimine ait birçok betimleme gerçekleştirmiştir. Ressamın Anadolu betimlemelerinde dönem özellikleri doğrultusunda göçebe yaşamına ve Türk kültürü için büyük öneme sahip atlar yer almaktadır. Ressamın bütün sanat yaşamında kompozisyonlarında yer alan at figürleri ilk dönem resimlerinde daha çok Anadolu insanın işlerinde yardım amacıyla kullandığı ve insanlar ile birlikte aynı zorluklarla mücadele içerisinde betimlenmişlerdir. Başbuğ'un resimlerinde yer alan kadın figürü hayatın içinde ve yaşam mücadelesi vermekte, eylem halinde betimlenen figürler hayatın tüm ahengi ile birlikte betimlenmiştir. Başbuğ'un resimlerinde betimlenen tüm unsurların gerçekliklerine dikkat edilerek kompozisyona eklenmiştir. Renk seçiminde Anadolu'nun sıcak tonlarının merkezde olduğu resimlerde sanatçı etkili beyaz kullanımı ile anlatımda yer alan figürleri merkeze çekerek dikkatin merkezde toplanmasını sağlamıştır.

Mehmet Başbuğ'un resimlerinde yer alan bir diğer konu milli mücadele ve özellikle Mustafa Kemal Atatürk'tür. Ressam bu konuları millî benlik ve bağımsızlık anlayışı içerisinde ele alarak resimsel olarak gelecek kuşaklara aktarılması ve milli bilincin oluşmasını resimleriyle sağlamaya çalışmıştır.

Sanatçılar milli aidiyetlik içerisinde uluslarına ait olayları etkili ve çarpıcı bir biçimde eserlerine taşıyarak gelecek kuşaklara bu kahramanlık göstergesi olayları en hisli bir biçimde aktarmada görev üstlenirler. Sanatçı, ait olduğu toplumun tarihine ve kültürüne diğer insanlarla birlikte katılır. Sanatçı, toplumun bir parçasıdır. Eserlerini oluştururken, toplumsal olaylar, insanların toplumla olan çok yönlü ilişkilerinin tümüyle dışında kalarak eserler veremez. Bunlardan etkilenerek, bazen de görev üstlenerek çalışmalarını sürdürür (Şişman ,2011, ss.59).

Sanatçı, savaşı resme konu olarak seçtiğinde toplumun bir parçası olarak savaşın acılarını, sıkıntılarını en iyi şekilde aktarma yoluna gitmiştir. Bunu yaparken toplumun savaşı algılama biçimini, fedakârlıklarını, kahramanlıklarını büyük bir ustalıkla betimlemişlerdir. Türk resminde tarihi olaylar yansıtırken; ressamlar resimlerinde yöresel mekânları kullanmış, halkın giyim kuşam özelliklerine dikkat etmiş ve bunları resimlerinde motifleştirebilmiştir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla yaşanan büyük devrim kendisini sadece siyasal ve ekonomik alanda göstermemiş toplumun kültürel kalkınması için de büyük gelişimler yaşanmıştır. Kültür alanında yapılan inkılâp hareketleri Türk sanat hayatında önemli gelişmeleri ortaya çıkarmış bu gelişmeler resimlerde de yerini almıştır. (Karoğlu, 1995, ss. 128-129)

Mehmet Başbuğ'un resimlerinde yer alan Orta Asya sanatçının fikri dünyasının temelleri ile sentezleyerek ortaya çıkan resimlerden oluşmaktadır. Sanatçı Kırgızistan da görev yaptığı dönemde resimlerinde, türklerin ana yurduna yönelik gündelik hayat betimlemeleri yapmıştır. Başbuğun Orta Asya resimleri arasında Türk tarihinin önemli kahramanlarının yer aldığı resimleri ve Türk kültürüne ait betimlemelere sıkça rastlamaktayız.

MEHMET BAŞBUĞ RESİMLERİNDE ANADOLU

Anadolu'nun yakın tanığı olan sanatçı 1970'li yıllarda başlayan köyden kente göçler, gece konutlaşma gibi toplumsal yapıyla ilgili değişimleri gözlemlemiş, resimlerinde özellikle Anadolu'nun geleneksel yaşam tarzını konu alan çalışmalara geniş yer vermiştir. Köyden kente göçler, gece konutlaşma gibi toplumsal yapıyla ilgili değişimleri gözlemlemiş, resimlerinde özellikle bu tarz konulara geniş yer vermiştir. Bu dönem yapılan resimlere baktığımızda temaların gerçekçi resim anlayışıyla köyden kente göçenler sonrası meydana gelen yapıların resimlere konu olduğunu görmekteyiz. Kente göç eden köy yaşamının kentteki kültürel hayata uyumu, yaşadığı sorunlar, kente göç sonucunda oluşan gecekondulaşma ve çarpık kentleşme gibi sosyolojik durumlar toplumsal gerçekçi resim anlayışının ve köylü temasını oluşturduğunu görmekteyiz. Geleneksel köylü temasında göçler ile birlikte konunun kapsamı ve biçimi dönemin özelliklerine göre değişmiş ve şekillenmiştir. Türk resminde köylü temasını toplumsal gerçekçi anlayış çalışanların yanında, köy insanını, yaşantısını lirik bir yaklaşımla, peyzaj ağırlıklı olarak çalışanlar ressamlarda olmuştur (Hanay, 2009, ss. 96).

Başbuğ resimlerinde yakından tanıdığı geleneksel Anadolu ve köy teması resimlerde ustaca ele alınmış yaşam şartlarının zorlukları işlemiştir. Bu dönem resimleri Başbuğ'un düşünsel hayatının yansıması olarak karşımıza çıkmakta, topluma bakış açısı içerisinde meydana gelen duyarlılık sanatçının toplumsal kimliğini güçlendirmektedir. *Kandinsky'nin sanatçının üretimine dair yaptığı değerlendirme belirttiği gibi sanatçı, içinde bulunduğu çağın tanığı ve pek çok durumda duygularımızın kaynağıdır. Böyle bir durumda, medeniyetin her dönemi, bir daha tekrarı olmayacak olan, kendine has bir sanat meydana getirir(Kandinsky, 2014, ss. 1).* Mehmet Başbuğ'un ele aldığı konuların merkezi olan

Anadolu insanı, sanatçının Anadolu köylü teması ve bu temayı toplumsal gerçekçi bir anlayışla el aldığı birçok çalışmasında karşımıza çıkmaktadır. Başbuğ insanların çektiği zorluluğa, göçe, beklentilerine ve hüzünlerine toplumsal gerçekçi bir bakış getirmiş ve bakışı da şiirsel bir dil ile ortaya koymuştur.

Başbuğ'un Anadolu'nun zorlu yaşam koşulları karşısında ayakta kalmaya çalışan ve mücadele eden köylüleri ve köylü temasını ele aldığı resimlerde çocukluğunun geçtiği Diyarbakır ve insanlardan izler vardır. Sanatçı bu hayatlara yörelerine ait renklerle yeniden tuallerinde hayat vermiştir. Yaptığı resimlerle toplumsal gerçekçi ressamlar arasında sayılan Başbuğ figürlerde gerek desen gerekse boya ile büyük ustalık göstermiş ve adeta figürleri gerçek yaşamdan alarak tuvale yerleştirmiştir. Türk sanatında farklı eğilimlerin olduğu bir dönemde Başbuğun resimlerine konu olarak aldığı temalar sanatçının salt konu bazlı olmadığını aynı zamanda resimlerinde gerçekleştirdiği büyük bir felsefeyi ortaya koymaktadır.

Kemal İskender Türk resminde, soyut/figüratif evrensellik/yerellik ya da evrensellik/ulusallık, sentezciler/tekilcilik, toplumculuk/bireycilik gibi karşıt eğilimlerin gittikçe ayrıştığını, diğer taraftan bu eğilimlerin bazı bireysel ve grup girişimlerine dönüştürüldüğü bununda Türk resminde çeşitliliğinin başlangıcını vurgular. İskender'e göre bu dönemi beş ana eğilim altında sınıflandırılabiliriz 1) Soyut eğilimler, 2) Yenilikçi eğilimler, 3) Figür/soyut bireşiminde lirik arayışlar, 4) Toplumsal (gerçekçi) eğilimler, 5) Bireysel nitelikteki figüratif eğilimler.(İskender, 1988, ss. 24)

Başbuğun toplumsal (gerçekçi) resimlerinde karsımıza çıkan temel öğeler arasında göç, köy yaşantısı, kahvehaneler ve pazaryerleridir. Sanatçının toplumsal (gerçekçi) resimleri arasında yer alan göç temalı resimler büyük önem arz etmektedir.

Başbuğ un eserinde geleneksel Anadolu göçer hayatı ve buradaki hayatın işleyişi betimlenmiştir. İnsanların, hayvanları ile birlikte durmadan uzun mesafeler boyunca yaptıkları yer değiştirmeler, mevsimlere uyarak çok defa belli bir güzergâhı izlemektedir. Daimî bir karakter taşıyan bu yer değiştirmelere "göçebelik" -nomadisme-, bu hayatı süren insanlara da göçebe tanımlaması yapılmaktadır.(Öngör, 1964, ss. 145)

Resmin merkezinde at nallayan bir nalbant ve ona yardım eden bir erkek ile onları izleyen bir çocuk betimlenmiştir. Resmin arka planında ise kıl çadırlar ve bu çadırların önünde bulunan grup halinde figürler görülmektedir. Başbuğ Resmin merkezine yerleştirdiği nalbant ile göçer hayatın vazgeçilmez unsurlarından olan atların nallanması olayı aktarılmıştır. Sanatçı kompozisyonun merkezine arkası görülen atın arka ayağını nallanması için tutan bir erkek figürü ile çömelmiş pozisyonda nal çakan yaşlı nalbantı ve yanı başlarında olan olayı anlamlandırmaya çalışan bir çocuğu almıştır. Ressam arka planda Anadolu'nun zorlu yaşam şartlarını anlattığı kahverengi gökyüzünün önüne konumlandırdığı kara çadırlar ile insanların yaşam alanları hakkında bilgi vermektedir.
(Resim 2 Mehmet Başbuğ, "Yörükler", 140x200cm, TÜYB, 2005)



MEHMET BAŞBUĞ RESİMLERİNDE MİLLİ MÜCADELE

Sanatçının toplumsal konulara ve olaylara olan bağlılığı eserlerinde kendisine yer bulmakta sanatçının sanatsal bir tavır gerçekleştirmesi sağlamaktadır. Mehmet başbuğun resimlerinde konulara bakıldığı zaman görülen ana omurganın milli temalardan oluştuğu görülmektedir. Sanatçının resimlerinde önemli bir yer tutan bu konular arasında kurtuluş savaşı ve milli mücadele yıllarına ait betimlemeler resimsel bir anlatım ile görsel belge niteliğindedir. Türkiye cumhuriyetinin kurulmasına ve bir milletin yeniden dirilişine verilen isim olan Kurtuluş Savaşı Türk halkını tüm imkânlarıyla vatan savunması etrafında birleştirmiştir. Kazanılan mücadeleyi ölümsüzleştiren bağımsızlık, kahramanlık ve fedakârlık örnekleri, Türk halkının bağımsızlık uğruna yaptıkları sanat alanında tema olarak işlenmesine neden olmuştur. Kurtuluş Savaşı ve Milli Mücadele ile ortaya konan bu ortak coşku resim sanatında da yer bulmuştur. Türk Resminde milli mücadele Teması ile yapılan resimler bu büyük kahramanlıkları konu olan sanatçıların çalışmalarıyla görsel olarak ta belgelenmiştir.

1. Dünya Savaşında halkın milli mücadele ruhunun yükseltilebilmesi için, dönemim yöneticileri tarafından milli mücadele ve savaş resimleri yapılması gerekli görülmüş ve bununla ilgili çalışmalar yapılmıştır. Bu nedenle toplumu yönlendirebilecekleri düşünülen basın yazarları ve bir gurup ressamla beraber Çanakkale'ye cepheye gönderilmiştir. Cepheye gönderilen bu ressamlardan savaş ve milli mücadele konulu resimler yapılması istenmiştir. Cepheye gönderilen ressamlar arasında yer alan 1914 ve Çallı Kuşağı sanatçılarının da savaş alanını görmeleri ve izlenim edinmeleri resmetmeleri istenmiştir(Gören, 1998, ss. 34)

Cumhuriyetin ilk yıllarında devlet politikası olarak işlenen konu daha sonra ki kuşakları da etkilemiş ve milli mücadele konusu milli hassasiyet gösteren sanatçılar arasında önemini kaybetmeyen bir temaya dönüşmüştür. Bu ressamlar arasında yer alan Mehmet Başbuğ Özellikle hareketli kompozisyonlarında, milli mücadeleyi anlatan figüratif resimleriyle önemli bir yer tutmaktadır.

Başbuğun Kurtuluş Savaşı, Çanakkale zaferi ve milli mücadelede insanlarımızın fedakârlık ve kahramanlıklarını gösteren resimleri toplumsal olarak benliğimizde yer tutan bu kahramanlıkları resimlere yansıtmaktadır. Başbuğun milli mücadele resimlerinde karşılaşılan ortak imgeler arasında yer alan ana öğelerden biri ulu önder Mustafa Kemal Atatürk bir diğeri ise bağımsızlık göstergesi olan Türk bayrağımızdır.

SAVAŞ TEMASI

Ressamın milli mücadele konulu resimlerinin içinde yer alan savaş temasının işlendiği birçok resmi bulunmaktadır. Bu resimler arasında yer alan Çanakkale Zaferi, isimli çalışmada Türk askerlerinin içinde bulundukları mücadele ve savaş alanındaki kararlılık betimlenmiştir. Resmin merkezinde elinde bayrak tutan bir atlı asker profilden gösterilmiştir. Resmin arka planında Türk topçuları, atlı askerler ve savaş alanında yer alan enkazlar ve top atışlarının meydana getirdiği patlamalardan oluşan dumanlar görülmektedir.

Resmin merkezine yerleştirdiği atlı asker ile adeta resimde tüm zorluklara rağmen bu sağlam ve inançlı duruş ile savaşın mutlak galibiyet getireceği en iyi bir şekilde gözler önüne sermiştir. Savaşta kesin bir inanmışlık ile gözleri zaferde olan askerin biran sonra ölüm ile karşılaşma ihtimaline aldırış etmediği ve bu uğurda ölebileceği görülmektedir. Milli mücadelede Türk askerine ve milletine ilham kaynağı olan Atatürk'ün "Ben size taarruzu emretmiyorum, ölmeyi emrediyorum" sözü askerin sanatçının eserinde hissedilmektedir.

Başbuğ'un resimde savaşta günün imkânsızlıklarının sergilediği fakat inancın bu imkânsızlıkların üstesinden geldiği ve mücadelenin devam ettirildiği görülmektedir.
Resimde merkeze yerleştirilen atlı figürün sağlam duruşu ve arka planda yer alan askerlerin hareket halinde olması savaşın acımasızlığını ve zorluğunu göstermektedir. Atlı askerin elinde tuttuğu bayrak renk ve imge olarak resmin ana öğesini oluşturmaktadır. İstiklal şairimiz Akif'in dizelerinden çıkmış gibidir.

"Dalgalan sen de şafaklar gibi ey şanlı hilal!
Olsun artık dökülen kanlarımın hepsi helal."

Tüm zorluklara rağmen düşmeyecek bir güçte olduğu görülmektedir. Kahve tonundaki pastel renkler resme egemen olmasına rağmen bayrakta kullanılan kırmızı ile gözün bayrağa odaklanması sağlanmıştır.

(Resim 4 Mehmet Başbuğ, Çanakkale Zaferi, 145x205 cm, T.ü.y.b., 2005, Konya Polis Evi.)



HALK KAHRAMANLIKLARI

Sanatçının milli mücadele konulu resimleri arasında geniş yer tutan halka ait kahramanlık ve fedakârlık temalı resimleri büyük önem arz etmektedir. Sanatçının milli mücadelede halkın yaptığı kahramanlıkları konu alan resimleri bulunmaktadır. Başbuğ'un bu çalışmalarına konu olan halk resimlerde sağlam bir anatomi ile yerleştirilmiş hareket halinde geleneksel kıyafetler ile betimlenmiş figürlerden oluşmaktadır. Sanatçının bu tema ile yaptığı çalışmalarında kağnılar genellikle karşılaşılan imgeler olarak karşımıza çıkmaktadır. Türk istiklal savaşı Türk milletinin topyekün mücadele ettiği toplumun tüm kesimlerinin bu büyük zaferde paylarının olduğu bir kahramanlık hikâyesidir. Türk kadınının Millî Mücadele'de gösterdiği azmin ve fedakârlığın dünyadaki diğer hiçbir toplumda olmaması, dünya tarihine altın harflrle yazılmış ve bütün dünyada emsali görülmemiş bir kadın destanı gibidir. Cephede elinde silahla savaşanlardan cephe gerisinde Mehmetçiğe lojistik destek verenler dualarıyla inançlarıyla sürekli istiklal mücadelesinin içinde yer almışlardır(SARIÇOBAN, 2017,ss1336). Ressam Başbuğ resimlerinde milli mücadelede payı olan Anadolu insanı ve özellikle tarihe damga vuran istiklal kahramanı kadınları resimlerinde ölümsüzleştirmiştir. Kurtuluş Savaşında kahramanlarımızı anlatan şair Fazıl Hüsnü Dağlarca "Mustafa Kemal'in Kağnısı" şiiriyle bu kahramanlığı ölümsüzleşirmiştir. Dağlarca'nın şiirinde yer alan elif in kağnısı ressam Başbuğ'un resimlerinde de sıkça karşılaşılan bir öğe olarak görülmektedir. Milli mücadele de halkı konu alan resimlerinin birçoğunda cepheye lojistik sağlayan halkın yanında

kağnıların betimlendiği görülmektedir. Ressamın milli mücadele konulu resimlerinin içinde yer alan halk temasının işlendiği birçok çalışması bulunmaktadır. Başbuğ'un "Cepheye Doğru" isimli eserinde büyük zorluklarla yürütülen bir savaşa lojistik sağlayan Türk kadını betimlenmiştir. Resmin merkezinde kağnıları ile betimlenmiş geleneksel Anadolu giyimli iki kadın görülmektedir. Resmin arka planında lojistik sağlayan diğer kağnıların oluşturduğu büyük bir kalabalık görülmektedir.

Başbuğ Resmin merkezine yerleştirdiği kadınlar ve kağnı ile milli mücadelede tüm halkın ne kadar inançlı ve karalı olduğunu ellerinden gelen tüm imkânlar ile mutlak galibiyet için yapılanlar en iyi bir şekilde gözler önüne sermiştir. Sanatçı kompozisyonda büyük bir grup halinde betimlediği kağnılar ve figürler ile millli mücadeleye olan inancın tüm yurtta olduğunu kadını erkeği çocuğu herkesin bu uğurda üzerine düşeni yerine getirmek için çabaladığını vurgulamıştır. Başbuğ kompozisyonda arka planda koyu bulutlardan oluşan karamsar bir atmosfer betimlemiş, ön planda ise kalabalığın yönü doğrultusunda tüm kompozisyona hakim bir ışık ile kullandığı beyaz ile bu inanmış grubun fedakarlığı ile büyük bir ulusun içinde bulunduğu karamsar ve zor günlerden bağımsızlığa çıkacaklarını müjdeler gibi betimlenmiştir. Ressam kompozisyonun da ön planda bir top betimlemiş ve savaşa gönderme yapmıştır. Ön planda bulunan kadınlar geleneksel kıyafetleri ve silahlı olarak betimlenmiştir. Kağnının üzerinde de bir çocuk görülmektedir. Ressam kompozisyonda Türk bayrağını görsel bir imge olarak kullanmış ve bu imgeyi Anadolu'da kurbanlık ve adanmışlık göstergesi olarak kullanılan al kurdele kağnı arabasını çeken hayvanların başına bağlanmıştır.

Başbuğ, Kurtuluş Savaşı ve Kuvvay-ı Milliye temasıyla gerçekleştirdiği eserlerinde sadece savaş temasıyla yapılmış resimler gerçekleştirmekle kalmamıştır. Başbuğ Türk toplumunun bir dönemine şahitlik eden bir kahramanlığın etkilerini ortaya koymuştur. Milli kimliği ile konulara yaklaşan Başbuğ günümüz Türk gençlerine Kurtuluş Savaşı ve Kuvvay-ı Milliye ruhunu aktaran ve ruhsal dünyalarına ışık tutan bir dizi çalışmalarda bulunmuştur. Halkın milli mücadele uğruna birlik içinde cepheye gitmeleri ve geride kalanların da ellerindeki kıt kaynakları cephedekilere sunarak destek sağlamalarını kompozisyon çalışmalarında konu almıştır (Tepecik, 2017, ss. 74).

(Resim 5 Mehmet Başbuğ, Cepheye Doğru, 150x200 cm, T.ü.y.b.)



BAŞBUĞ'UN RESİMLERİNDE ORTA ASYA

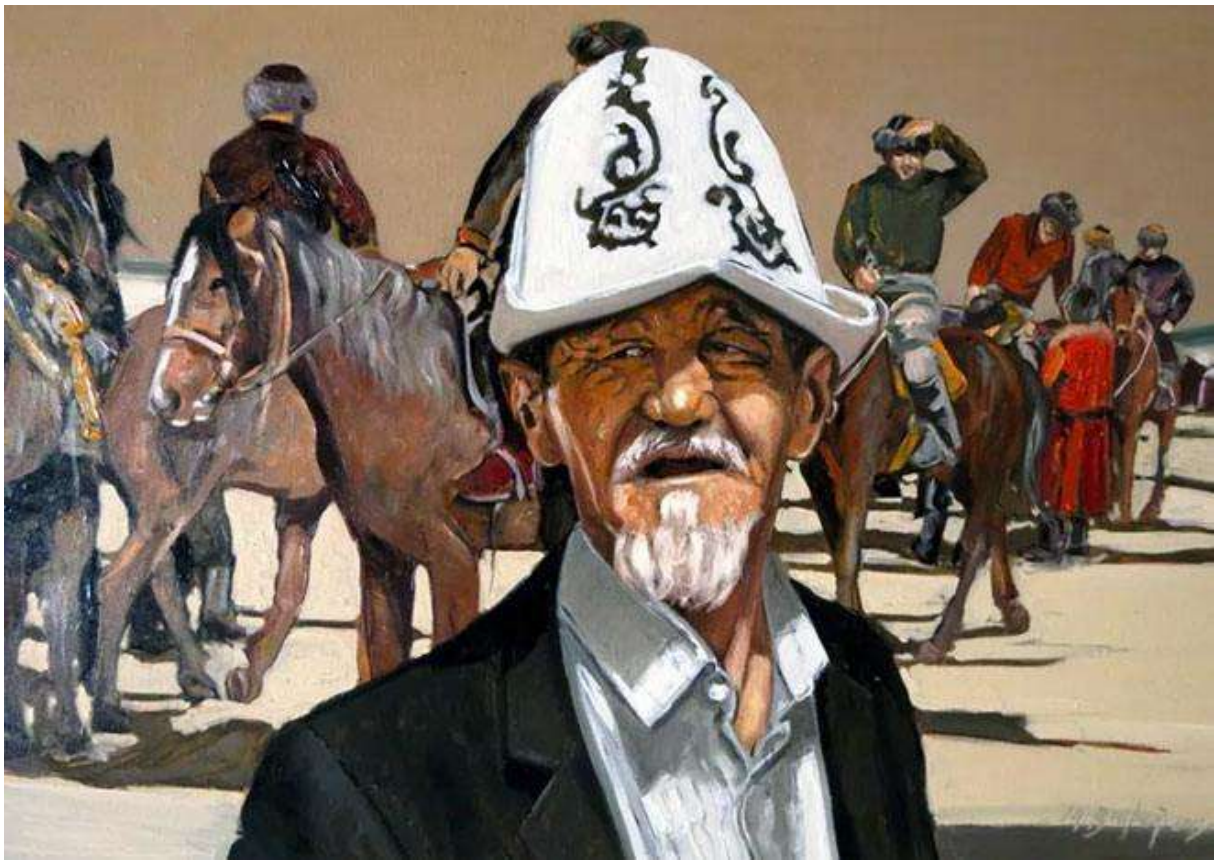
2009 yılında Kırgızistan'a akademisyen ve idareci olarak giden Başbuğ ve resimleri için Orta Asya serüveni başlamıştır. Milli kültüre olan bağlılığının biçimlerini yerinde inceleyen sanatçı biçimlerine orta asyadan biçimlere yer vermeye başlamıştır. Biçimsel değişiklikler kendilerini ilk olarak figüratif değişimler olarak gösterse de sanatçının resimlerinde renkler de değişime girmiş ve biçimsel bir bütünlük sağlanmıştır. Bozkırın mücadeleci insanları, artık ressamın fırçasından kendilerine yeni bir yaşam imkânı bulmuştur. Türk kültürü ve kimliğinin tanıtılmasına yönelik büyük katkı sağlayan Başbuğ'un Orta Asya resimleri Türk kimliğinin tanıtımına yönelik birçok yazılı metini görsel olarak tamamlamıştır. Bu dönem resimleri içerisinde yer alan "Hoca Ahmet Yesevi" resimleri büyük öneme sahiptir. Bu çalışma ile ilgili olarak Başbuğ, yaptığım çalışma "Yesevi'nin düşünce dünyasını vermeye çalıştım. Çünkü bir düşünce adamıdır, fikir adamıdır kendisi. Türk kültür ve dünyasında önemli birleştirici bir rol oynamıştır" 2016'nın Yesevi yılı ilan edilmesi ile beraber bu resmi yapmaya başlayan Başbuğ, "Bununla ilgili sayısız araştırmalar yaptım. Türkistan'a da gitmiştim zaten, Hoca Ahmet Yesevi'nin bulunduğu o makamı ziyaret etmiştim. Orada da araştırmalarım ve çizimlerim oldu. Araştırmalar tabi oradaki giyim tarzına yönelikti. Kıyafetler oradaki çalışmaları inceledim. Sayısızca denseler çalıştım. Yapmış olduğum birçok eskiz var"

(http://www.aydin24haber.com/unesconun-2016-hoca-ahmet-yesevi-yili-anisina-63-isimli-portre-resmedildi-215948h.htm/20 Nisan 2018'de erişildi.) Tüm resimlerinde olduğu gibi bu resminde de büyük bir birikim araştırma yaparak resimlerinde betimlemenin dışında güçlü bir felsefe ve kültürel birikim bulunmaktadır.



Başbuğ'un "Uzakta" isimli eserinde ön planda geleneksel Kırgız kalpağı ile betimlenmiş yaşlı bir Kırgız arka planda ise atlılar betimlenmiştir. Resmin merkezinde yer alan figürün başında üzerinde desenler bulunan beyaz kalpak ile portresi ustaca işlenmiş yaşlı bir Kırgız betimlenmiştir. Kırgızların millî şapkası olan kalpak; genç, yaşlı bütün erkekler tarafından, özellikle kırsal kesimlerde yaygın olarak kullanılmaktadır. Kalpak beyaz renkli 4 parça üçgen şeklindeki keçenin birleştirilmesiyle konik bir yapı oluşturur. Kalpağın ucu tam olarak birleştirilmeyip yukarıya doğru kıvrılabilir ki bu sıcağa ve soğuğa karşı daha iyi koruma sağlar. Kalpak her mevsimde kullanılabilir(ARIKAN, 2008, p. 2). Ressamın kompozisyonunda yer alan atlılar Türk kültürü içerisinde yer alan en önemli oyunlardan bir olan "Kök Börü" oyununu oynamaya hazırlanmış şekilde görülmektedir. Gökbörü bölgesel adlarıyla "gökböri", "kök-börü", "kökperi", "kökpar", "buz-kaşi" ve "köpkeri" Türklerin eski bir oyunudur. Anadolu'da "öndül kapmaca, pösteki" adı verilen bu oyuna halk arasında "post kaçırma" da denir. Bu oyun "halhal" veya "adalet çemberi" denilen geniş, dairesel bir alanda 20 veya 40 atlı ile oynanır(Şakar, 2010, ss. 174-175). Türk kültürü için büyük öneme sahip olan oyuna ait betimlemenin yapıldığı resimde geleneksel giyimli olan "kök börü" oyuncuları atlarının üzerinde görülmektedir. Atların ustaca kontrol edildiği bu oyunda oyuncuların sağlamlığı ressamın resminde anlaşılmaktadır. Oyuncuların başlarına taktıkları kalpaklar dikkat çekçektedir. Ressam eserinde Orta Asya bozkırının renklerini kullanmış fonda ve zeminde kahverengi ve sarıları kullanarak mekânsal vurgu yapmıştır.

(Resim 6 Mehmet Başbuğ, Uzakta, 60x80 cm, T.ü.y.b., 2013, Özel Koleksiyon.)



MEHMET BAŞBUĞ RESİMLERİNDE AT

Sanatçının resimlerine konu olan temaların genel unsurları arasında yer alan atlar sanatçının anatomi bilgisinin bir ispatı olarak karşımıza çıkmaktadır. Sanatçının resimlerinde yoğun olarak yer verdiği atlar Türk kültürünün ayrılmaz bir parçasıdır. Türk resminde at tasviri denilince ilk akla gelen önemli sanatçılarımızdan biri olan Mehmet Başbuğ eserlerinde, Anadolu halkının gündelik yaşamı, toplumsal gerçekçi bir anlatımla sanatçının kıvrak fırça vuruşlarının bir yansıması olarak belirmektedir. Eserlerindeki özgün ifadeler, yalın ve sade bir dille izleyiciye sunulmaktadır. Sanatçı son dönem çalışmalarında, Türk halkı için büyük anlam ifade eden milli mücadele ve zafer konulu resimlere yönelerek, kutsal vatan toprağı için verilen mücadelelerin anlatıldığı resimler yapmaktadır. Bu tarz resimlerinde kullandığı bol miktardaki at tasvirleriyle dikkati çeken sanatçı; atı, Türk kültürünün bir parçası bağlamında ele alarak yalın biçimlerde de kullanmış ve buradan hareketle at portreleriyle de ünlenmiştir.(Başbuğ, 2011, ss. 151)

Atın ilk önce Türkler tarafından ehlileştirildiği ve onu binek hayvanı olarak kullanan ilk insanların Türkler olduğu, antropolojik ve arkeolojik verilerden çıkarılan sonuçlardır. (Çınar, 1993: 14) Göçebe kültürünün parçası olan atlar Türklerin hayatlarının her aşamasında olmuş, savaşların, oyunların, düğünlerin ve ticaretlerinin merkezi olmuştur. Binek olarak kullanılan atlar zamanla yük hayvanına dönüşmüştür. Atların kullanım alanlarının tamamını Başbuğ resimlerinde görmek mümkündür. Manas destanı, Çanakkale savaşı, efe gibi resimlerde savaş atı, kökbörü oyununun merkezi olan atlar, Anadolu'nun betimlendiği resimlerde Anadolu insanına yarenlik eden bir yoldaşa dönüşerek tüm işlerinde ona yardım eden bir unsura dönüşmektedir. Sanatçının gökbörü oyunu İsimli eserinde hareket halinde

betimlenmiş atlılar görülmektedir. Binicileri ile bütünleşmiş halde betimlenen 9 at figürü bulunan çalışmada atlar büyük bir ustalıkla betimlenmiştir. Gökbörü oyununun doğası gereği güçlü olması gereken atlar sanatçının çalışmasında ihtişamlarının duruğundadır.

(Resim 6 Mehmet Başbuğ, Kökbörü, 100x200 cm, T.ü.y.b., 2011.)



MEHMET BAŞBUĞ'UN SANATINDA DESENİN YERİ

Fransız ressam ve eğitimci **Jean Auguste Dominique Ingres'in "**Desen resmin namusudur{Ingres, 2016, ss.162} sözünün karşılığı olarak karşımıza çıkan Mehmet Başbuğ resimleri ustaca çizilmiş bir desen ile meydana gelebilecek resimlerin yaşayan örnekleridir. Çalışmalarında figüratif resimleri ile tanınan sanatçının, betimlediği figürler anatomileri sanatçının anatomi bilgisinin kanıtıdır. Başbuğ'un yapmış olduğu çok sayıda resmi ve desenlerini incelediği zaman, sanatçının figürün özellikleri çok iyi yansıttığını ve anatomi üzerinde çalışmalar yaptığı görülmektedir. Resimlerinde kullandığı figürlerin biçim ve hareketlerini ön planda tutmaya çok iyi yansıttığını ve figürleri çok değişik duruşlarda ve hareket betimlediği görülmektedir.

"İnsan anatomisini yeterince öğrenmek sadece resim alanında değil, plastik sanatların her alanında görsel, objektif ve imgesel anlatımı güçlendiren biçimleri ve maddeleri daha tutarlı bir yapı haline getirmeyi sağlayan birikimlerdir{Pekmezci, 2001 ,ss.139}

Sanatçının resimlerinin temelini oluşturan desenler, resim için hazırlanan eskizlerin dışında birer sanat eseri olarak karşımıza çıkmaktadır. Sanatçının anatomi bilgisiyle oluşturduğu desenler sanatın ilke ve elamanlarının etkili kullanıldığı eserlere dönüşmüştür. Sanatçının desenlerinden oluşan " Bozkırdaki Atlar / Desenler" kitabı 2016 yılında basılmış ve sanat eğitimi alan öğrencilerin bu alanda gelişmeleri için önemli kaynaklardan biri olmuştur.

(Resim 7 Mehmet Başbuğ, Portre, 100x70 cm, Kâğıt Üzerine Karakalem, 1995)



Kaynaklar

Arikan, M. (2008). KUTSAL KIRGIZ KALPAĞI. *Turkish Studies, 3*, 2.

Atatüre, H. (2001). İlköğretim Resim-iş Eğitiminde Karşılaştırmalı Bir Durum Çalışması. *Yayımlanmamış Yükseklisans Tezi) Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimler Enstitüsü*.

Başbuğ, T. (2011). *Çağdaş Türk resim sanatında'at'tasvirleri.* Selçuk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü,

Belsey, A., & Chadwick, R. (1998). Medya ve gazetecilikte etik sorunlar. *Nurçay Türkoğlu (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları*.

Gören, A. K. (1998). *50. yılında Akbank resim koleksiyonu*: Akbank Kültür ve Sanat kitapları.

Hanay, A. (2009). 1930 sonrası Türk resminde köylü teması.

İskender, K. (1988). Türk resminin dünü, bugünü ve geleceği. *Gergedan Kültür ve Sanat Dergisi, Türk Resim Sanatı Özel Sayısı, İstanbul*.

Kandinsky, W. (2014). *Sanatta ruhsallık üzerine*: Nostalji.

Karoğlu, A. (1995). *Batılı anlamda Türk resminde yerellik.* Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,

Öngör, S. (1964). Ortadoğu Ülkelerinde Göçebe Hayatın Bugünkü Şartları ve Göçebe Nüfusun Sedantarizasyonu. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, 19*(01).

Şakar, S. Ö. (2010). Dil, Kültür Bağlamında Bazı Yarışlar ve Ödülleri. *DESTANLARDA YARIŞ, II*(1), 164.

Yıldırım, A., & Şimşek, H. (2006). *Sosyal bilimlerde nitel arastirma yöntemleri*: Seçkin Yayıncılık.

Küçük, M. (2013), "Görüşme Kavramı ve iletişim Tekniği", (Editör. Aytül A. Özdemir ve Yavuz Tuna). Görüşme Tekniği, Anadolu Üniv. Yayın.Eskişehir. 2-27.

Şişman, A. (2011). Sanata ve sanat kavramlarına giriş. Literatür Yayınları.
SARIÇOBAN, G. (2017). Milli Mücadele'de Anadolu Kadını. *Journal of Graduate School of Social Sciences, 21*(4).

Tepecik, A. (2017). Anadolu'dan Tanrı Dağlarına, İnsanların ve Atların Ustası, Prof. Dr. Mehmet Başbuğ, Türk Yurdu, 360: 70-75.

http://www.aydin24haber.com/unesconun-2016-hoca-ahmet-yesevi-yili-anisina-63-isimli-portre-resmedildi-215948h.htm

TÜKETİM ÜRÜNLERİNDE AMBALAJ TASARIMI VE İŞLEVSEL BİR TENEKE AMBALAJ TASARIMI ÖRNEĞİ

PACKAGING DESIGN IN CONSUMPTION PRODUCTS AND A DESIGN EXAMPLE OF A FUNCTIONAL TIN PACKAGING

Prof. Dr. Birsen ÇEKEN [10♣] Arş. Gör. Merve ERSAN[♣♣] Çağhan AĞCA[♣♣♣]

Abstract: Today, packaging design has a great importance in the field of consumer goods, which is a highly competitive and large market. It is a promotional element that reflects the identity of the product with the form, the material and usage of graphic elements on the packaging. The communicative dimension of the packaging affects consumers' feelings and purchasing behavior. Packaging affects the consumer perception with the aspects of attracking attention and communication. Therefore, packaging can be considered as a promotional tool in the retail industry. In addition to maintain the physical properties of the product until it reaches the consumer, it performs silent sales duty by attracting attention in the retail environment in accordance with contemporary shopping habits. The packaging, which directly affects the marketing of the product with this feature, enables the user to use the "functional" dimension with the transportation, storage and consumer. With this feature, packaging directly affects the marketing of the product. On the other hand, the functional aspect of the packaging enables transport, storage and use by the consumer. The functionality of the packaging continues not only until the product reaches the consumer, but also after the consumer purchase the product. The product is in contact with the packaging during transportation, opening, closing, handling and disposal. Functional packaging designs can make this whole process more usable, effective and even enjoyable. Thus, the image of the product in the mind of the consumer is effective in the next purchase decision. In modern society, people have to work and live faster every day, so they seek speed and comfort in their daily lives. In this process, ease of use and functionality aspects of consumer goods packages play an important role. In this study; the importance of functionality in packaging design of consumer products is emphasized and an example of functional tin packaging is presented.

Keywords: Packaging, functional packaging design, usability, tin packaging

♣ Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Sanat ve Tasarım Fakültesi, Grafik Tasarımı Bölümü. Türkiye birsenceken@gmail.com

♣♣ Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Sanat ve Tasarım Fakültesi, Grafik Tasarımı Bölümü, Türkiye mervesenoymak@gmail.com.

♣♣♣ Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Grafik Tasarımı Anasanat Dalı. Türkiye. g.cghn.agca@gmail.com

Özet: Günümüzde son derece rekabetçi ve büyük bir pazar olan tüketim ürünleri sektöründe ambalaj tasarımının önemi büyüktür. Ambalaj, formu, malzemesi, kullanım şekli, üzerinde yer alan grafik ögeler ile ürünün kimliğini yansıtan bir tanıtım ögesidir. Ambalajın "iletişimsel" boyutu, tüketicileri etkileyebilecek ve satın alma davranışlarını etkiler. Ambalaj, dikkat çekme ve iletişim kurma yönleri ile tüketici algısını etkiler, duygularına hitap eder ve arzu yaratan imajlar iletir. Bu nedenle, ambalaj perakende sektöründe bir promosyon aracı olarak düşünülebilir. Ürünün fiziksel özelliklerinin tüketiciye ulaşana kadar korunmasının yanı sıra, çağdaş alışveriş alışkanlıkları doğrultusunda perakende ortamında dikkat çekerek sessiz satış görevini yapar. Bu özelliği ile ürünün pazarlanmasını doğrudan etkileyen ambalaj, "işlevsel" boyutu ile ise taşınma, depolanma ve tüketici tarafından kullanımına olanak sağlar. Ambalajın işlevselliği ürün yalnızca tüketiciye ulaşana kadar değil, tüketici ürünü satın aldıktan sonra da devam eder. Ürünü taşıma, açma, kapatma, kullanma ve çöpe atma esnasında ambalaj ile ilişki içindedir. İşlevsel ambalaj tasarımları tüm bu süreci daha kullanılabilir, etkili, hatta keyifli kılabilir. Böylelikle tüketicinin zihninde ürünle ilgili oluşan imaj bir sonraki satın alma kararında etkili olur. Modern toplumda insanlar her geçen gün daha hızlı çalışmak ve yaşamak durumunda kalmakta, bu nedenle günlük hayatlarında hız ve rahatlık aramaktadırlar. Bu süreçte tüketim ürünleri ambalajlarının kullanım kolaylığı ve işlevsellik fonksiyonları önemli rol oynamaktadır. Bu çalışmada; tüketim ürünlerinin ambalaj tasarımında işlevselliğin önemi vurgulanmış ve işlevsel bir teneke ambalajı örneği sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Ambalaj, işlevsel ambalaj tasarımı, kullanılabilirlik, teneke ambalajlar

1. Introduction

Packaging, in the most general sense; wraps, stores and introduces products (Stewart, 2007). The basic function of packaging is to "preserve product integrity" by protecting the actual food product against potential damage from "climatic, bacteriological and transit hazards" (Stewart, 1995). The actual package can be considered as a part of the product since the packaging can contribute to the product's benefits and in some cases be vital for the use of the product (Rundh, 2009). Also, the design, functionality and material of the packaging enable the product to stand out from competing products and to create a perception of quality in the consumer's mind. George (2005) argues that in some areas the package is the same as the product. Lewis (1991) states that "good packaging is a flag of recognition and a symbol of values".

The packaging design is a creative workplace that brings design elements together that provide information about products such as form, structure, material, typography, color and image to make a product suitable for marketing. According to Rundh (2009), for various products the shape of the package has been an essential factor for success in the marketplace, whereas size and colour are important ingredients in other product and market areas. Texture and graphics are also variables that can be modified and contribute to a successful package

(Rundh, 2009). The packaging creates a brand image through such visual communication elements and establishes a link between the consumer and the brand. The consumer's perception of a brand is largely shaped by the packaging design (Becer, 2015).

As a material, human beings have found the easiest solutions to be found in soil, reed and tree leaves, and they have created various options such as glass, paper, metal and plastic respectively (Uçar, 1994). With the development of modern life, needs of people have also changed and packaging materials have developed in this context. There is always a relationship between material and product in packaging design (Çeken, Ersan & Ağca, 2017). The form, function, ease of use and suitability for recycling are also important. Many packaging materials such as metal, wood, aluminum, tin, glass, polyethylene, paper, cardboard, textile, plastic are used in the production of packaging. Today's food packaging combines various materials in order to make it more durable and suitable for use (Marsh and Bugusu, 2007). The packaging is environmentally friendly if produced and used consciously. Nowadays, with the development of environmental awareness, many studies are carried out to protect the environment and to prevent pollution. With the support of the public, businesses are increasingly attaching importance to packaging and are more sensitive to the use of recyclable materials.

Product packaging is the science, art and technology of protecting products for the purposes of containment, protection, transportation/storage and information display (Lee ve Lye, 2003). Packaging and packaging design have become an important factor in marketing diverse “consumer goods” and have a key role in communicating product benefits to the customer (Rundh, 2009). The average person has approximately 30 such experiences each day, with approximately 30 packages (Pousette et al, 2014). According to Pousette et al (2014), this means that products, companies and brand owners interact heavily with their customers on a daily basis through consumer product packaging and each of these interactions is an opportunity to create customer satisfaction and loyalty.

Almost every product is distributed and sold to end-customers in packaging. Consumer packaging could be described as an ‘everyday product’ because its contents are used in everyday life. In urban settings, this ‘use’ could include packages being handled in a store, at home, at work, on the go and so on (Pousette et. al, 2014). Packaging, which is one of the important elements of modern life, is constantly developing and changing depending on the needs of consumers. During this process of development and change, designers can make innovative, functional, environmentally-sensitive packaging by following developments and examining the materials in detail. With the development of the modern age, smaller families and the number of people living alone increased. In addition, packaged food products that provide ease of use, ease of transportation and ease of consumption are frequently preferred

because of the limited amount of time people devote to eating, drinking and shopping. Today, people consume their food on trains, buses, roads, concerts and cinemas. This situation has accelerated the production and use of portional food packagings.

2. Functionality in Packaging Design

Packaging fulfills a varied role in marketing from distribution to promotion, including shelf volume impact and visual appeal (Jeffrey et al, 2014). Packaging is usually the first point of contact of the consumer with the product. Therefore, the brand must express itself clearly in a packaging (Çeken, Ersan & Agca, 2017). According to Masten (1988) packaging design has to communicate the products' attributes and the overall impression must be presented through design elements such as illustration, colour, typography and shape. In the competitive world of food retailing, packaging has to work harder than ever if the product is to be noticed through the congestion of competitive products and surprisingly few food retailers appreciate the power of packaging (Wells, Farley ve Armstrong, 2007).

Consumers consider the functionality and ease of use of the packaging of the product they receive, and these factors have a significant effect on the purchasing decisions. A consumer who is not satisfied in any way from the product he buys, prefers a different brand next time. In today's competitive conditions, the success of an institution or a brand can only be achieved with the positive effect it leaves in the consumers' mind (Yılmaz, Mazlum & Özbek, 2018:317). Thus, the concept of user experience has shown itself in packaging design, and brands have begun to work to provide them with satisfactory experiences in order to establish a stronger bond with consumers (Çeken, Ersan & Ağca, 2017). Packaging can serve an important role in the product consumption experience, but consumer product companies and researchers often focus on packaging’s impact on product promotions, distribution and a range of pre-consumption and cost-based functions (Jeffrey et. al., 2014).

The four main functions of packaging are containment, protection, convenience/utility and communication (Pousette et al, 2014). It is an important factor affecting the purchasing behavior of the consumer, and it is one of the most important elements in the storage, distribution, sales and promotion process, while protecting the product from external factors. A product’s usability occurs in its interface and interaction with a user during a usage period (Pousette et al, 2014).

After the consumer buys the product, its relationship with the packaging does not end. According to Pousette et al (2014) an interesting but challenging aspect of packaged

consumer products is that while the point of purchase and the point of consumption are usually separate, quality perceptions are evaluated and experienced at both of these points. Löfgren (2005) names this process as the first critical moment and the second critical moment in which the interaction between the packaging and the product takes place in two stages. In the first critical moment, the most important task of packaging is to attract the attention of the consumer and make him/her buy the product. In order to attract a consumer's attention, benefits or attributes such as the size and colour of the package may be important (Pousette et al, 2014). In addition, it should inform the consumer and give an idea about the properties of the product by its visual elements such as the taste, function, utility, etc. Thus, the packaging provides a link between the consumer and makes him/her buy the product. The second moment of truth occurs when the consumer uses and consumes the product. This moment is completely related to the aesthetically pleasing elements of the packaging. The second critical moment relates to the elements of the packaging during utilization which provide the user experience (Löfgren, 2005).

The 21st century is developing a tendency for consumer experiences and a shift in consumer behaviour, where products based on immaterial aspects such as emotions, amusements and fantasy will be preferred (Clement, 2007). In addition to visual elements such as color, illustration, typography, brands must also consider the formal features of the packaging that provide functionality (Hassenzahl, 2003; Hassenzahl ve Tractinsky, 2006; Effie, Roto, Hassenzahl, Vermeeren ve Kort, 2009). After the packaging is visually attracted attention and the consumer purchased it, the functional features of the product, which enable the use of the product such as transportation, opening, closing, storage and ease of use are activated in order for the consumer to experience that satisfies the consumer. For example, the ease of opening is very important for the user (Pousette et al., 2014). Functional packaging designs are a way to enhance the value of any product and the overall user experience. A functional packaging design eliminates all the obstacles related to the packaging when the consumer is using the product (Ceken, Ersan & Agca, 2017).

Hassenzah explains how the characteristics of design affect the user experience; The user experience is the emergence of elements such as pleasure and satisfaction depending on the characteristics of the product. These characteristics are grouped into two categories; pragmatic features related to the action that affect the use, and the hedonic features associated with the person such as stimulation, identification and association (Hassenzahl, 2003). Functional features of the packaging starts with providing convenience to the consumer actions such as opening, closing, holding, consuming or draining. Even simple changes to the form can make a difference in terms of ease of use. In other words, packaging makes sense to the consumer with its functions of transport, storage and ease of use. The interaction between consumer, product and function can be seen in many packaging designs.

3. Tin As Packaging Material and a Design Example of Canned Fish Packaging

Tin packagings, which passed through many stages by renewing itself continuously, are widely used in the packaging of all types of products. As a packaging material, although it is very light, it is a durable and protects the product against external factors such as impacts and wetting, creates a strong barrier against light, air and water. Generally used in the food and beverage industry, tin packages can protect the fresh or cooked food from a few weeks to several years. In addition to food, tin packaging is also used for the packaging of pharmaceuticals, chemical industry, paint, cosmetic products, automotive industry, pesticides, hair spray, liquor and mineral oil etc.



Resim 1: Various tin packaging examples

In the context of modern life, the ease of use and functionality of the packaging play an important role. People have different habits, tastes and preferences about food. As a fast and easy protein source canned tuna is a frequently preferred canned food product. When consuming canned tuna, many people are uncomfortable with the layer of oil on the fish. It is difficult to strain the oil layer without wasting a portion of the product. While the filtering the tuna, consumer needs different materials such as forks and spoons and hands usually get oily while doing this. In order the solve these problems and provide a better user experience for the consumer, the single-use textile filter is designed. The textile filter is an ideal material for filtering the tuna fish without getting the hands oily.

In the offered design proposal of canned fish packaging, economic and recyclable textile is used which has environmentally sensitive material and harmless to human health. Functional oil filter is made of woven textile material. It has a weight of 0,1 gr and a thickness of 0,1 gr. It measures 850x850 mm. The pores of the filter are 3x3 mm wide. The design and material can be developed. The filter can be produced from different materials according to need. The filter can also be easily removed from the tin can by means of its tab. It can be used easily in the camps, during the journey, at home, at the workplace, to easily filter the fish without the need for other tools.



Resim 2: Canned Tuna Tin Packaging design

Conclusion

We frequently encounter and use packagings in our daily lives. Packaging involves all the methods that applied for the protection and storage of the product from the producer to the consumer. In the competitive environment of the today's consumer society, packaging is also being used to shine out the product from its competitors in the shelf, and to increase its memorability, recognition and sales. When designing a packaging for a product, all the factors such as the material, size, color, functionality, handling, opening, ease of use, recyclability, attractiveness and costs are considered. At this point, besides protection and transportation of the products, packaging should also fulfill many different functions.

Packaging is important not only in terms of technical aspects but also in terms of its functional characteristics and this has an important place in terms of competition in today's market. The functional role of packaging has become much more important than it has been before, and both the manufacturer and the consumer expect different functions from the

packaging. Today, packaging has shifted into intelligent and aesthetic designs that help distinguish one brand from another (Çeken, Ersan & Ağca, 2017). The competition between the brand and the products remains important among the packagings as well. Therefore, the brands try to ensure that the packaging fulfills different functions than the rivals in terms of user experience. In many studies, it was observed that the consumer gives importance to functionality and ease of use in packaging design. The combination of the asthetics and functionality in packaging designs attracts consumers visually, distinguishes the brand from other products and facilitates the usage phase. In this study, the importance of functionality in packaging design is examined and a design proposal of a filter system developed for canned tuna packaging is presented. With the designed packaging, the consumer can easily filter the product without needing any other material. In the modern life, the need and desire to eat outside the home has created a market for portable food products. In the proposed canned fish packaging in this research; the filter makes the food consumable in the park, at the camp or in the office, by filtering the oil or water of the canned fish without the need for other tools such as forks, knives. With the designed packaging, the consumer can easily filter the product without needing any other material. Thus, it enhances the user experience by providing the user with speed, convenience and practical use.

REFERENCES

Clement, J. (2007). Visual influence on in-store buying decisions: an eye-track experiment on the visual influence of packaging design. *Journal of marketing management*, *23*(9-10), 917-928.

Effie, L-c. L., Roto, V., Hassenzahl, M., Vermeeren, A. P.O.S., Kort, J. (2009). *Understanding, Scoping and Defining User experience: A Survey Approach*.

George, J. (2005), "On paper, a world of opportunity", Packaging World Magazine, April, p. 36.

Hassenzahl, M. (2003). *The thing and I: understanding the relationship between user and product*. In M. Blythe, C. Overbeeke, A. F. Monk, ve P. C. Wright (Eds.), Funology: From Usability to Enjoyment (pp. 31-42). Dordrecht: Kluwer.

Hassenzahl, M. ve Tractinsky, N. (2006). User Experience a research agenda. *Behavior & Information Technology*, 25(2), 91-97.

Jeffrey, S., Singh, J., Metcalf, L. E., & Danes PhD, J. (2014). The impact of consumer product package quality on consumption satisfaction, brand perceptions, consumer investment and behavior. *Journal of Applied Packaging Research*, *6*(1), 4.

Lee, S.G. ve Lye S.W. (2003). Design for manual packaging. *International Journal of Physical Distribution & Logistics Management*, Vol. 33 Issue: 2, pp.163-189, https://doi.org/10.1108/09600030310469162

Lewis, M. (1991), Understanding Brands, Kogan Page, London.

Masten, L. D. (1988). Packaging's proper role is to sell the product. *Marketing News*, Vol. 22, No. 2, p. 16.

Moskowitz, H. R., Reisner, M., Lawlor, J.B., Deliza, R. (2009). *Packaging Research in Food Product Design and Development.* Iova, United States of America: Wiley-Blackwell

Pousette, S., Löfgren, M., Nilsson, B., ve Gustafsson, A. (2014). An extended method to measure overall consumer satisfaction with packaging. *Packaging Technology and Science*, 27(9), 727-738.

Stewart, B. (1995), *Packaging as an Effective Marketing Tool.* Pira International, Surrey.

Stewart, B. (2007). *Packaging Design*. London, England: Laurence King Publishing Ltd.

Uçar, T.F. (1994). Devinim Halineki Çağdaş İnsan İçin Ambalaj Tasarımı, *Anadolu Sanat Dergisi*, sayı:2.

Wells, L. E., Farley, H., & Armstrong, G. A. (2007). The importance of packaging design for own-label food brands. *International Journal of Retail & Distribution Management*, *35*(9), 677-690.

SENÛSÎ'NİN KELİME-İ TEVHİD ÜZERİNDEN KURGULADIĞI ALLAH'IN VARLIĞI İLE ALLAH'IN VE PEYGAMBERLERİN SIFATLARINI İSPATA YÖNELİK İSTİDLAL TÜRLERİ

THE TYPES OF INFERENCES FOR THE PROOF OF THE EXİSTENCE OF ALLAH, ALLAH AND PROPHETS ADJECTİVES WHİCH SANUSİ CONSTRUCTED ON THE WORD-TAWHİD

Dr. Öğr. Üyesi Nail KARAGÖZ[♣]

Özet: Kuzey Afrika'nın Eş'arî kelamcılarından olan Senûsî, *Ümmü'l-Berâhin* adlı risalesinde "Lâilâhe illallah Muhammedün Resulullah" kelime-i tevhidini yorumlamış ve iman esaslarına dair bir takım çıkarımlara ulaşmıştır. Senûsî, iman esaslarının tamamının kelime-i tevhidin anlamı içinde yer aldığını savunmaktadır. Kelime-i tevhidin ilk kısmından Allah'ın ve sıfatlarının varlığını ispatlamaya çalışan Senûsî, ikinci kısmından da peygamberlerin sıfatlarının ispatını yapmaya çalışmıştır. Allah'ın sıfatları içerisinde özellikle vahdaniyet sıfatı üzerinde duran Senûsî, ayrıca peygamberlerin sıfatlarının ispatı yoluna giderek kendinden önceki kelamcıların eserlerinde pek de rastlanmayan bir çalışma gerçekleştirmiştir. Bu esnada pek çok türde istidlâller kullanmıştır. Bunları genel olarak "burhan" olarak adlandıran Senûsî'nin risalesine bu özelliğinden dolayı "Ümmü'l-Berâhin" dendiği kabul edilmektedir. Senûsî'nin burhanlarının bazıları kelamcılar tarafından ispat-ı vâcipte kullanılan delillerdendir. Bu bağlamda Senûsî'nin imkân ve hudus delillerini kullandığı görülmektedir. Diğer yandan o, kıyas içeren bazı istidlâllerde de bulunmuştur. Bunlar, ayrık şartlı kıyas, bitişik şartlı kıyas, hulfî kıyas, zincirleme kıyas, matvî kıyas ve iki aslı bir sonuca göre düzenlemek olarak sıralanabilir. Senûsî, bütün bu delillendirmelerini isim vermeden yapmıştır. Bildirimizde Senûsî'nin burhan olarak kullandığı delillendirmeleri türlerine ayırarak belirlemeye ve örneklendirmeye çalışacağız. Çalışmamız literatür taraması, kavram tahlili ve yorumlama yöntemleriyle ele alınacak ve Senûsî'nin *Ümmü'l-Berâhin* risalesi ile sınırlı tutulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Senûsî, Ümmü'l-Berâhin, kıyas, istidlâl, İman Esasları.

Abstract: Sanusi was one of the North African Ash'ari theologists. In his book Ümmü'l-Berahin he interpreted the word "There is no God but Allah, and Muhammad is his messenger" and reached a number of conclusions about the principles of faith. Sanusi argues that all of the principles of faith take place within the meaning of the word-tawhid. Sanusi tried to prove the existence of God and its attributes from the first part of the word-tawhid. He tried to prove the adjectives of the prophets from the second part. Sanusi, especially in the adjectives of God, has emphasized on the unity of God. In addition, he proved of the adjectives of the prophets and so carried out a study which was rarely seen in the works of the

[♣] Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Türkiye. nailkaragoz@ahievran.edu.tr

previous theologists. During this time, many species have used inferences. Sanusi in general called them "burhan". Because of this characteristic, his work was called "Ummü'l-Berahin". Some of the evidences of Sanusi were proofs of the presence of the God used in by the theologists. In this context, Sanusi used the possibilitie and the hudus evidence. On the other hand, he also used some of the inferences involving syllogism. These can be ordered as separated conditional comparison, adjoining conditional comparison, hulfi comparison, chained comparison, abbreviated comparison and to arrange according to two original results. In addition to these, We will effort in our work to identify and exemplify the types of evidence that Sanusi used as a evidence. Our work will be handled through literature review, concept analysis and interpretation methods, and will be limited to Senûsî's Ümmü'l-Berahin tractate.

Keywords: Sanusi, Ummü'l-Berahin, Syllogism, Inference, the Fundamentals of Faith.

1. Senûsî ve Ümmü'l-Berâhin

Tilimsan'ın Berberî kabilelerinden Benî Senus'a mensup olan Senûsî'nin tam adı Ebu Abdullah Muhammed b. Yusuf b. Ömer b. Şuayb el-Hasenî et-Tilimsânî es-Senûsî'dir. 830/895-1427/1490 yılları arasında yaşayan Senûsî'nin başta tasavvuf olmak üzere ilahiyat ilimlerinin çoğunda söz sahibi olduğu bilinmektedir (Zehrâ: 2009, s. 6). Yaşadığı dönemde Kuzey Afrika'nın önemli âlimlerinden olan Senûsî'nin kelamla ilgili eserlerinden *el-Mukaddime fi't-Tevhid, Akîdetü Ehli't-Tevhid es-Suğra*, *Akidetü's-Senûsî el-Vustâ* ve *Akidetü Ehli't-Tevhid el-Kübra* adlı risaleleri meşhurdur. "*Akâidü's-Senûsî*" olarak tanınan bu eserlerin en meşhuru *Ümmü'l-Berâhin* adlı risalesidir. Risale, aynı zamanda *Akidetü Ehli't-Tevhid es-Suğra* ve *Akidetü's-Sugra* diye de bilinir. *Senûsiyye* dendiğinde de müellifin bu risalesi anlaşılır. Kelime-i tevhîd'in açıklaması niteliğindeki bu risale bazı Batı Afrika ve Uzak Doğu ülkelerinde ders kitabı olarak okutulmuştur (Yavuz: 1989, s. 219-220). Risale, kimilerince Ömer Nesefî'nin *Akâidü'n-Nesefî*'si ile kıyaslanmaktadır (Çelik: 2015: s. 48). Müellif, "*Ümmü'l-Berâhin*"de kelime-i tevhidi açıklarken Allah'ın varlığı, sıfatları ve peygamberlerde bulunması vâcip ve câiz olan sıfatları sıralamış, bir yandan da bunları delillendirmiştir. Bu sırada kullandığı "…و اما برهانه/…deliline gelince" ifadesinin risalenin isimlerinden birinin *Ümmü'l-Berâhîn* olmasında etkili olduğu söylenmektedir (Çelik: 2015: s. 48).

Risâleye aklî hükümlerin tasnifiyle başlayan Senûsî, risalesinde Allah ve peygamberler hakkında inanılması vâcip (zorunlu), câiz ve müstahil (imkânsız) olan sıfatları tasnif eder ve bunları ispat yoluna gider. Peşinden peygamberlerde bulunması gereken sıfatları da ispatlama yoluna gider. Senûsî, özellikle "Lâilâhe illallah Muhammedün Resulullah" sözünün bütün akidenin kaynağı olduğunu ve aslında bütün açıklamalarının, kelime-i tevhîdin kapsamında yer aldığını belirterek buradan çıkabilecek sonuçları sıralar. Senûsî'ye göre "Lâilâhe illallah" sözünden 5; "Muhammed Resulullah" sözünden ise 2 ana sonuç çıkarılabilir (Senûsî: ty., vr. 4b).

Senûsî, bazen "burhan", bazen de "delil" kavramıyla ifade ettiği Allah'ın varlığının ve sıfatlarının ispatı ile nübüvvetin ve peygamberlerin sıfatlarının ispatı hakkında yaptığı istidlâlleri türlerine ayırarak ve örneklendirerek açıklamaya çalışacağız.

2. İmkân Delili

Kelamcılar varlığı kategorilere ayırırken "vacip" ve "mümkün" kavramlarını kullanırlar. Vacip, varlığı kendinden ve zorunlu olarak var olan demektir. Mümkün ise var olmak için başkasına muhtaç olan demektir. Bu bağlamda vacip varlık Allah'tır. Alem ise mümkün varlık kategorisindedir. Alemin var olabilmesi için kendisi mümkün kategorisinde olmayan başka bir varlığa yani Vacip Teâlâ'ya ihtiyaç duymaktadır. Bu tür delillendirmeye "imkân delili" denmiştir. İmkân delilinde âlemin mümkün oluşu, parçalardan oluşmasına bağlanır. Çünkü ancak mümkün olan, parçalardan oluşur; vâcip ise parçalardan oluşmaz. Harputî'ye göre âlem; bileşik, basit, madde ve maddeye ait güçlerin toplamından oluşmaktadır. Bunların her biri, birbirine dayanmakta ve birbirinden bağımsız olarak var olamamaktadır. Dolayısıyla âlemdeki hiçbir şeyin özü onun varlığını zorunlu kılmamaktadır. Bundan dolayı âlem ancak mümkündür (Harputî: 2000, s. 144).

Mümkün varlığın varlığı ve yokluğu eşit olduğuna göre onun varlığına hükmedecek bir dış etkene ihtiyaç vardır. Senûsî, bu durumu, âlemin kendi başına, herhangi bir sebep olmadan, varlık ve yokluk gibi denk olan iki işten birini diğerine tercih etmesi olarak açıklar. Ona göre böyle bir durum muhaldir, söz konusu olamaz ((Senûsî: ty., vr. 2ab); Zehrâ: 2009, s. 28). Senûsî, risalenin başında aklî hükümleri vücûb, istihâle ve cevaz olmak üzere üçe ayırmış; Allah'ın varlığını vacip, âlemi mümkün varlık kategorisinde ele almıştır. Senûsî'nin, âlemin varlığını yokluğuna tercih eden birine ihtiyaç duyması esasına dayanan bu istidlâlinde, âlemin kendi kendisinin varlık sebebi olup olamayacağı sınanmaktadır. Böylece âlem, vacip varlık olan Allah'ın âlemin varlığını yokluğuna tercihi olmadan var olamayacağı sonucuna ulaşılmaktadır.

3. Hudus Delili

Sonradan olma anlamına gelen hudus kavramı, Allah'ın varlığının ispatında önemli bir yer tutar. Evrenin yaratılmış olduğu esasına dayanan hudus delilini ilk defa Mu'tezilîler; sonrasında ise sonra pek çok kelâmcı isbât-ı vâcib yollarının en yaygını olarak kullanmıştır. Aşağıdaki önermeler, hudus delilinin nasıl kullanıldığına örnek olarak verilebilir.

- Âlem hâdistir (sonradan var olmuştur).
- Her hâdisin bir muhdisi (yaratıcısı) vardır.
- O halde âlemin de bir yaratıcısı vardır ki o da Allah'tır (Topaloğlu ve Çelebi: 2010, s. 131).

Hudus delilinde önemli olan âlemin hâdis olduğunun ispatlanmasıdır. Senûsî, âlemin hâdis/sonradan yaratılmış olduğunu, onun hareket, sükûn ve bunların dışındaki arazlara bağımlı oluşuna bağlar. Bu arazlar hâdis olduğuna göre onlara bağımlı olan da hâdistir. Âlem şayet hâdis olan arazlara bağımlı ise ki öyledir. Bu durumda o da hâdistir. Arazların hâdis oluşu ise yokluktan varlığa, varlıktan yokluğa dönüştüklerinin gözlenmesiyle anlaşılır (Senûsî: ty., vr. 2b; Zehrâ: 2009, s. 28). Senûsî'ye göre arazlar bir var olmakta bir yok olmaktadırlar ve biz bu durumu gözlemleyebilmekteyiz. İşte bu durum onların hâdis oluşunun göstergesidir (Karagöz: 2016, s. 1386).

4. Ayrık Şartlı Kıyas

Büyük önermesinde "veya", "ya", "ya da" gibi ayrıklık bildiren eklemeler bulunan kıyaslardır (Emiroğlu: 1999, s. 192; Özlem: 2004, s. 205). "Âlem ya hâdistir ya da kadîmdir." dendiğinde iki yüklemi olan önerme bir araya getirilmiş ve ayrık şartlı formuna sokulmuştur. Bu önermelerden yalnızca bir tanesi doğru olduğundan doğru olan diğerinden ayrılmalıdır. Kimi kelâmcıların "sebr ve taksim" olarak da isimlendirdikleri (Çapak: 2003, s. 104) bu kıyas türüne genellikle şu örnek verilir:

- Âlem ya kadîmdir ya hâdistir.
- Kadîm değildir.
- O halde hâdistir (Emiroğlu: 1999, s. 193).

Senûsî'nin bazı delillendirmelerinde ayrık şartlı kıyas formunu andıran önermeler kullandığı görülmektedir. Allah'ın kıdeminin zorunlu oluşuyla ilgili olarak "*Şayet O, kadîm olmasaydı hâdis olurdu ve muhdise ihtiyaç duyardı ve böylece devir ve teselsül gerekli olurdu*." (Senûsî: ty., vr. 2b; Zehrâ: 2009, s. 28) demektedir. Onun önermelerini ayrık şartlı kıyas formunda şöyle kurgulayabiliriz:

- Allah ya kadîmdir ya hâdistir.
- Hâdis değildir.
- O halde kadîmdir.

Başka bir açıdan bakıldığında özellikle cümlenin son kısmından hareketle Senûsî'nin bu delillendirmesinin hulfî kıyasa da benzediği söylenebilir. Nitekim ilgili başlık altında buna değineceğiz.

Senûsî, Allah'ın vahdâniyet sıfatının zorunlu oluşunu delillendirirken *"Şayet vâhid olmasaydı bu durumda ikisinin de âciz kalması gerekeceğinden âlemden hiçbir şeyin var olmaması gerekirdi.*" der (Senûsî: ty., vr. 2b; Zehrâ: 2009, s. 28-29). Risalenin başka bir yerinde ise *"Ayrıca vahdâniyet de Allah hakkında gereklidir. Zira herhangi bir şeyin kendisine muhtaç olmasından dolayı tanrılıkta O'nunla birlikte ikinci biri olmuş olsaydı bu durumda ikisinin de acziyeti gerekli olurdu. O, O'ndan başkasının kendisine muhtaç olduğu biriyken, bu nasıl olabilir?*" (Senûsî: ty., vr. 4a; Zehrâ: 2009, s. 30) sorusunu sorar.

Bu istidlâlde ilk anda görülen, onun bir ayrık şartlı kıyas formunda düzenlendiğidir. Kurgu şöyledir:

- Allah ya birdir ya birden fazladır (ikidir).
- Birden fazla olmadığı açıktır.

- O halde birdir.

Başka bir bakışla ise onun burhan-ı temânû formunda kurgulandığı görülür (Karagöz: 2016, s. 1386). Savunulan görüşün aksinin kabul edilmesi durumunda ne gibi olumsuzlukların olabileceğini anlatması bakımından ise hulfî kıyasa benzemektedir. Bu bakımdan Senûsî'nin kullandığı önermeleri ilgili başlıklar altında farklı bakış açılarına göre tekrar değerlendireceğiz.

5. Bitişik Şartlı Kıyas

Bitişik şartlı kıyaslar bir öncülü bitişik şartlı, diğer öncülü ise yüklemli iki önermeden oluşur (Emiroğlu: 1999, s. 164; Çapak: 2012, s. 164). Bu tür kıyaslarda "ise", "olsaydı" gibi kelimelerle öncüller birbirine bağlanır. Bu bağ yoluyla "öncekini onaylama" ve "sonrakini onaylama" türleri üretilmiş olur.

Senûsî, bitişik şartlı kıyasın öncekini onaylama türünü kullanarak Allah'ın bekâ sıfatını ispatlamaya çalışır. Allah'ın bekasının zorunluluğu kadîm oluşuna bağlıdır. Allah'a yokluğun ulaşması yani O'nun bâki olmaması durumunda kıdeminden de söz edilemez. Kadîm olmayanın varlığı ise câizdir, mümkündür. Zira o, hâdisler kategorisindedir ((Senûsî: ty., vr. 2b; Zehrâ: 2009, s. 28). Burada Senûsî'nin temel dayanağı "bâkî olanın kadîm de olduğu" ilkesidir. Başka bir deyişle kadîm olma bâkî olmayı da gerektirir. Bileşik şartlı kıyas formunda kurgulanan bu istidlali şu şekilde formüle edebiliriz:

- Allah kadîm ise bâkîdir de.
- Allah kadîmdir.
- O halde bâkî olması da gerekir (Karagöz: 2016, s. 1386).

Allah'ın bekâsının ispat edebilmek için kadîm olduğunun ispatı önemlidir. Bu bakımdan Senûsî Allah'ın kadîm oluşunun ispatını kıdem sıfatını anlatırken yapmıştır ve bekânın ispatı sırasında, ilgili yerde kıdemin ispatını yaptığını hatırlatmaktadır. Kıdemde yapılan ispat bekâ için de geçerlidir (Senûsî: ty., vr. 2b; Zehrâ: 2009, s. 28).

6. Hulfî Kıyas

"Hulf" karşı koyma, muhalefet etme, bozma gibi anlamlara gelen bir mastardır. Bu kıyas, ispatı istenen önermenin zıddının imkânsızlığı üzerine kuruludur. İleri sürülen bir fikir doğru değilse, bunun tersi veya karşıt hali doğru olacaktır. Fikrin karşıt halinin doğru olması durumunda ne gibi çıkmazların veya saçmalıkların oluşabileceği açıklanarak muhatap, öne sürülen fikrin doğru olduğuna ikna edilmeye çalışılır. Bileşik kıyaslardan olan hulfî kıyasa usulcüler "aks kıyası" da demektedirler (Öner: 1986, s. 143; Emiroğlu: 1999, s. 196).

Senûsî, Allah'ın muhâlefetün li'l-havâdis sıfatının zorunlu oluşunu, hulfî kıyas tarzında ortaya koymuştur. O şöyle der: "*Şayet Allah hâdislerden birine benzeseydi o benzediği şey gibi o da hâdis olurdu ki bu muhaldir.*" (Senûsî: ty., vr. 2b; Zehrâ: 2009, s. 28). Senûsî'nin istidlâlini şu şekilde formüle edebiliriz:

- Allah, yarattığı varlıklara benzemez.
- Şayet bu doğru değilse zıttı doğru olur yani O, yarattıklarına benzer.
- Eğer O, yarattıklarına benzese kadîm ve bâkî olmaz.
- O halde Allah yarattıklarına benzememesi gerekir (Karagöz: 2016, s. 1387).

Yukarıda Senûsî'nin Âllah'ın kıdeminin zorunlu oluşuyla ilgili olarak ayrık şartlı kıyas formunu kullandığını söylemiştik. O bu konuda şöyle diyordu: "*Şayet O, kadîm olmasaydı hâdis olurdu ve muhdise ihtiyaç duyardı ve böylece devir ve teselsül gerekli olurdu.*" (Senûsî: ty., vr. 2b; Zehrâ: 2009, s. 28) Bu ifadeler bir yönüyle ayrık şartlı kıyas olsa da diğer açıdan da hulfî kıyasa benzemektedir. Zira Senûsî, Allah'ın kadîm olmaması durumunda ne gibi sonuçların olacağını ve sonuçta devir ve teselsül denilen kısır döngülerin oluşacağını açıklamakta ve muhatabını bu yolla ikna etmeye çalışmaktadır.

Senûsî aynı delillendirmeyi kıyam bi-nefsihî sıfatının zorunlu oluşuyla ilgili de yapmaktadır. Kıyam bi-nefsihî sıfatı, Allah'ın var olmak ve varlığının devamını sağlamak için canlı cansız hiçbir varlığa muhtaç olmadığı anlamına gelir. Allah'ın, zaman veya mekânla kayıtlanmaya muhtaç olmayışı da bu kapsamdadır. Senûsî'ye göre Allah, bir mahalle, mekâna ihtiyaç duymaz. Duysaydı, bu ihtiyaç durumu O'nun sıfatı olurdu. Bu sıfat ise meânî ve ma'nevî sıfat olarak nitelendirilemez. Çünkü Allah'ın bu iki sıfat türüyle vasıflanması vâciptir, diğeriyle değil. Eğer bir muhassısa ihtiyaç duysaydı bu durumda da hâdis olması gerekirdi (Senûsî: ty., vr. 2b; Zehrâ: 2009, s. 28). Muhassıs, alternatiflerden birini diğerine tercih eden irade sıfatı hakkında kullanılan bir terimdir. Bu manada ilahi iradeye sıfat-ı muhassısa denmektedir. Allah, irade sıfatıyla varlıkların var olma zamanlarını belirler. Allah'ın bir muhassısa ihtiyaç duyması O'nun hâdis olmasını gerektireceği için Allah'ın muhassısa ihtiyacı yoktur. Senûsî, burada muhassısa ihtiyaç duymayı kıyam bi-nefsihi sıfatıyla ilişkilendirerek muhassısa ihtiyaç duymanın kıyam bi-nefsihi sıfatına sahip olmaya engel oluşturduğuna işaret etmektedir.

Senûsî'nin bu istidlâlini hulfî kıyas formunda şu şekilde düşünebiliriz:

- Allah, bir mahalle ihtiyaç duymaz.
- Eğer O, bir mahalle ihtiyaç duysaydı, bu durum O'nun sıfatı olurdu.
- Bu sıfat ise meânî ve ma'nevî sıfat olarak nitelendirilemez.
- O halde Allah'ın bu iki sıfat türüyle vasıflanması vâciptir, diğeriyle değil.

Senûsî'nin ikinci istidlâli Allah'ın bir muhassısa ihtiyaç duymayışıyla ilgilidir. Hulfî kıyas türündeki istidlâl şöyle kurgulanabilir:

- Allah, herhangi bir muhassısa ihtiyaç duymaz.
- Şayet muhassısa ihtiyaç duysaydı hâdis olurdu.
- Hâdis olmayıp kadîm olduğu daha önce ispatlandığına göre Allah, herhangi bir muhassısa ihtiyaç duymaz ve böylece kıyam bi-nefsihi sıfatına sahip olduğu ispatlanmış olur (Karagöz: 2016, s. 1388).

Senûsî, Allah'ın kudret, irade, ilim ve hayat sıfatlarının varlığını ispatlarken hulfî kıyası kullanmış ve Allah'ın bunlara sahip olmaması durumunda hâdis varlıklardan hiçbirinin var olamayacağını söylemiştir (Senûsî: ty., vr. 2b-3a; Zehrâ: 2009, s. 29). Kurgu şu şekildedir:

- Allah'ın kudret, irade, ilim ve hayat sıfatlarıyla vasıflandırılması zorunludur.
- Eğer Allah bu sıfatlarla muttasıf olmasaydı hâdisattan hiçbiri var olamazdı.
- Hâdisat vardır.
- O halde Allah bunlarla muttasıftır (Karagöz: 2016, s. 1390).

Senûsî, Allah'ın mümkünatla ilgili fiillerinin veya terklerinin câiz oluşunu ispatlarken yine hulfî kıyasa başvurmakta ve "*Şayet mümkünatla ilgili fiiller Allah hakkında aklen vâcip veya müstahil olsaydı elbette mümkün, vâcibe veya müstahile dönüşmüş olurdu. Bu ise makul değildir*." demektedir (Senûsî: ty., vr. 3a; Zehrâ: 2009, s. 29). Kıyas, şu şekilde kurgulanabilir:

- Mümkünatla ilgili fiiller veya terkleri Allah hakkında câizdir.
- Bunun, câiz değil de vâcip veya müstahil olması makul değildir.
- O halde Allah'ın mümkünatla ilgili fiil işlemesi câizdir (Karagöz: 2016, s. 1392).

Ayrıca o, kıyasın öncüllerini vermesine rağmen sonucunu söylemediği için, bu kıyas aynı zamanda matvî kıyas da olmaktadır. Nitekim ilgili başlık altında bu önermeye geri döneceğiz.

Senûsî'ye göre Tanrı olmak, O'nu O'nun dışındaki her şeyden müstağni ve her şeyi O'na bağımlı kılmak anlamına gelir. "Lâilâhe illallah" sözü de bu anlamı ifade eder. Allah'ın her şeyden müstağni olması ise O'nun vücûd, kıdem, bekâ, muhâlefetün li'l-havâdis, kıyam bi-nefsihî ve noksanlardan uzak olma vasıflarını taşımasını gerektirir. Sem' ve basar sıfatlarının zorunluluğu da bu kapsamda değerlendirilir. Çünkü bu sıfatlar Allah hakkında zorunlu olmasaydı elbetteki O, bir muhdise, mahalle veya kendisinden eksikleri giderecek birine muhtaç olurdu (Senûsî: ty., vr. 3a; Zehrâ: 2009, s. 29-30).

Senûsî, Allah'ın ve sıfatlarının varlığını ispatlarken kullandığı hulfî kıyas türünü peygamberlerde sıdk sıfatının bulunması gerektiğine dair ispatında da kullanmıştır. Onun *Ümmü'l-Berâhin*'de "Muhammedün Resulullah" sözünden iki sonuç çıkarttığı daha önce geçmişti. Bu sonuçlardan biri peygamberlerin sıdk sıfatıyla ilgilidir. O, peygamberlerin doğru sözlü olmamaları durumunda Allah'tan alarak verdikleri haberlerin yalan olması gerektiğine inanır (Senûsî: ty., vr. 3a; Krş. Bâcûrî: 2002, s. 202; Habenneke: ty., s. 332). Senûsî'nin hulfî kıyasını şöyle kurgulayabiliriz:

- Peygamberler doğru sözlüdürler.
- Şayet doğru sözlü olmasalardı, Allah'tan alarak verdikleri haberler yalan olmalıydı.
- Böyle olmadığına göre peygamberler doğru sözlüdürler.

Senûsî peygamberlerin yalan söylemelerinin Allah'a gizli kalmayacağına inanır. Dolayısıyla onların yalan söylemeleri durumunda Allah onların yalanlarını bileceği için güvenilirlikleri ortadan kalkar. Bu ise onlara vahiy emanetini vermemeyi gerektirir. Böyle bir durum olmadığına göre onlar güvenilir kimselerdir.

7. Zincirleme kıyas

Mantık ilminde kıyastaki birinci öncülün yüklemini ikinci öncüle konu, ikinci öncülün yüklemini üçüncüye konu… şeklinde ayırarak birbirine bağlayıp, sonuçta ilk öncülle irtibata sokarak hükme varmaya "zincirleme kıyas" denir. Zincirleme süreci istenilen sonuca varıncaya kadar devam eder (Ahmet Cevdet Paşa: 1998, s. 124; Taylan: 2011, s. 198-199). Zincirleme kıyas için yaygın olarak şu örnek kullanılır:

- Bu ırmak gürültü yapıyor.
- Gürültü yapan hareket eder.
- Hareket eden donmamıştır.
- Donmamış olan beni taşıyamaz.
- O halde bu ırmak beni taşıyamaz (Emiroğlu: 1999, s. 195; Krş: Küçük: 1988, s. 118).

Senûsî, peygamberlerin güvenilir olmaları gerektiğini delillendirirken, onların tebliğ görevini de bu kapsamda değerlendirmiş, bu iki vasfın peygamberlerde bulunmasının gerekliliğini zincirleme kıyasa benzer bir formda yapmıştır. Onun kullandığı istidlâl birbirinin peşinden gelen ve birbirini destekleyen önermelerden oluşturulmuştur. O şöyle der: "*Onlar haram veya mekrûh bir fiili işleyerek güvenilirliklerine gölge düşürselerdi o haram veya mekrûh fiil, onlar için tâat fiiline dönüşmüş olurdu. Zira Allah bize, onların sözlerine ve fiillerine uymamızı emretmiştir. Allah haram veya mekrûh bir fiili işlemeyi emretmez. Peygamberler hakkında vâcip olan tebliğ görevinin gerekliliği de aynı şekildedir*" (Senûsî: ty., vr. 3ab).

Senûsî'nin istidlâlini zincirleme kıyâs formuna şu şekilde sokabiliriz:

- Allah bize, peygamberlerin sözlerine ve fiillerine uymamızı emretmiştir.

- Allah haram veya mekrûh bir fiili işlemeyi emretmez.

- Böyle olsaydı, o haram veya mekrûh fiil, onlar için tâat fiiline dönüşmüş olurdu.

- Peygamberler haram veya mekrûh bir fiili işleyerek güvenilirliklerine gölge düşürmemişlerdir (Karagöz: 2018, s. 123).

8. Matvî Kıyas

Kısaltılmış kıyas da denilen matvî kıyas, öncüllerden birini veya bunlardan çıkan sonucu söylemeden, kısaltılmış olarak yapılan kıyas türüdür. Bu kıyasın her ne kadar ifadesi eksik olsa da anlatılmak istenen durum zihinde tam olarak bulunur (İzmirli: 1330, s. 228; Emiroğlu: 1999, s. 204; Taylan: 2011, s. 200). Günlük hayatta ve konuşma dilinde sıkça kullanılan matvî kıyas, bilimsel alanda da yaygın olarak yer almaktadır. İddia ve görüşlerimizi bu şekilde kısa formlarla ifade ederiz ve ne demek istediğimizi muhatabımızın anlamasını bekleriz (İzmirli: 1330, s. 228; Emiroğlu: 1999, s. 206). Bir çocuk, kendisinin oyun oynamaya çağıran arkadaşına "dersim var" dese bu çocuğun verdiği cevap matvî kıyas olmaktadır.

Senûsî hem Allah'ın hem de peygamberlerin sıfatlarının ispatında matvî kıyası kullanmıştır. İlgili başlık altında da görüldüğü gibi O, Allah'ın kudret, irade, ilim ve hayat sıfatlarıyla vasıflandırılmasının zorunluluğunu ispatlarken sarf ettiği cümlelerde hulfî kıyasa rastlanırken bir yandan da bu cümleleri matvî kıyas formunda düşünmek mümkündür. Onun, "*Bunlardan herhangi biri olmasaydı hâdisattan hiçbiri var olmazdı.*" (Senûsî: ty., vr. 2b-3a); Zehrâ: 2009, s. 29) cümlesi kıyasının ilk önermesidir. Ancak o, kıyasın bunun dışındaki önermelerini dile getirmemiştir. Zihninde var olan tam kıyasın ilk öncülü dışında diğer öncülü ve sonucu açığa vurmamıştır. Bunları da dahil ettiğimizde Senûsî'nin matvî kıyasını şu şekilde formüle edebiliriz:

- Eğer Allah bu sıfatlarla muttasıf olmasaydı hâdisattan hiçbiri var olmazdı.

- Hâdisat vardır.

- O halde Allah bunlarla muttasıftır (Karagöz: 2016, s. 1390).

Yine hulfî kıyas başlığı altında geçen Allah'ın mümkünatla ilgili fiillerinin veya terklerinin caiz oluşuyla ilgili delillendirmesinde "*Şayet bu fiillerden biri Allah hakkında aklen vâcip veya müstahil olsaydı elbette mümkün, vâcibe veya müstahile dönüşmüş olurdu. Bu ise makul değildir.*" (Senûsî: ty., vr. 3a; Zehrâ: 2009, s. 29) demektedir. Bu esnada kullandığı hulfî kıyasın yanında kıyasın öncüllerini vermesine rağmen sonucunu söylemediğinden dolayı bu kıyas aynı zamanda matvî kıyas da olmaktadır. Kıyası matvî kıyas formatında şu şekilde kurgulanabilir:

- Mümkünatla ilgili fiiller veya terkleri Allah hakkında câizdir.

- Bunun, câiz değil de vâcip veya müstahil olması makul değildir.

- O halde Allah'ın mümkünatla ilgili fiil işlemesi câizdir (Karagöz: 2016, s. 1392).

9. İki Aslı Bir Sonuca Göre Düzenlemek

İki aslı bir sonuca göre düzenlemede iki önerme bulunmakta ve bu önermeler istenilen sonucu verecek şekilde düzenlenmektedir (Gazâlî, 1993, s. 46; Emiroğlu: 2009, s. 141 vd.). Burada önemli olan, iki aslın doğruluğunun muhatap tarafından kabul edilmesinin ön şart oluşudur. Muhatap iki aslın doğruluğunu kabul ettikten sonra onlardan doğacak sonucu da doğru kabul etmek durumundadır. Bu noktada hasmın iki aslı kabul ettikten sonra sonucu kabul etmemesi muhaldir.

Bu tür istidlâle şu örnek verilebilir:

- Olaylardan hâlî olmayan her şey hâdistir. (İlk asıl)
- Âlem hâdislerden hâlî değildir. (İkinci asıl)
- O halde âlem hâdistir. (Sonuç) (Karagöz: 2015, s. 137).

Senûsî, Allah'ın fiillerinde ve hükümlerinde maksat gözetmediğini kanıtlamak için maksadından elde edilen şeye muhtaç olmasının gerekeceğini delil gösterir. Bunu da O'nun her şeyden müstağni oluşundan dolayı muhal görür (Senûsî: ty., vr. 3a; Zehrâ: 2009, s. 30). İşte bu durum, iki aslı bir sonuca göre düzenleme olarak düşünülebilir. Delillendirmeyi şu şekilde düzenleyebiliriz:

- Fiil ve hükümlerde amaç gözetmek, o amaçtan elde edilecek sonuca muhtaç olmayı gerektirir. (İlk asıl)
- Allah her şeyden müstağnidir. (İkinci asıl)
- O halde Allah, fiil ve hükümlerinde maksat gözetmez. (Sonuç)

Biraz önce de belirttiğimiz gibi bu delillendirmenin geçerli olabilmesi için muhatabın, iki aslın doğruluğunu kabul etmesi gerekmektedir. Bu bakımdan Allah'ın yaratma veya başka fiilleri hususunda herhangi bir amaca muhtaç olmayışı ve her şeyden müstağni oluşu kelamcılar tarafından uzun uzun ispatlanmaya, açıklanmaya çalışılmıştır.
Senûsî'ye göre "Muhammedün Resulullah" sözünün kapsamına diğer peygamberlere, meleklere, semavî kitaplara, âhiret gününe inanmak da girmektedir. Zira Hz. Peygamber bütün bunları tasdik etmeyi din olarak getirmiştir (Senûsî: ty., vr. 4b). Böylece o, iddiasını kanıtlamak için "iki aslı bir sonuca göre düzenleme" formunu kullanmıştır. Kıyasın formu şöyle oluşturulabilir:

- "Muhammedün Resulullah" sözünü kabul etmek Müslüman olmanın gereğidir. (İlk asıl)

- Hz. Muhammed'e inanmanın kapsamına, diğer peygamberlere, meleklere semavî kitaplara, âhiret gününe inanmak da girmektedir. (İkinci asıl)

- O halde Hz. Muhammed'e inanmak, bunlara da inanmayı gerektirir. (Sonuç) (Karagöz: 2018, s. 120)

Yine ona göre Muhammedün Resulullah sözünden peygamberlerin insanî özellikler taşımalarının câiz olduğu sonucu çıkar. Zira onların insan olmalarından kaynaklanan çeşitli kusurları bulunmasına rağmen Allah katındaki dereceleri yüksektir (Senûsî: ty., vr. 4b). Senûsî burada da istidlâli iki aslı bir sonuca göre düzenlememiştir. Kurgu şöyledir:

- Peygamberlerin insanî özellikler taşıdıkları gözlenmiştir. (İlk asıl)

- Allah, peygamberlerin insanî özellikler taşıdıklarını bildiği halde onları bu yüzden kötülememiştir. (İkinci asıl)

- O halde Peygamberlerin insanî özellikler taşımaları câizdir. (Sonuç) (Karagöz: 2018, s. 125)

10. Burhan-ı Temânû

Burhan-ı temânû, Allah'ın tek olduğunu ispatlamak için kullanılan delillerden bir tanesidir. Delil, tanrının birden fazla olması durumunda irade çatışması ortaya çıkacağı esasına dayanmaktadır. Birinin olmasını istediği bir şeyi diğeri istemeyebilir. Bu durumda ortaya çıkabilecek birkaç ihtimal bulunmaktadır. İlk olarak her ikisinin de istediği olacaktır. İki zıddın birleşmesi anlamına gelen bu durum imkânsızdır. İkinci olarak hiçbirinin isteği gerçekleşmez. Bu durumda ise her biri acziyet içinde kalmış olacaktır. Acziyet tanrılıkla çeliştiğinden bu ihtimal de geçerli değildir. Başka bir ihtimal de sadece birinin isteğinin gerçekleşmesidir. İradesi gerçekleşmeyenin tanrılığından da söz edilemez. Sonuçta isteği yerine gelenin tanrı olduğu kabul edilir. Bu ise varlığı var edenin "tek tanrı" olduğu kabul edilerek vahdaniyet sıfatı ispatlanmış olur (Topaloğlu ve Çelebi: 2010, s. 52; Krş: Şık: 2010, s. 17-44).

Senûsî, Allah'ın vahdâniyet sıfatının zorunlu oluşu üzerinde fazlaca durmaktadır. Ona göre Allah tek olmayıp da iki tane olsaydı bu durumda ikisinin de âciz kalması gerekeceğinden âlemden hiçbir şeyin var olmaması gerekirdi (Senûsî: ty., vr. 2b; Zehrâ: 2009, s. 28-29). Yine o, herhangi bir şeyin kendisine muhtaç olmasından dolayı tanrılıkta O'nunla birlikte ikinci biri olmuş olsaydı bu durumda ikisinin de acziyetinin gerekli olacağını savunur (Senûsî: ty., vr. 4a; Zehrâ: 2009, s. 30).

İlgili başlık altında da görüldüğü gibi bu savunma bir ayrık şartlı kıyas formunda olmakla birlikte başka bir açıdan bakıldığında onun burhan-ı temânû olarak da görülebileceği anlaşılır. Şöyle ki, Senûsî burada Allah'ın tek olmaması durumunda irade çatışması

doğacağını ve iradesi gerçekleşmeyenin acziyet içinde kalacağını söylemektedir. Bu durumda ise temânû yani birden fazla iradenin birbirini engellemesi söz konusudur.

Sonuç

15. yüzyılda Kuzey Afrika'nın önemli Eş'arî kelamcılarından olan Senûsî, Allah'ın varlığı ve sıfatları ile peygamberlerin sıfatlarının ispatları hususunda derli toplu ve özet bilgiler içeren *Ümmü'l-Berâhin* adlı risalenin müellifidir. Senûsî, kullandığı istidlâllerde bağlı bulunduğu Eş'arî geleneğe paralel görüşler ileri sürmüştür. Söz gelimi Allah'ın fiillerinde ve hükümlerinde maksat gözetmediğini kanıtlamaya çalışır. Bunun için Allah'ın, maksadından elde edilen şeye muhtaç olmasının gerekeceğini delil gösterir. Ona göre bu durum, Allah'ın fiillerinin bir amaca yönelik olması da dahil her şeyden müstağni oluşundan kaynaklanmaktadır. Bu görüş ise bilindiği gibi Eş'arî geleneğin genel görüşüdür.

O, risalesinde İslam akidesinin temeli olarak gördüğü "Lâilâhe illallah Muhammedün Resulullah" sözünü çok da yaygın olmayan bir biçimde yorumlamış ve bu söze dayanarak çeşitli ispatlamalarda bulunmuştur. Bunları yaparken herhangi bir isimlendirme kullanmamıştır. Yani söz gelimi Allah'ın bekâ sıfatını ispatlarken "bunu bitişik şartlı kıyasla ispatlayacağım" veya "bu ispat türü bitişik şartlı kıyastır" dememiştir. Ancak onun ispatlarına birazcık yakından bakıldığında kullandığı ifadelerden hangi ispat türünü kullandığını çıkarmak mümkündür. Çalışmamızda onun ispatlarını gerek kelamda gerekse mantıkta kullanılan ispatlamalardan hangilerinin kapsamına girdiğini belirlemeye çalıştık. Buna göre Allah'ın varlığı ve sıfatlarını ispat için daha çok imkân, hudus delilleriyle burhan-ı temânûyu kullandığını söyleyebiliriz. Buna ilave olarak o, aynı konuların ve peygamberlerin sıfatlarının ispatlarında ayrık ve bitişik şartlı kıyas formlarını ustalıkla kullanmıştır. Yine o, Mantıkta sıkça kullanılan zincirleme kıyasla matvî kıyası da kullanmıştır. Ayrıca mantıkta yaygın olarak kullanılan hulfî kıyasla mütekaddimûn dönemi kelamcılarınca kullanılan iki aslı bir sonuca göre düzenleme formlarını kullandığı da tespit edilmiştir. Buradan hareketle Senûsî'nin kelamda ve mantıktaki maharetini *Ümmü'l-Berâhin*'de ustalıkla gösterdiği söylenebilir.

Öte yandan onun öne çıkan bir özelliği de peygamberlerin sıfatlarını ispatlamaya yönelik çabasıdır. Kelamda daha çok nübüvvetin ispatı konu edinilir. Çünkü Berâhime gibi peygamberlik kurumunu inkar edenlere karşı peygamberliğin gerekliliği ispat edilmek zorundadır. Senûsî ise bir öte giderek peygamberlerde bulunması gereken sıfatları ispata çalışmıştır. İşte bu yönünün, onun çabalarını diğerlerinden ayıran önemli bir durum olduğu söylenebilir.

Kaynaklar

Ahmet Cevdet Paşa. (1998). *Mi'yâr-ı Sedad*. (Sad. Hasan Tahsin Feyizli), Ankara: Fecir Yayınları.

Bâcûrî, İ. (2002). *Tuhfetü'l-mürîd alâ Cevhereti't-tevhîd*. (Thk. Ali Cuma Muhammed eş-Şâfiî). Kâhire: Dâru'l-İslâm.

Çapak İ. (2003). *Ebû Hamid el-Gazali'nin Mantık Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Mantık Anabilim Dalı DR Tezi.

Çapak, İ. (2012). *Ana Hatlarıyla Mantık*. İstanbul: Asa Kitabevi.

Çelik, A. (2015). *Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışı*. (Doktora Tezi), Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü DR Tezi.

Emiroğlu, İ. (1999). *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*. İstanbul: Asa Kitabevi.

Emiroğlu, İ. (2009). *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları.

Gazâlî, E. H. (1993). *el-İktisâd fi't-İtikâd*. Beyrut.

Habenneke, A. H. (ty). *el-Akîdetü'l-İslâmiyye ve üsüsühâ*. Dımeşk: Dâru'l-kalem.

Harputî, A. (2000). *Tenkîhu'l-Kelâm fî Âkâid-i Ehli'l-İslâm*. (çev. İbrahim Özdemir ve Fikret Karaman), Elazığ: TDV Elazığ Şubesi Yayınları.

İzmirli, İ. H. (1330). *Felsefe Dersleri*, I-II, İstanbul.

Karagöz, N. (2015). *Hanefî-Mâturîdî Gelenekte Kıyas İçerikli İstidlâl*. Ankara: Serüven Kitabevleri.

Karagöz, N. (2016). Senûsî'nin Ümmü'l-Berâhin Adlı Risalesinde Kullandığı Allah'ın Varlığına ve Sıfatlarına Yönelik İstidlâlleri. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi.* 5/5 1380-1399.

Karagöz, N. (2018). Senûsî'nin Ümmü'l-Berâhin Adlı Risalesinde Peygamberlerin Sıfatlarının İspatında Kullanılan İstidlâller. *Kelam Araştırmaları Dergisi (Kader)*. Cilt: 16, Sayı: 1, 2018, ss. 113-128 e-ISSN: 2602-2710 Volume: 16, Issue: 1, 2018, pp. 113-128.

Küçük, H. (1988). *İslâm'da ve Batıda Mantık*. İstanbul: MÜİF. Yayınları.

Öner, N. (1986). *Klasik Mantık*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Özlem, D. (2004). *Mantık Klasik/Sembolik Mantık*, İstanbul: İnkılap Kitabevi.

Senûsî, M. b. Y. (ty). *Ümmü'l-Berâhin*. Kastamonu: Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi: 37 Hk 173/1: 1b-4b.

Şık, İ. (2010). Burhan-ı Temanu'ya Eleştirel Bir Yaklaşım. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, 17-44.

Taylan, N. (2011). *Anahatlarıyla Mantık*. 3. Baskı. İstanbul: Ensar Neşriyat.

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

Yavuz, Y. Ş. (1989). Akâidü's-Senûsî. *DİA*. II, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Zehrâ, H. (2009). *Ümmü'l-Berâhin ve Yelîhâ Şerh-i Ümmi'l-Berâhin*. Beyrut: Dârul-Kütübi'il-İlmiyye.

"BİR EĞİTİMCİ OLARAK RASÛLULLAH"

THE PROPHET MUHAMMAD AS AN EDUCATOR

Prof. Dr. Bekir TATLI[♣]

Özet:

İnsan yaratılışı icabı eğitilmeye muhtaç bir varlıktır. Onun ilk eğitimini anne karnında almaya başladığını; doğumundan itibaren gelişen süreçte kelimenin tam anlamıyla "beşikten mezara kadar" bu eğitimin devam ettiğini söylememiz mümkündür. Ne var ki, insanoğlunun bilgi düzeyi büyük oranda görebildiği âlemle sınırlı kalmakta; onun ölüm ve ötesi, kabir hayatı, ruhlar âlemi, cennet, cehennem, hesap-kitap, melek, şeytan, cin… vb. konularda fikir yürütebilmesi mümkün olmamaktadır. Bu noktada insanlık peygamberlerin yetiştirdiği öğrenciler olarak, Rablerinin onları niçin yarattığı, O'nun bahşettiği nimetlere karşı nasıl şükretmeleri gerektiği, ölüm ötesi hayatta ne gibi şeylerle karşılaşacakları vb. konularda bilgi sahibi olmuşlardır. İnsanlık tarihi boyunca gönderilen ve sayısını bilemediğimiz miktardaki ilâhî elçiler sayesinde çok önemli bir eğitimden geçmiş bulunuyoruz. Bu nedenle insanlığın ilk ve en önemli eğitimcileri olan bütün peygamberlere şükran borçlu olduğumuzu bilmek durumundayız. İnancımıza göre insanlara gönderilen son ilâhî elçi, Hz. Muhammet'tir (s.a.). Hayatının çocukluk ve gençlik dönemlerinde zaman zaman çobanlık ve ticaret de yapmış olmakla birlikte Rasûlullah'ın en belirgin vasfı bunlar değildi hiç kuşkusuz. O her şeyden önce çok etkili bir biçimde kullandığı muallimlik/eğitimcilik vasfı ve kimliği ile anılmayı hak etmektedir. İşte bu bildirimizde, günümüzdeki bir öğretmenin emekliliği bile hak edemediği 23 yıl gibi kısa sayılabilecek bir zaman diliminde; câhiliyye döneminin pisliklerine batmış ve özellikle ahlâken kokuşmuş "şuursuz halk yığınlarını", "sahabe-i kirâm" dediğimiz ve Kur'an'da zaman zaman övülen imrenilecek "kutlu bir topluluk" mertebesine yükselten Hz. Peygamber'in eğitimci kişiliğinden bazı örnekler sunmak ve pedagojik açıdan önemli tespitler yapmak istiyoruz.

Anahtar kelimeler: Hz. Peygamber, Sünnet, eğitim, muallim, pedagoji

♣ Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: tatlibekir37@gmail.com

Abstract:

Human being is an asset that needs to be trained because of his natural status. We can say that he started to take his first education in his mother’s womb; and it is possible to say that this education has been continuing in the developing process throughout his life, literally “from the cradle to the balcony”. However, the level of knowledge of mankind is limited to the realm that he can see/observe, and it is not possible for him to conduct ideas on topics especially about the unseen, death and beyond, grave life, spirits world, heaven, hell, account book, angel, devil, gin... etc. At this point, the Almighty Creator who does not leave the human being “strayed”, has been endowed with one more countless blessings to human beings by sending prophets that they have cultivated and furnished with invaluable information, with the manifestation of the “al-Rabb”. In this respect, the human generation has a chance to have knowledge in the unseen topics that he can not experience because he can not see directly and can not think. From now on, as human beings, the students of the divine prophets who came to them from Allah, they had knowledge of the issues for example about how their Lord created them, how they should thank them for the blessings He bestowed on them, what they would encounter in the afterlife, and so on. Through the history of humanity, we have had a very important education due to the divine ambassadors sent to us and the number of whom we do not know. For this reason we have to know that we owe gratitude to all the prophets who are the first and most important educators of mankind. According to our belief, the last divine messenger sent to people is Muhammad (peace be upon him). Prophet Muhammad made occasional shepherd and trade during the childhood and youth of his life, but it is no doubt that these were not his most prominent qualities. Above all, he deserves to be remembered because of his “teaching/training” qualification and identity he has used very effectively. Here, we want to present some examples from the “educator” personality of the Prophet Muhammad who raised the level of the “unconscious masses of people” to the level of “sahâba (Companions)” and “the blessed community” which is sometimes praised in the Qur’an, in a short time such as 23 years can be counted which a teacher of today can not even deserve a retirement at this period, and we want make some pedagogically important determinations.

Keywords: Prophet, Sunnah, education, teacher/educator, pedagogy

Giriş

İnsan yaratılışı icabı eğitilmeye muhtaç bir varlıktır. Onun ilk eğitimini anne karnında almaya başladığını; doğumundan itibaren gelişen süreçte kelimenin tam anlamıyla “beşikten mezara kadar” bu eğitimin devam ettiğini söylememiz mümkündür.

Ne var ki, insanoğlunun bilgi düzeyi büyük oranda görebildiği/müşahede edebildiği âlemle sınırlı kalmakta; onun özellikle *gaybı ilgilendiren* ölüm ve ötesi, kabir hayatı, ruhlar âlemi, cennet, cehennem, hesap-kitap, melek, şeytan, cin… vb. konularda fikir yürütebilmesi mümkün olmamaktadır. İşte bu noktada, insanı başıboş bırakmayan Yüce Yaratıcı, *"er-Rabb"* isminin tecellisi ile yetiştirdiği ve çok değerli bilgilerle donattığı Peygamberlerini göndermekle, insanoğluna sayısız nimetlerinden bir başkasını daha lütfetmiş olmaktadır.[11] Bu sayede insan nesli doğrudan göremediği için tecrübe edemediği, fikir yürütemediği gaybî konularda da bilgi sahibi olma şansını yakalamış bulunmaktadır. Bundan böyle insanlık, kendilerine Allah'tan gelen ilâhî habercilerin/peygamberlerin yetiştirdiği öğrenciler olarak, Rablerinin onları niçin yarattığı, O'nun bahşettiği nimetlere karşı nasıl şükretmeleri gerektiği, ölüm ötesi hayatta ne gibi şeylerle karşılaşacakları vb. konularda bilgi sahibi olmuşlardır. İnsanlık tarihi boyunca gönderilen ve sayısını bilemediğimiz miktardaki ilâhî elçiler sayesinde çok önemli bir eğitimden geçmiş bulunuyoruz. Bu nedenle insanlığın ilk ve en önemli eğitimcileri olan bütün peygamberlere şükran borçlu olduğumuzu bilmek durumundayız. Hepsine selâm olsun!

İnancımıza göre insanlara gönderilen son ilâhî elçi, Hz. Muhammet'tir (s.a.). Hayatının çocukluk ve gençlik dönemlerinde zaman zaman *çobanlık* ve *ticaret* de yapmış olmakla birlikte Rasûlullah'ın en belirgin vasfı bunlar değildi hiç kuşkusuz. O her şeyden önce çok etkili bir biçimde kullandığı *muallim/eğitimci* vasfı ve kimliği ile anılmayı hak etmektedir. İşte bu yazımızda, günümüzdeki bir öğretmenin emekliliği bile hak edemediği 23 yıl gibi kısa sayılabilecek bir zaman diliminde; câhiliyye döneminin pisliklerine batmış ve özellikle ahlâken kokuşmuş *"şuursuz halk yığınlarını"*, **"sahabe-i kirâm"** dediğimiz ve Kur'an'da zaman zaman övülen imrenilecek *"kutlu bir topluluk"* mertebesine yükselten Hz. Peygamber'in eğitimci kişiliğinden bazı örnekler sunmak ve pedagojik açıdan önemli tespitler yapmak istiyoruz.

Rasûlullah (a.s.) nasıl bir eğitimci idi?

Bu sorunun en doğru cevabını Kur'ân-ı Kerim'den ve Rasûlullah'ın Sünnetini en kestirme yoldan edindiğimiz Siyer ve Hadis kaynaklarından öğrenmekteyiz. Kanaatimizce Kur'an'da Peygamberimizin eğitim metoduyla ilgili olarak en dikkat çekici tespitlerden biri Âl-i İmran suresinin 159. ayetinde şöyle yer almaktadır:

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ

"(Ey Peygamber!) Allah'ın sana lütfettiği şefkat ve merhametten dolayıdır ki sen onlara yumuşak davrandın! Şayet sen, sert ve kırıcı olsaydın, hiç şüphesiz etrafından ayrılıp

11 *"And olsun Allah, müminlere kendi içlerinden; onlara ayetlerini okuyan, onları arıtıp tertemiz yapan, onlara kitap ve hikmeti öğreten bir peygamber göndermekle büyük bir lütufta bulunmuştur."* Âl-i İmran, 3/164.

giderlerdi. Öyleyse onları affet; bağışlanmaları için dua et; (toplum ve yönetimle ilgili) işler hakkında onlara danış. Kararını verdiğin zaman da artık Allah'a dayanıp güven. Çünkü Allah kendisine dayanıp güvenenleri sever."[12]

Her ne kadar bu ayet Uhut savaşında yenilgiye sebep olan kişilere karşı Hz. Peygamber'in bir tutumunu yansıtmakta ise de, bu ayetlerden onun eğitim metodu hakkında genellemelere giderek tespitler yapmamıza herhangi bir engel yoktur. Çünkü ehlince bilindiği üzere, *sebeb-i nüzulün hususî olması, hükmün umumî olmasına mani değildir.* Açıkça görüleceği üzere bu ayette Rasûlullah'ın insanlarla muamelesindeki şu yönlerine dikkat çekilmiştir:

Yumuşak davranma,

Kaba ve katı kalpli/merhametsiz olmama,

Kusurları affetme,

İnsanlar için dua etme,

İstişare etme,

Bir karara vardığında Allah'a güvenerek azimli bir şekilde yoluna devam etme.

Diğer okumalarımızdan elde ettiğimiz Hz. Peygamber'in muallimlik yönünde öne çıkan diğer bazı vasıflarını da şu şekilde sıralayabiliriz:

Toplumun sıkıntılarını problem edinme, kendini paralarcasına bunlara kafa yorma; لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ *"(Ey Peygamber!) Onlar inanmıyorlar diye neredeyse kendini helâk edeceksin!"* (Şuarâ, 26/3)

(Daha ilk vahiy gelmeden Mekke'de Hz. Muhammet, sık sık Hira mağarasına çıkar ve Kâbe'yi yukarıdan temaşa ederek toplumun içinde bulunduğu buhranlı durumdan nasıl çıkarılacağı konusunda tefekkürlerde bulunurdu.)

Doğru bildiği yolda sadakatle yürüme: *"Emr olunduğun gibi dosdoğru ol!"*

Yapılması gerekenleri herkesten önce kendisi uygulama, insanlara örnek olma: *"Ailene namazı emret; sen de onda devamlı ol!"*

İşini sağlam yapma: إِذَا عَمِلَ عَمَلًا أَثْبَتَهُ *"Rasûlullah bir iş yaptığında sağlam yapardı."*

Karşılaştığı zorluklara göğüs germe ve onlarla en etkili biçimde mücadele etme: ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

Eleştiriye açık olma, yanlışta ısrar etmeme,

[12] Âl-i İmran, 3/164.

İnsanların zihninde *"önemli, daha önemli, önemsiz"* ayırımını yapmalarını sağlama; kendisine sorulan sorulara karşı da bu minvalde muamelede bulunma,

Muhataplarını zorlamadan ve nefret ettirmeden ikna etmeye çalışma,

Eğitmekte olduğu kişileri gözlemleme ve yanlışlarını düzeltme yolunda onlara yardımcı olma,

Eğitimi zamana yayma, sabırla anlatmaya devam etme. Bütün gerekli bilgileri birden boca etme yerine, eğitimin bir süreç olduğu gerçeğinden hareketle zamana yayma (çiseleyen yağmur misali),

İnsanlarla ilişkisini kesmeme, her hâlükârda onlarla diyaloğa devam etme,

Kadın-erkek ayırımı yapmadan toplumun tüm kesimlerini kucaklama, onlara ulaşma

Ömrünün sonuna kadar azim ve kararlılığını kaybetmeme,

Yanlışları düzeltirken insanların onurunu kırmama, toplum içerisinde onları mahcup etmeme,

Etkili ikna yöntemleri kullanma, müdellel ve makul açıklamalar yapma, muhatabına empati yaptırma (*zina etmek için izin isteyen bir gence, annesinden ve kız kardeşinden misal getirme örneği*),

Herkesin anlayacağı dilden konuşma, akıllarının üzerinde ve kaldıramayacakları konulara girmeme,

Yanlış anlaşılmaya müsait konularda gerekli altyapıyı hazırlama,

İnsanların soru sormalarına müsaade etme ve gerektiği kadar açıklama,

Gereksiz soruları, soru soranı kırmadan en kapsamlı bir biçimde cevaplama,

Gerektiğinde soru sorma, şekiller çizme, doğru örnekler verme, benzetmelerden yararlanma, dikkat çekme gibi tekniklerden yararlanma,

Asık suratla değil güler yüzle ve sevecen bir tavırla anlatma,

Gerektiğinde ve ölçülü bir şekilde espriler yapma,

İşi ehline verme, adaletle hükmetme; sadakati değil ehliyeti önceleme (*hicret esnasında kendisine kılavuzluk yapan Abdullah b. Uraykıt müşrikti ama güvenilir ve mert bir insandı.*):

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ *“Allah size, mutlaka emanetleri ehil olanlara vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder.”* (Nisa, 4/58)

Bu tespitleri daha da uzatma imkânına sahibiz. Bunların her biri için muteber hadis kaynaklarımızdan onlarca örnek sıralayabiliriz ancak buna gerek görmüyoruz. Kısaca sıraladığımız bu tespitler, Rasûlullah’ın Allah Teâlâ’dan aldığı güçle kısa zamanda inanılmaz sonuçlar almasındaki sırlar hakkında fikir verir mahiyettedir.

Bizler nerede hata yapıyoruz, niçin istenen sonuçları alamıyoruz?

Günümüzde pek çok anne-babanın çocuklarıyla ilgili en büyük endişesinin *“geçim derdi merkezli”* olduğunu söylersek herhalde hata etmiş olmayız. Ebeveynlerden azımsanmayacak bir kısmı ekmeğin aslanın ağzında hatta karnında olduğu iddiasından hareketle, en kısa yoldan nasıl para kazanılır ve en çok kazandıran meslekler hangisidir noktasında çocuklarını yönlendirerek meslek tercihinde bulunmalarını beklemektedirler.

Ne var ki, hayatımızın her anında; bir şekilde para ve servet sahibi olmuş ve son model lüks aracında trafikte giderken, sigara kutusunu, kâğıt mendilini, yediği mandalina/fıstık kabuklarını aracının camından yola atmakta hiçbir sakınca görmeyen tiplerle karşılaşabilmekteyiz. Yahut yolda giderken sağa sola tükürebilen, attığı çöplerle etrafı

kirleten, apartman hayatında gürültülü bir şekilde müzik dinleyen, lüks motosikletini son gaz ileri savururken çıkardığı kulakları sağır eden sesle insanları rahatsız eden tipleri görmekteyiz. Bunların birçoğu lise hatta üniversite tahsilini de tamamlamış diploma sahibi kişilerdir. Yani mektep-medrese görmüş, mürekkep yalamış tiplerdir.

Hatta doktorluk, mühendislik, avukatlık, hâkimlik gibi en revaçta meslek sahipleri arasında da böylelerinin yer alabildiğine şahit olmuşuzdur. Dahası, kitle imha silahlarını üreten mühendisler de, onları masum insanlar üzerinde denemekte bir sakınca görmeyen ülke liderleri de son derece iyi bir eğitimden geçmiş donanımlı kişilerdir. Bunlardan hiçbirinin cahil ve eğitimsiz olduğunu söyleyebilmemiz mümkün değildir. Ancak aldıkları eğitim yeterince işe yaramamış görünmektedir. Acaba sorun nerededir?

Kanaatimizce, ana sınıfından itibaren eğitmeye başladığımız yavrularımıza **her şeyden önce ahlâk ve maneviyat eğitimi** vermek zorundayız. Onları sınavlarda birbirleriyle yarışan, tabiri caizse bilgi yüklü merkepler konumundan çıkararak; öncelikle insanlara ve topluma karşı sorumluluk bilinciyle yetiştirilmiş bireylere dönüştürme mecburiyetiyle karşı karşıyayız. Bulunduğu her yer ve makamda, Cibril Hadisi'nde anlatıldığı gibi, *"Allah'a sanki O'nu görüyormuş gibi kullukta bulunan, her ne kadar O'nu görmese de Allah'ın onu gördüğünün farkında olan"* nesiller yetiştirmeliyiz. Yavrularımızı;

"Komşusu açken tok yatamayan",

"Elinden ve dilinden bütün insanların güvende olduğu",

"Konuştuğunda yalan söylemeyen, söz verdiğinde caymayan, kendisine güvenildiğinde güvenleri boşa çıkarmayan",

"Kendisi için istediği şeyleri başkaları için de arzu eden" ; velhasıl,***"el-Emin"*** olan bir Peygamberin ümmeti olduğunun farkında olarak hareket eden bireyler olarak yetiştirmedikçe kendimizi ve eğitim sistemimizi başarılı sayamayız.

Kaynaklar

Alkubaysi, Mekki Hüseyin, “Peygamberin Sünnetinde Örnek Olma Yoluyla Eğitim”, *II. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri: (23-27 Kasım 1998)*, 2003, cilt: I, s. 566-576.

Âşık, Nevzat, “Hz. Peygamberin Eğitim Modelinde Motivasyon”, *Din Eğitiminde Motivasyon ve Verimlilik Sempozyumu, 14-15 Mayıs 2016*, 2017, s. 395-404

Batar, Yusuf, “Empatik Düşündürme Yoluyla Merhamet Eğitimi -Kur’an ve Hz. Peygamber’in Uygulamaları Işığında-”, *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 2012, cilt: XLVIII, sayı: 1, s. 43-66.

Buyrukçu, Ramazan, “Günümüz Din Eğitimi ve Öğretiminde Peygamber Öğretimi”, *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu: Tebliğler,* 2002, s. 379.

Buyrukçu, Ramazan, “Kur’an’a Göre İnsanın Özellikleri ve Hz. Peygamberin Eğitim Uygulamaları”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, sayı: 4, s. 35-43.

Coşkun, Selçuk, “Yetişkin Eğitimi Bağlamında Hz. Peygamber’in Kadınları Eğitim Siyaseti”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, sayı: 26, s. 75-93.

Coşkun, Selçuk, “Yetişkin Eğitimi ve Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Tatbikatı”, *İslam’da Aile ve Çocuk Terbiyesi (II)*, 2005, s. 223-234.

Kara, Seyfullah, “Hz. Peygamber Döneminde Gençliğin Eğitimine Tarihsel Bir Yaklaşım”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi _ [www.dinbilimleri.com]*, 2002, cilt: II, sayı: 1, s. 65-73.

Karabacak, Mustafa, "Şiddet Söylemlerine Karşı Hz. Peygamber'de Merhamet ve Hoşgörü Eğitimi", *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, sayı: 8, s. 141-158.

Korukcu, Âdem, "Peygamberimizin Eğitim Uygulamalarında Görselleştirme", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2006, cilt: I, sayı: 1, s. 189-202.

Korukcu, Âdem, "Peygamberimizin Sünnetinde Değer Eğitimi Örnekleri", *Değerler Bilançosu: Dil, Din, Eğitim, Edebiyat, İktisat, İletişim, Kamu*, 2016, s. 217-234.

Martı, Huriye, "Değer ve Hak Bağlamında Hz. Peygamber'in Sünnetinde Kadın Eğitimi", *Aile ve Eğitim-Tartışmalı İlmi Toplantı*-, 2010, s. 83-91.

Öcal, Mustafa, "Bir Hadis-i Şerifin Işığında Çocuk Terbiyesi ve Peygamberimizin Eğitim Metodu", *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet Dergisi]*, 1989, cilt: XXV, sayı: 4, Özel Sayı, s. 177-182.

Öcal, Mustafa, "Hz. Peygamber (s.a.v)'in Çocuk Eğitimindeki Metodu", *Hz. Muhammed ve Gençlik [Kutlu Doğum Haftası: 1992]*, 1995, s. 73-78.

Önder, Mustafa, "'Hepiniz Yöneticisiniz' Hadisi Bağlamında Hz. Peygamber'in Sorumluluk Eğitimi", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* -, 2009, cilt: XIII, sayı: 40, s. 407-426.

Özdemir, Saadettin, "Din Eğitiminde Soru-cevap Metoduyla Öğretimde Hz. Peygamber Örneği", *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu: Tebliğler*, 2002, s. 397.

Parladır, Selâhattin, "Hz. Peygamber Devrindeki Eğitim Anlayışı ve İşleyişi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1983, sayı: 1, s. 259-284.

Sağlam, İsmail, "Hz. Peygamberin Çocuk Eğitiminde Öne Çıkardığı Hususlar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, cilt: XI, sayı: 2, s. 167-190.

Sancaklı, Saffet, “Hz. Peygamber'in Çocuklarla Olan İlişkisinde Eğitim- Öğretim Açısından Ön Plana Çıkan Hususlar”, *Diyanet İlmi Dergi*, 2007, cilt: XLIII, sayı: 1, s. 7-30.

Sarıkçıoğlu, Ekrem, “Peygamberlerde Eğitim”, *II. Kutlu Doğum Sempozyumu: Teblilğler, 20 Nisan 1999 [Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]*, 2000, s. 17-28.

Yıldırım, Muhammed Emin, “Hz. Peygamber’in (sas) Eğitim Metotlarından ‘Tâlim’ Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme”, *Siyer Araştırmaları Dergisi*, 2017, sayı: 1, s. 147-165.

Yıldız, İlhan, “Hz. Peygamber’in Mekke Dönemi Yaygın Eğitim Çalışmaları -Din Eğitimi Açısından Bir Temellendirme Denemesi-”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 1995-1998, cilt: II, sayı: 2, s. 301-335.

Yılmaz, Hüseyin, “Hz. Peygamber ve Eğitim”, *Çeşitli Yönleriyle Hz. Muhammed*, 2017, s. 13-32.

Yılmaz, Hüseyin, “Hz. Peygamber’in Eğitiminde Bir İlke Olarak Hoşgörü”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, cilt: VIII, sayı: 1, s. 109-132.

Yılmaz, Yasin, “Hz. Peygamber Dönemi Eğitimine Genel Bir Bakış”, *Dinî Araştırmalar*, 2012, cilt: XIV, sayı: 40, s. 203-221.

BÜYÜK EĞİTİMCİ AHMET YESEVÎ'NİN (Ö. 562/1166) HOCASI ARSLAN BABA'NIN DİNÎ KİMLİĞİYLE ALÂKALI RİVAYETLER ÜZERİNE

ON THE STORİES RELATED TO THE RELİGİOUS IDENTİTY OF ARSLAN BABA, THE GRAND MASTER OF AHMET YESEVİ (D. 562/1166

Prof. Dr. Bekir TATLI[♣]

Özet: Sahabe, son Peygamber Hz. Muhammed (s.a.) ile muasır olan ve ona inanıp kendisine yardımcı olan insanlar için kullanılan genel bir isimdir. Terim olarak ifade edecek olursak sahâbî, Rasûlullah'ın peygamberliğine inanmış, bu imanla yaşamış ve en sonunda da Müslüman olarak ölmüş kişilere denir. Bir kişinin sahâbî sayılması için Hz. Peygamber'le birlikte ne kadar vakit geçirmesi gerektiği konusunda hadisçiler ve usul âlimleri arasında görüş birliği olmasa da, sahabe asrının ne zaman sonra erdiği hususunda neredeyse ittifak vardır. Buna göre hicrî birinci yüzyılın sonları ve ikinci yüzyılın ilk yılları, en son sahabîlerin dünyadan ayrıldığı yıllar olarak bilinmektedir. Hatta Mekke, Medine, Kûfe, Basra, Şam gibi şehirlerde en son vefat eden sahâbîlerin isimleri bile kayıtlara geçmiştir. Bütün sahabe arasında ise Ebû't-Tufeyl Âmir b. Vâsile el-Leysî'nin (ö. 110/728-729) en son vefat eden kişi olduğu kabul edilmiştir. Ne var ki, sonraki asırlarda sahâbî olduğu iddia edilen kimseler de gelebilmiştir. Reten el-Hindî (ö. 632/1234) bunlardan biridir. Hoca Ahmet Yesevî'nin (ö. 562/1166) hocası olarak bilinen Arslan Baba'nın da Yesevî menkıbelerine göre sahabeden olduğu konusunda bir kanaat ortaya atılmıştır. Bildirimizde bu iddianın gerçeği yansıtmadığı konusundaki görüşlerimizi bilim çevreleriyle paylaşmak istedik.

Anahtar kelimeler: Sahabe, sahâbî, Reten el-Hindî, Arslan Baba, Ahmet Yesevî

Abstract: "Sahaba" is a generic name used for people who have been contended with the last Prophet Muhammad and who believe him and help him. If we say as a term, "sahâbi" is a person who believed in the prophethood of Muhammad, and lived with this faith, and eventually died as a Muslim. Although there is no consensus among muhaddithun and methodologist scholars about how much time a person must spend with the Prophet for companionship, however, there is almost consensus about when the companionship era is over. According to this, the end of the first hijri century and the first years of the second hijri century are known as the years when the last companions left the world. Even the names of the most recent deceased companions in cities such as Mecca, Medina, Kufa, Basra, and Damascus have already been recorded. Among all companions, it is accepted that Abu't-Tufayl Âmir bin Wâthila al-Laythy (d. 110/728-729) is the last deceased person among sahaba. However, in the following centuries those who were claimed to be companions could also come. Ratan al-Hindi (d. 632/1234) is one of them. According to the Yasawi tales, there

♣ Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: tatlibekir37@gmail.com

is also an opinion that "Arslan Baba" who is known as the teacher of Hodja Ahmet Yasawi (d. 562/1166), was a Companion of Prophet Muhammad. We would like to share our views with scholars on the issue that this claim does not reflect the truth.

Keywords: Sahaba (Companions of Prophet Muhammad), Ratan al-Hindi, Arslan Baba, Hodja Ahmet Yasawi

Giriş

Bu makalemizde kaynaklarda Hoca Ahmet Yesevî'nin (ö. 562/1166) ilk hocası, şeyhi, aynı zamanda akrabası[13] olduğu belirtilen Arslan Baba/Arslan Bâb[14] hakkında öne sürülen "sahâbîlik" iddiasının doğru olup olmadığını araştıracak ve bu konuda ortaya konulan delilleri bilimsel bir tenkit süzgecinden geçirerek ulaştığımız kanaatleri okuyucularla paylaşacağız. Bunu yapabilmek için öncelikle konuyla ilgili ortaya konulan verileri göz önüne sermek faydalı olacaktır. Bu maksatla özellikle Ahmet Yesevî hakkında yazılan makale ve kitaplardaki Arslan Baba/Bâb ile ilgili kısımlar bizim ilgi alanımız dâhilinde olacak; bu safhada Ahmet Yesevî'nin hayatı ve hocaları hakkında bilgi verme cihetine gidilmeyecektir. Yine Arslan Baba'nın da sadece sahâbî olduğunu iddia eden metinler üzerinde durulacak, onun başka yönleri hakkında gerekmedikçe bilgi verilmeyecektir. Konunun daha derli toplu ele alınması için Arslan Baba'nın sahabeden olduğu hakkında yazılıp çizilenleri ve değerlendirmelerimizi bir arada yapacağız. İmla ile ilgili bir hususu da hatırlatmakta fayda var ki, biz yazımda "Arslan Baba" ve "Ahmet Yesevî" ifadelerini tercih etmekle birlikte alıntı yaptığımız metinlerdeki yazım tarzını (Arslan Bâb/Arslanbaba, Ahmed Yesevî, menkabe/menkıbe, Selman/Selmân, sahabe/sahâbî/sahabeler vdğ.) değiştirmeyeceğiz. Bu nedenle okuyucularımızın makale boyunca karşılaşılan imlâ farkları konusunda bu durumu dikkate almasını ve bizi anlayışla karşılamasını arzu ediyoruz.

Arslan Baba Hakkında Yazılanlar ve Değerlendirmesi

Arslan Baba'nın sahabeden olduğuna dair ilk iddialar bizzat Ahmet Yesevî'nin ifadelerinde yer almaktadır. Buna göre Hoca Ahmet Yesevî, Arslan Baba'yı peygamber sünnetine ittiba eden büyük bir sahâbî olarak vasıflandırmaktadır. Bu husus *Divân-ı Hikmet*'te[15] şöyle geçmektedir:

---

13 Bkz. Tosun, Necdet, "Yeseviyye", *DİA,* XLIII, ss. 487-490, İstanbul 2003, s. 487.

14 Fuad Köprülü'nün belirttiğine göre, Ahmet Yesevî'nin yaşadığı dönemde [hicrî altıncı milâdî on ikinci asır], "Türkler arasında ilahiler, şiirler okuyan, Allah rızası için halka birçok iyiliklerde bulunan, onlara cennet ve saadet yollarını gösteren dervişleri Türkler, eskiden dinî bir kutsiyet verdikleri ozanlara benzeterek hararetle kabul ediyorlar, dediklerine inanıyorlardı. Bu suretle eski ozanların yerini, ***ata*** veya ***bab*** unvanlı birtakım dervişler almıştı: Hazret-i Peygamber'in sahabilerinden olarak gösterilen **Arslan Bab** ile, menkabeye göre İslam dinini anlamak maksadıyla Türkistan'dan Ceziretu'l-Arab'a gelmiş ve Hazret-i Ebu Bekr'le görüşerek İslamiyet'i kabul eylemiş olan ozanlar piri meşhur **Korkut Ata**, **Çoban Ata**, işte bunlardan kalmış birer hatırayı yaşatıyordu." (Bkz. Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar,* Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Baskı, Ankara 1976, s. 19). Dolayısıyla burada geçen "Bâb" kelimesini de bu çerçevede bir nevi derviş anlamında düşünmek gerekmektedir.

15 Hoca Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, Editör: Mustafa Tatcı, Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi İnceleme - Araştırma Dizisi, Ankara 2016, s. 88. Ayrıca bkz. Hasan, Nadirhan, "Arslan Bâb ve Ahmed Yesevî", *Tasavvuf,* 24 (2009/2), ss. 1-10, s. 5.

ارسلان باب ني سورسنكيز پيغمبرغه اعتبار	*Arslan Babamı sorsanız, Peygamber'e saygılı,*
صحابه لار اولوغي خاص بنده‌ء كردكار	*Sahâbeler ulusu, Rabb'in seçkin kulu,*
ياتقان يري ناهموار بر كازه‌ء خوار زار	*Yattığı yeri perîşân, bir diken kulübesi;*
ارسلان بابام سوزلارين ايشيتينكيز تبرّك	*Arslan Baba'm sözlerini işitiniz teberrük.*

Yesevî şiirlerinde Arslan Baba ile ilgili olarak daha pek çok satır yer almaktadır. Bunlardan bir kısmını burada vermek istiyoruz:

چهارشنبه كون ايشيتيب ناگاه حضرت باردىلار	*Çarşamba günü işitip ansızın Hazret vardılar;*
ارسلان باب ني اوي غه اولكون مهمان بولديلار	*Arslan Bâb'ın evine o gün misâfir oldular,*
ياتكان يري ناهموار كوروب حيران قالديلار	*Yattığı yeri perîşân görüp hayrân kaldılar;*
ارسلان بابام سوزلارين ايشيتينكيز تبرّك	*Arslan Baba'm sözlerini işitiniz teberrük.*
اول محمد مصطفي توروب دعا قيلديلار	*O Muhammed Mustafâ durup duâ eylediler,*
ملائك لار آمين ديب ايلكين آچيب توردىلار	*Melekler âmîn deyip elini açarak durdular,*
شونداغ امت بيردينك ديب حق شكريني قيلديلار	*"Şöyle ümmet verdin" deyip Hakk şükrünü eylediler,*
ارسلان بابام سوزلارين ايشيتينكيز تبرّك	*Arslan Baba'm sözlerini işitiniz teberrük.*
صحابه لار ايديلار ارسلان بابا دور آتينكيز	*Sahâbeler dediler: Arslan Baba'dır adınız,*
عرب لارني اولوغي پاكيزه دور ذاتينكيز	*Arapların ulusu, tertemizdir zâtınız,*
تربيت تن فرض ديدي فرچه ساليب ياتينكيز	*Ten terbiyesi farz dedi, ferece salıp yattınız;*
ارسلان بابام سوزلارين ايشيتينكيز تبرّك	*Arslan Babam sözlerini işitiniz teberrük.*
يېتي ياشده ارسلان باب تركستانغه كيلديلار	*Yedi yaşta Arslan Baba Türkistan'a geldiler,*
باشم قويوب يېغلاديم حاليم كوروب كولديلار	*Başımı koyup ağladım, hâlimi görüp güldüler,*
مينك بير ذكرين اوركاتيب مهربانليغ قيلديلار	*Binbir zikrini öğretip merhâmet eylediler;*
ارسلان بابام سوزلارين ايشيتينكيز تبرّك	*Arslan Baba'm sözlerini işitiniz teberrük.*
كلام قيلديم خرمادين مينكا وحشت قيلديلار	*Söz eyledim hurmadan bana hiddetlendiler,*
اي بي ادب كودك ديب عصا آليب سورديلار	*"Ey edepsiz çocuk" deyip asâ alıp kovdular,*
وحشتي دين قورقماديم مينكا باقيب توردىلار	*Hiddetinden korkmadım, bana bakıp durdular,*
ارسلان بابام سوزلارين ايشيتينكيز تبرّك	*Arslan Baba'm sözlerini işitiniz teberrük.*
آغزينك آچكيل اي كودك امانتينك براين	*Ağzını aç ey çocuk, emânetini vereyim;*
مزاسيني يوتماديم آچ آغزينكه سالاين	*Özünü yutmadım, aç ağzına koyayım,*
حق رسول ني بويروغين امت بولسام قيلاين	*Hak Rasûlün buyruğunu ümmet olsam, işleyeyim"*
ارسلان بابام سوزلارين ايشيتينكيز تبرّك	*Arslan Baba'm sözlerini işitiniz teberrük.*

اغزيم آچتيم سالديلار خرما ايسي قيلدي مست	*Ağzımı açtım, koydular, hurma kokusu eyledi mest;*
ايكي عالمدين كيچيب والله بولدوم حق پرست	*İki dünyadan geçip vallah oldum Hakk-perest;*
خواجه ملا ييغيلدي آليب يوردي دست بدست	*Şeyh-molla toplandı, alıp yürüdüler el-ele*
ارسلان بابام سوزلارين ايشيتينكيز تبرّك	*Arslan Baba'm sözlerini işitiniz teberrük.*
بابام ايدي اي بلام تكليف قيلمادينك مينكا	*Babam dedi: Ey oğlum, zorluk vermedin bana,*
بي‌ش يوز ييلدور كاميمده سقلاب ايرديم من سينكا	*Beş yüz yıldır damakta saklar idim ben sana",*
مزاسيني سيز اليب تلقين بيردينكيز مينكا	*"Özünü siz alıp kabuğunu verdiniz bana;*
ارسلان بابام سوزلارين ايشيتينكيز تبرّك	*Arslan Baba'm sözlerini işitiniz teberrük.*
بابام ايدي اي بلام قاشيمده تور اولاين	*Babam dedi: "Ey yavrum, karşımda dur, öleyim;*
جنازيم ني اوقوب كوم جان تصدق قيلاين	*Namâzını kılıp göm, cânı tasadduk eyleyeyim,*
مدد قيلسه مصطفي عليين غه كراين	*Yardım eylese Mustafâ, İlliyyin Cennetine gireyim",*
ارسلان بابام سوزلارين ايشيتينكيز تبرّك	*Arslan Baba'm sözlerini işitiniz teberrük.*
ييغلاب ايديم اي بابا ياش كودك مين بيلماسمي‌ن	*Ağlayarak dedim: Ey Baba, genç çocuğum bilemem*
كورونكيزني قزلارمين كوتاريب سالالماس مين	*Kabrinizi kazsalar ben götürüp koyamam*
حق مصطفي سنتين كودك مين بيلماس مين	*Hakk Mustafâ sünnetini, çocuğum, bilemem;*
ارسلان بابام سوزلارين ايشيتينكيز تبرّك	*Arslan Baba'm sözlerini işitiniz teberrük.*
بابام ايدي اي بلام ملايك لار يغيلكاي	*Babam dedi: Ey yavrum, melekler toplanacak,*
جبرائيل امام بولوب اوزكالار تابع بولغاي	*Cebrâil imâm olup, diğerleri tâbi olacak;*
ميكائيل و اسرافيل كوتاريب كوركا قويغاي	*Mikâil ve İsrâfil kaldırıp kabre koyacak;*
ارسلان بابام سوزلارين ايشيتينكيز تبرّك	*Arslan Baba'm sözlerini işitiniz teberrük.*
قابض كيليب آرسلان بابام جانين آلدى	*Azrâil gelip Arslan Babamın Cânını aldı,*
حورلار كيليب حرير توندين كفن قيلدى	*Hûriler gelip ipek kumaştan kefen eyledi,*
ييتمش منك فرشته لار يغيليب كيلدى	*Yetmiş bin melekler toplanıp geldi.*
اول سببدين آلتميش اوچده كيرديم يركا	*O nedenle altmış üçte girdim yere.*
جنازه سين اوقوب ييردن كوتارديلار	*Namâzını kılıp yerden kaldırdılar*
بير فرصتده اوچماخ ايچره ييتكوردىلار	*Bir anda cennet içine ulaştırdılar,*
روحين آلوب عليين كا كيركوزديلار	*Rûhunu alıp "İlliyyîn" cennetine girdirdiler*
اول سببدين آلتميش اوچده كيرديم يركا	*O nedenle altmış üçte girdim yere.*

www.teskongre.org

الله الله یر آستیده وطن قیلدی	*Allah, Allah yer altında vatan eyledi*
منکر نکیر من ربّک دیب سوروغ سوردی	*Münker-Nekir "Rabbin kim?" deyip soru sordu;*
آرسلان بابام اسلامی دین بیان قیلدی	*Arslan Baba'm İslâm'ından beyân eyledi*
اول سببدین آلتمیش اوچده کیردیم یرکا	*O nedenle altmış üçte girdim yere.*

Bu satırlarda açıkça gördüğümüz gibi Ahmet Yesevî tarafından Arslan Baba;

- Hz. Peygamber'in onun evine girdiği, yattığı yeri perişan görünce durup dua ettiği, bu duaya meleklerin âmin deyip böyle bir ümmet verdiği (ümmetinden böyle birini yarattığı) için Allah'a şükrettiği;

- Sahabenin Arslan babanın ismini söyleyip onu Arapların ulusu, zatı tertemiz biri olarak tanıttığı;

- Ahmet Yesevî 7 yaşındayken Arslan Baba'nın Türkistan'a geldiği; onun Arslan Baba'nın (omzuna/dizlerine?) başını koyup ağladığı; onun bu halini Arslan Baba'nın görüp güldüğü; kendisine bin bir zikir öğretip merhamet eylediği;

- Ahmet Yesevî hurmadan söz açınca Arslan Baba'nın ona hiddetlendiği, *"Ey edepsiz çocuk!"* deyip eline asâ alıp kovduğu; ama Ahmet Yesevî'nin ondan korkmadığı, onun da ona bakıp durduğu;

- Daha sonra Arslan Baba'nın: *"Ağzını aç ey çocuk, emanetini vereyim! Özünü yutmadım, aç ağzını koyayım, Hak Rasûl'ün buyruğunu yerine getireyim!"* dediği;

- Bunun üzerine Ahmet Yesevî'nin ağzını açtığı, onun hurmayı koyduğu, Yesevî'nin hurmanın kokusundan mest olup iki âlemden geçtiği ve Hakperest olduğu;

- Arslan Baba'nın: *"Ey oğlum! Bana zorluk vermedin; beş yüz yıldır damağımda senin için saklıyordum!"* dediği; onun da, *"Özünü siz alıp kabuğunu bana verdiniz!"* diye karşılık verdiği;

- Bir süre sonra Arslan Baba'nın Yesevî'ye öleceğini söyleyip, cenaze namazını kılmasını ve gömmesini istediği, Mustafa (s.a.) meded eylerse İlliyyîn cennetine girmeyi arzu ettiğini söylediği; onun ise kendisinin genç ve bilgisiz olduğunu belirttiği, bu işlerin üstesinden gelemeyeceğini ifade ettiği;

- Arslan Baba'nın, cenazesinde meleklerin toplanacağını; Cebrail'in imam, diğerlerinin ise tâbi olacağını; Mikail ve İsrafil'in onu kaldırıp kabre koyacağını söylediği;

- En sonunda da Azrail'in gelip Arslan Baba'nın canını aldığı, hurilerin ipek kumaştan kefen biçtiği; yetmiş bin meleğin toplanıp geldiği, namazını kıldığı yerden kaldırdığı, bir anda uçmağa (أوچماخ) yani cennete ulaştırdığı, ruhunu İlliyyîn'e girdirdiği; kabre konulunca

Münker ve Nekir'in "Rabbin kim?" diye soru sorduğu; Arslan Baba'nın da İslâm'ından haber verdiği" büyük bir sahâbî olarak resmedilmiştir.[16]

Arslan Baba hakkındaki bu vasıflara baktığımızda onunla Hz. Peygamber arasında mülakat anlamında çok net bir ilişki kurulduğu ve sahâbîliği konusunda asla şüphe duyulmadığı anlaşılmaktadır.

Burada geçen "hurma emaneti" konusunda Ahmet Yesevî'nin kendi ifadelerinde bir ayrıntı bulunmasa da, bunun yaygın bir menkıbede anlatılan olaya işaret ettiğini ve bu menkıbenin çeşitli kaynaklarda değişik şekillerde aktarıldığını söyleyebiliriz. Aralarında bir mukayese yapmaya imkân vermesi ve birinde olan ayrıntının diğerinde bulunmadığının daha net görülebilmesi için bu menkıbenin farklı anlatımlarından birkaçını örnek olarak zikretmek istiyoruz.

Fuad Köprülü bu menkıbe konusunda şunları kaydetmiştir:
"Daha küçüklüğünden beri Hızır Aleyhi's-selam'ın delaletine mazhar olan Ahmed, yedi yaşında babasından yetim kalınca, diğer manevi bir babadan terbiye gördü. Hazret-i Peygamber'in manevi işaretiyle **ashaptan Şeyh Baba Arslan**, Sayram'a gelerek onu irşad etti. Arslan Baba, menkabeye göre **ashabın ileri gelenlerindendi.** Meşhur bir rivayete göre, dört yüz sene ve diğer bir rivayete göre de, yedi yüz sene yaşamıştı. Onun Türkistan'a gelerek Hoca Ahmed'i irşada me'mur olması, bir manevi işarete dayanıyordu: Hazret-i Peygamber'in gazalarından birinde, Ashab-ı Kiram nasılsa aç kalarak onun huzuruna geldiler; biraz yiyecek istirham ettiler. Hazret-i Peygamber'in duası üzerine Cibril-i Emin, Cennetten bir tabak hurma getirdi; fakat o hurmalardan bir danesi yere düştü. Hazret-i Cibril dedi ki: *"Bu hurma sizin ümmetinizden Ahmed Yesevi adlı birinin kısmetidir."* Her emanetin sahibine verilmesi tabii olduğu için, Hazret-i Peygamber, ashabına, içlerinden birinin bu vazifeyi üzerine almasını teklif etti. Ashaptan hiçbiri cevap vermedi; yalnız Baba Arslan inayet-i risalet-penahi ile bu vazifeyi üzerine alabileceğini söyledi. Bunun üzerine Hazret-i Peygamber, o hurma danesini eliyle Arslan Baba'nın ağzına attı ve mübarek tükrüklerinden de ihsan etti. Hemen hurma üzerinde bir perde zahir oldu ve Hazret-i Peygamber, Arslan Baba'ya, Sultan Ahmed Yesevi'yi nasıl bulacağını ta'rif ve ta'lim ederek, onun terbiyesi ile meşgul olmasını emretti. Bunun üzerine Arslan Baba Sayram'a - yahut Yesi'ye - geldi ve üzerine aldığı vazifeyi yerine getirdikten sonra, ertesi yıl vefat eyledi: *Dîvan-ı Hikmet*'te "Kâbizu'l-ervah'ın onun canını aldığı, hurilerin ipek dondan kefen biçtikleri, yetmiş bin meleğin ağlaya ağlaya gelip onu Cennet'e götürdükleri" yazılıdır."[17]

Yine Köprülü'nün ifadelerine göre, "Baba Arslan işâret-i pür-beşâret-i Hazret-i Risâlet *sallâl'lâhu aleyhi ve sellem* ile Hâce'nin terbiyetine meşgul olmuşlar ve Hâce'ye anların mülâzemet ve hizmetlerinde küllî terakkiyât-ı 'aliyye müyesser olmuştur."[18] Bu ifadeler de Köprülü'ye göre Arslan Baba'nın sahabeden biri olduğu ve Hz. Peygamber'in işaretiyle Ahmet Yesevî'nin terbiyesiyle görevlendirildiği konusunda çok açık bir delil teşkil eder.

---

16 Bkz. Hoca Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, s. 50-51, 88-91. Ayrıca bkz. Sertkaya, Osman Fikri, "Nehcü'l-Ferâdis'te ve Ahmed-i Yesevî Hikmetlerinde Selman-ı Fârisî (=Arslan Baba) Menkıbeleri", *İlmî Araştırmalar 3,* İstanbul 1996, ss. 101-112, s. 107-111.

17 Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar,* s. 27-29.

18 Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar,* s. 28, dipnot.

Köprülü, Seyyid Hasan Hâce Nakibü'l-eşraf Buhari'den naklen "Bu hikâye kitaplarda uzun uzadıya yazılıdır ve sözlerine inanılır kimseler tarafından zikredilir" dedikten sonra şu değerlendirmede bulunmuştur:

"Hakikaten gerek *Reşahat* tercemesinde gerek başka menakıb-ı evliya kitaplarında -mesela Kemalü'd-Din'in *Tibyan-ı Vesail*'i ve *Hazinetü'l-Asfiya* gibi- Arslan Baba'nın Peygamber'in emri ile bu irşad vazifesini ifa ettiği anlatılır… Esasen *Divan-ı Hikmet*'de Arslan Baha'nın **"Sahabeler ulusu hâss-ı bende-i Kird-gâr"** olduğu bildiriliyor (s. 173). Yesevîler arasında bu menkabe asırlarca devam edip durmuştur. Şems adlı bir Yesevî şairi Arslan Baba hakkında yazmış olduğu bir manzumede bu menkabeyi anlatıyor: Hazret-i Peygamber bir gün Arslan Baba'yı çağırarak ona bir hurma verdi ve dedi ki "Benden sonra Ahmed adlı bir çocuk dünyaya gelecek; o, ümmetimin zübdesidir, onu gör ve bu hurmayı ona ver. Hazret-i Peygamber'in duası berekâtiyle Arslan Baba uzun zaman yaşadı. Muttasıl, emanetin sahibini araştırıp duruyordu. Nihayet, o tarihten dört yüz yıl sonra Türkistan'a geldi, âdeti üzre her tarafa haberler yolladı ve nihayet onu Yesi'de mektebe giderken buldu. Arslan Baba, çocuğa selam verdi, çocuk selamı iade ettikten sonra, "Ey Baba, emanetiniz hani?" diye sordu. Arslan Baba bu beklemediği sualden şaşırdı, "Ey veli, sen bunu nereden biliyorsun?" dedi. Çocuk "Allah bana bildirdi!" cevabını verdi. Sonra adını sordu, Ahmed olduğunu anladı ve emaneti sahibine teslim etti."[19]

Diğer bir anlatıma göre;

"**Arslan Baba ashâbın önde gelenlerinden idi.** Hz. Peygamber'in gazâlarından birinde ashâb-ı kirâm aç kalarak peygamberin huzuruna geldiler ve biraz yiyecek istirham ettiler. Hz. Peygamber'in duası üzerine Cebrail (a.s) cennetten bir tabak hurma getirdi. Fakat o hurmalardan bir tanesi yere düştü. Cebrail (a.s.) dedi ki: *"Bu hurma sizin ümmetinizden Ahmed Yesevî adlı birinin kısmetidir."* Her emanetin sâhibine verilmesi tabii olduğu için Hz. Peygamber, ashâbından birini bu iş ile vazifelendirmek istedi. Neticede hurmayı Arslan Bâb'ın ağzına attı ve çok sonraları yaşayacak olan Ahmed Yesevî'nin terbiyesi ile meşgul olmasını söyledi. Dört yüz küsür yıl yaşayan Arslan Bâb, Sayram'a yahut Yesi'ye geldi ve vazifesini yerine getirdi."[20]

Nadirhan Hasan'ın aktardığına göre;

"Mevlana Safiyyüddin Koylakî, *Nesebname* (XII. yy.) isimli risalesinde Arslan Bab'la genç Ahmed'in ilk görüşmelerini tafsilatlı bir şekilde tasvir etmiştir. Orada hikâye edildiğine göre, Hz. Muhammed, Ahmed Yesevî'ye ulaştırmak üzere Arslan Bab'a bir hırkayla bir hurma verir ve *"Dördüncü halifem ve amcamın oğlu Ali'nin çocuğu, İmam Muhammed Hanefi zürriyetinden Hoca Ahmed, Sayram şehrinde dünyaya gelecek. Onun babası Şeyh İbrahim ve annesi Tağay Bibiçe, lakabı Karasaç Ana'dır."* diye tarif eder. Emanet hurmayı alan Arslan Bab, Çehartirek velayetinde kırk yıl zahitlik yapar. Bundan sonra Sayram'a gelir ve Hoca Ahmed'in babası İbrahim Şeyh'i bulur. Onu ve ailesini yakinen tanımaya çalışır. Hz. Peygamber'in tarif ettiği kişinin o olduğuna kanaat getirince, genç Ahmet'i araştırır. İbrahim Şeyh, Arslan Bab'ı sınamak için Ahmet'in yerine kardeşi Sadreddin Şeyh'i getirir. Arslan Bab: "Bu çocuk melekût ve din yolu başçısı olacaktır, ama biz başka oğlanı arıyoruz ki, o oğlan millet ve din sahibi olup, bu iki çocuk arasında arş ile ferş (yer ile gök) arasındaki mesafe kadar fark vardır." der. O vakit İbrahim Şeyh: "Bir deli-divane oğlan var, lakin o sizin

[19] Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar,* s. 28-29, dipnot.

[20] Tatçı, Mustafa, *Dîvân-ı Hikmet*, Giriş bölümü, "Menkıbeleri", s. 20.

övgünüze asla layık değildir... O kâh mahzun kâh hurrem, sureti insan; ama hâli ve kâli acib ve gariptir." der. Arslan Bab, Şeyhin bu sözlerini duyunca, derhal Ahmet'in yanına gider ve emanet hırkayı teslim eder. Çocuk Ahmet: "Cismimin manasını bildiren zahirî zenginliği verdiniz. Lakin kalbimin mahiyetini teşkil eden saf hazineyi vermediniz? Onun için ben kâh çamurdayım kâh suda, kâh gam içindeyim kâh hurrem (neşeli)." der. Bunu işiten Arslan Bab emanet hurmayı da teslim eder ve Ahmet için dua eder."[21]

Bu anlatımda da Hz. Peygamber'e atfedilen: *"Dördüncü halifem ve amcamın oğlu Ali'nin çocuğu, İmam Muhammed Hanefî zürriyetinden Hoca Ahmed, Sayram şehrinde dünyaya gelecek. Onun babası Şeyh İbrahim ve annesi Tağay Bibiçe, lakabı Karasaç Ana'dır."* şeklindeki sözlerin son derece sorunlu olduğunu ve bunun Rasûlullah'a (s.a.) isnâdının mümkün olmadığını söylemek gerekir. Onun kendisinden sonraki dördüncü halifeyi ve onun çocuğunu haber verdiğinin iddia edilme garabeti bir tarafa, dört-beş asır sonra dünyaya gelecek bir şahıs hakkında da adeta şeceresine varacak kadar tarifte bulunması aklen ve naklen kabulü imkânsız bir durumdur. Bunun dışında da metinde, Ahmet Yesevî için "millet ve din sahibi" gibi peygamberlere özgü vasıfların sıralanması gibi metnin güvenilirliğini zedeleyen başka hususlar da vardır ki bütün bunlar söz konusu anlatımın sonradan ortaya çıktığının birer örneği/kanıtı kabul edilebilir.

Hamid Algar ise, doğum ve ölüm tarihlerinin bilinmediğini ve bazı kaynakların ismini "Baba Arslan", "Arslan Baba" veya "Arap Arslan Baba" şeklinde kaydettiğini söylediği Arslan Baba ve hurma emaneti hakkındaki mezkûr menkıbeyi şu anlatımla vermektedir:
"Yesevî menkıbelerine göre siyah ırktan olan **Arslan Baba ashabın büyüklerinden** olup dört yüz veya yedi yüz yıl yaşamıştır. İki ayrı rivayete göre, sahâbîler bir gazâ sırasında veya Arslan Baba'nın evindeki bir toplantıda acıkırlar. Bu arada Hz. Peygamber'in duasıyla Cibrîl cennetten bir tabak hurma getirir. Hurmalardan biri yere düşünce Cibrîl o hurmanın ileride doğacak Ahmed Yesevî'nin kısmeti olduğunu söyler. O zaman Hz. Peygamber ashabına, *"Bu hurmayı Yesevî'ye kim ulaştıracak?"* diye sorar. Göreve Arslan Baba talip olur ve Hz. Peygamber hurmayı onun ağzına koyar. Arslan Baba nice yüzyıl sonra Türkistan'ın Sayram şehrinde henüz yetim kalan yedi yaşındaki Ahmed Yesevî'yi bulup emaneti ona teslim eder. Bazı rivayetlere göre Hz. Peygamber'in verdiği bir hırkayı da ona giydirir. Ayrıca Yesevî'ye "binbir zikir" telkin eder ve biraz sonra öleceğini bildirerek cenaze namazını kıldırmasını emreder. Hûriler Yesevî'ye yardımcı olmak için gelip Arslan Baba'ya ipekten kefen biçerler ve onu cennete götürürler. Ahmed Yesevî de Arslan Baba'nın son işaretine uyarak Buhara'ya gidip Şeyh Yûsuf-ı Hemedânî'nin yanında sülûküne devam eder."[22]

Algar bunun peşinden şu yorumda bulunmuştur:
"Bu bilgiler tamamen efsanevî olmakla birlikte Arslan Baba'nın gerçekten yaşamış tarihî bir şahsiyet olması da mümkündür. Fuad Köprülü, Arslan Baba'nın Ahmed Yesevî'nin babası Şeyh İbrâhim'in kardeşi olabileceğini söyler. Ahmed Yesevî'nin başhalifesi Mansûr Ata'nın Arslan Baba'nın oğlu olduğu konusunda ise bütün kaynaklar birleşmektedir. Onun Yesevî'den başka bir de Sûfî Muhammed Dânişmend adlı birini yetiştirdiği kaydedilmektedir. *Müzekkir-i Ahbâb* müellifi Hasan-ı Nisârî ile Nakşibendiyye ve Yeseviyye tarikatları hakkında birkaç değerli eser yazan Hâzinî de kendilerinin Arslan Baba'nın soyundan olduklarını ileri sürmüşlerdir." [23]

---

21 Hasan, "Arslan Bâb ve Ahmed Yesevî", s. 6.
22 Algar, Hamid, "Arslan Baba", *DİA,* III, 400.
23 Algar, "Arslan Baba", s. 400.

Kemal Eraslan'ın anlatımına baktığımızda ise şunları görüyoruz:
"Menkıbelere göre yedi yaşında Hızır'ın delâletine nâil olan Ahmed Yesevî Yesi'de Arslan Baba'ya intisap ederek ondan feyiz almaya başlar. Yine menkıbeye göre, **ashaptan olan Arslan Baba'nın** Yesi'ye gelerek Ahmed Yesevî'yi bulması ve Hz. Peygamber'in kendisine teslim ettiği emaneti vermesi, terbiyesi ile meşgul olup onu irşad etmesi, Hz. Peygamber'in manevî bir işaretine dayanmaktadır. Arslan Baba'nın terbiye ve irşadı ile Ahmed Yesevî kısa zamanda mertebeler aşar, şöhreti etrafa yayılmaya başlar. Fakat aynı yıl veya ertesi yıl içinde Arslan Baba vefat eder. Ahmed Yesevî, Arslan Baba'nın vefatından bir müddet sonra zamanın önemli İslâm merkezlerinden biri olan Buhara'ya gider."[24]

Sözü edilen menkıbe diğer bir araştırmacı tarafından şöyle kaydedilip yorumlanır:
"Yine başka bir menkıbeye göre gazvelerin birinde aç kalan Ashâb Hazret-i Muhammed'in huzuruna gelerek yiyecek ricasında bulunurlar. Hazret-i Muhammed'in duası üzerine Cebrail cennetten bir tabak hurma getirir. Ashab tabaktan hurma alırken bir hurma yere düşer. Bunun üzerine Cebrail "Bu hurma ümmetinizden Ahmed isimli birisinin kısmetidir" der. Hazret-i Muhammed bu hurmayı içlerinden birisinin sahibine teslim etmesi teklifinde bulunur. Ashâbdan hiçbir kimse cevap vermez. Arslan Baba Allah'ın inayeti ve Hazret-i Peygamber'in delaleti ile bu vazifeyi yerine getireceğini bildirir. Hazret-i Peygamber mübarek elleri ile hurmayı Arslan Baba'nın damağına yerleştirip Ahmed'i nasıl ve nerede bulacağını anlatır ve terbiyesiyle meşgul olmasını buyurur. Arslan Baba bu işaret ile Yesi'ye gelir. Ahmed'i arar, onu mahalle çocukları ile oyun oynarken bulur. Arslan Baba henüz hurmadan bahs etmeden çocuk emaneti teslim etmesini söyler. Arslan Baba beş yüz yıl damağında sakladığı ve tazeliğini muhafaza eden hurmayı ağzından çıkararak sahibine teslim eder. Arslan Baba'nın terbiye ve irşadı ile Ahmed kısa zamanda mertebeler aşar, şöhreti etrafa yayılmaya başlar. Bir yıl sonra veya aynı yıl içinde Arslan Baba vefat ederek bu âlemden göçer."[25]

Aynı araştırmacı da buradan hareketle bu menkıbede adı geçen Arslan Baba'nın sahabenin ulularından, dünya rahatına ve nimetlerine değer vermeyen, bir diken kulübesinde ömür geçiren, Hazret-i Peygamberin takdirine mazhar olan bir kişi olduğunu sarih olarak ifade etmektedir.[26]

"Mezkûr rivayette yer alan Hz. Peygamber'in genç Ahmet'e hurma ile beraber hırka da vermesine dair bilgi şimdilik sadece Hâkim Ata'nın yukarıda zikredilen şiirinde ve söz konusu *Nesebname*'de mevcuttur." diyen Nadirhan Hasan'ın ifadesine göre, Arslan Bab'ın simasını eserlerde manzum olarak tarif etme geleneği sadece Ahmed Yesevî ve Hâkim Ata hikmetlerinde değil, Yesevî hikmet mektebinin diğer şairlerinin eserlerinde de görülmektedir. Mesela, *Divan-ı Hikmet* nüshalarındaki birçok tasavvufî şiirin müellifi olan Şems Âsî (Şemseddin Özgendî), Arslan Bab'ın tarif ve tavsifine özel bir destan yazmıştır:

'Hak Rasulning elçisi bablar babı Arslan Bab,

---

[24] Eraslan, Kemal, "Ahmed Yesevî", *DİA,* II, ss. 159-161, İstanbul 1996, s. 160.

[25] Sertkaya, "Nehcü'l-Ferâdis'te ve Ahmed-i Yesevî Hikmetlerinde Selmân-ı Fârisî (=Arslan Baba) Menkıbeleri", s. 106-107. Bu menkıbenin benzer bir anlatımı için bkz. Güzel, Abdurrahman, "Ahmed Yesevî'nin Hayatı", *Anadolu Aleviliğinin Dünü ve Bugünü,* Ed. Halil İbrahim Bulut, Sakarya Üniversitesi yayınları, Sakarya 2010, ss. 215-232, s. 219-220 (dipnot); Tekin, K. Hakan, "Ahmed Yesevî'nin Hocası Arslan Baba", *Vakıf ve Kültür Dergisi,* yıl: 2, cilt: 6, Aralık Sayısı, 1999, ss. 38-42, s. 38.

[26] Sertkaya, "Nehcü'l-Ferâdis'te ve Ahmed-i Yesevî Hikmetlerinde Selmân-ı Fârisî (=Arslan Baba) Menkıbeleri", s. 107.

Taliblarning yolçisi bablar babı Arslan Bab'

diye başlıyan bu manzumede Arslan Bab, Peygamberin sevgili dostu, mukaddes emanet olan hurmayı "hub saklab" (iyi saklayıp), "egasiga yetkazgan" (sahibine ulaştıran), "gazilarni reisi, sahabeler inisi, has bendeler munisi", "şeriatta doğru yol tutgen, tarikatni ham doğru nakl etgen, hakikat babida ise sâliklarge kılavuz", "ilme'l-yakinde dânâ, ayne'l-yakinda bînâ, hakka'l-yakinde gûyâ" olan bir zat olarak zikredilir. Aynı zamanda o "muhabbetning bazarı, marifatning gulzarı", "aşıklarning sırr-ı asrari"dir. Şair, bundan sonra Hz. Peygamber'in Arslan Bab'a, Hoca Ahmed'e ulaştırmak için hurma vermesini nakleder. Ona göre, dört yüz yıl geçtikten sonra Arslan Bab Yesi'ye gelir, genç Ahmed'e mekteb yolunda rastlar, ona emaneti verir ve kısa sürede ahirete rıhlet eder."[27]

Arslan Baba'nın Ahmed Yesevî'ye hurma getirmesi menkıbesi ile ilgili olarak XVI. yüzyıl müelliflerinden Hasan Hoca Nisârî'nin *Müzekkir-i Ahbâb* adlı eserinde, "Bu kıssa çoktandır tarihlerde yazıldı ve güvenilir kişilerin dilinden zikredile gelinmektedir." yorumunda bulunduğunu kaydeden modern bir araştırmada da, 'Bu vakada beyan edilen hurmanın genç Ahmed'e verilmesinin Arslan Bâb'ın Hoca Ahmed'e Hz. Peygamber'den miras kalan ilim ve marifeti, din ve tasavvuf hakikatlerini öğrettiğine dair sembolik ve mecazî bir işaret' olduğu söylenmek suretiyle yine dolaylı olarak Arslan Baba ile Hz. Peygamber arasındaki sahâbilik ilişkisine vurgu yapılmış olmaktadır.[28]

Araştırmacı Dosay Kenjetay ise hurmanın simgesel anlamı üzerinde durarak şu yorumda bulunmuştur:

"A. Müminov, Arslan Bab'ın XII. asırda Mübeyyidîler'in Otrar'daki manevi lideri olduğu görüşündedir. Üstadından Otrar Mübeyyidîlerinin kalıplaşmış doktrinini ve düzenini öğrenen Ahmet Yesevî, Yesi'ye kendi başına hizmet etmek, Mübeyyidîlerin söyleyişiyle "sufra tutmak" için gönderilmiştir. Mübeyyidîlerin "sufra tutmak" doktrini, "saadet getirici ilim" olarak da bilinmektedir. Müminov'a göre, Arslan Bab'ın Ahmet Yesevî'ye sunduğu "hurma", yukarıda söylediğimiz "Hikmet-i İlahiyye"yi, yani "saadet getirici ilmi" simgelemektedir."[29]

Bazı araştırmacılar ise Arslan Baba'nın meşhur sahâbî Selman-ı Farisî (ö. 36/656 [?]) olduğunu düşünmüş ve bunu Selman-ı Farisî'nin sahabe biyografi kitaplarında karşılığı bulunmayan bir şekilde, "iki yüz", "üç yüz", hatta "beş yüz elli üç yıl" yaşadığı iddia edilen rivayetlerle[30]; Arslan Baba'nın dört yüz veya yedi yüz yıl yaşadığına dair olan rivayetler arasındaki benzerlikten yola çıkarak temellendirmeye çalışmışlardır.[31]

---

27 Hasan, "Arslan Bâb ve Ahmed Yesevî", s. 6-7.

28 Bkz. Hasan, "Arslan Bâb ve Ahmed Yesevî", s. 2. Ayrıca bkz. Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar,* s. 28, dipnot.

29 Kenjetay, Dosay, "Hoca Ahmet Yesevî: Yaşadığı Devir, Şahsiyeti, Tarikatı ve Tesiri", *Tasavvuf,* Ankara 1999, ss. 105-129, s. 115. Ayrıca bkz. Kenzhetayev, Dossay, "Hoca Ahmet Yesevî: Yaşadığı Devir, Şahsiyeti, Tarikatı ve Tesiri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi,* 2007/44, ss. 11-36, s. 21.

30 *DİA* "Selmân-ı Fârisî" maddesi yazarının tespitlerine göre, Hz. Ömer zamanında Medâin valiliğine atanan ve Hz. Osman'ın hilâfetinin sonlarına kadar bu görevine devam eden Selmân'ın bu sırada vefat ettiği belirtilmektedir. Buna göre Selmân-ı Fârisî Medâin'de 35 (656) yılı sonu veya 36 (656) yılı başlarında ölmüş olmalıdır. Bu tarihten önce veya daha sonra vefat ettiği de söylenen Selmân'ın kaç yıl yaşadığı konusunda ihtilâf edilmiş, onun muammerûndan olduğunu söyleyenler hayatı için 150 ile 553 yıl arasında farklı rakamlar ileri sürmüş, 250 yıldan fazla yaşadığı rivayetinin kabul gördüğünü söyleyenler bile olmuş, ancak Zehebî, İbn Ebû Hâtim'den (*İlelü'l-ḥadîş*, II, 139) naklettiği bir rivayete dayanarak Selmân'ın **seksenli** yaşlara varmadan öldüğünü, muhtemelen kırklı yaşlarda iken Hicaz'a geldiğini ifade etmiştir. Selmân'ın uzun yaşadığına dair

Bu bağlamda Sertkaya'nın makalesinde Arslan Baba'nın Selman-ı Farisî ile aynı kişi olduğuna dair ifadeleri örnek verilebilir. Ona göre, "Ahmed Yesevî'nin ilk mürşidi Arslan Baba, İslâm menkıbelerinin en tanınmış kişilerinden olup İslâm kaynaklarında Selman-ı Fârisî adı ile geçer."[32] Ayrıca araştırmacının, makalesinin isminde de "Selman-ı Farisî (=Arslan Baba)" şeklinde bir başlık kullanması sanki bu iki ismin aynı kişi olduğu konusunda görüş birliği varmış gibi bir düşünceyi akla getirse de gerçekte böyle bir durum söz konusu değildir. Kaldı ki kendisi bu kanaate nasıl ulaştığı konusunda herhangi bir kaynak gösterme ihtiyacı da hissetmemiştir. İslâm tarihi kaynaklarında Selman-ı Farisî'nin sonraki asırlarda Arslan Baba olarak tanınan kişi ile aynı olduğuna dair kayda değer ve muteber bir kayıt olduğunu biz bilmiyoruz.

Musa Sayramî'nin *Tarih-i Emniyye* adlı eserinde Arslan Bab'ın nesebinin aşağıdaki şekilde yer aldığı kaydedilmiştir: "Ali bin Ebu Talib → İmam Muhammed Hanefi → Abdulfettah Bab → Abdulcebbar Bab → Abdurrahman Bab → İshak Bab → İsmail Bab → Ömer Bab → Osman Bab → İftihar Bab → Mahmud Bab → İlyas Bab → Arslan Bab."[33]

Başka hiçbir delil olmasa bile sadece bu silsile bile Arslan Baba'nın sahabeden olmasının mümkün olmadığını, olsa olsa Hz. Ali soyundan gelen biri olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Söz konusu menkıbeyi kaydeden Tosun'un yorumuna göre muhtemelen Arslan Bâb'ın âlem-i manada (rüyada) gördüğü bu hurma hâdisesi sözlü rivayetlerde değişmiş ve bu menkıbe meydana gelmiştir.[34] Biz de bu yorumu makul ve mantıklı buluyoruz.

Sahabe Bilgisinin Kaynakları

Buraya kadar yaptığımız nakillerden Hoca Ahmet Yesevî'nin ilk mürşidi Arslan Baba'nın sahabeden biri olduğunun açıkça iddia edildiğini anlıyoruz. Öyle görünüyor ki bu iddia bizzat Arslan Baba tarafından değil Ahmet Yesevî başta olmak üzere onun sevenleri ve takipçileri tarafından dile getirilmiştir. Nitekim yukarıda gördüğümüz üzere Yesevî'nin şiirlerinde Arslan Baba hakkında: *"Arslan Babamı sorsanız, Peygamber'e saygılı, sahâbeler ulusu, Rabbin seçkin kulu…"* ifadeleri kullanılmıştır. Buna göre Arslan Baba'nın bir sahâbî olduğuna dair iddianın asıl/ilk kaynağı Hoca Ahmet Yesevî olmuş olmaktadır.

Ne var ki bir kimsenin sahâbî sayılmasının bazı şartları ve bunu anlamanın bazı yolları vardır ki, *tevatür, şöhret, şahitlik* ve *ikrar* bunlardandır. Söz gelimi Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali'nin sahâbî olduğu herkes tarafından bilinir ve bunun için delil aramaya bile gerek yoktur. Yani bu zatların sohbeti hem tevatür hem de şöhret yoluyla bilinmektedir. Yine bir başka sahâbînin veya güvenilir bir tâbiînin şahitlik etmesiyle de bu durum anlaşılabilir. Mesela Hümeme ed-Devsî, Hz. Ömer devrinde İsfahan fethedilirken vefat etmiş, vefatı sırasında

---

haberler ise Abbas b. Yezîd el-Bahrânî tarafından nakledilmiş, hiçbir isnadı bulunmayan münkatı' rivayetlerdir (*A'lâmü'n-nübelâ'*, I, 555-556). Bkz. Hatiboğlu, İbrahim, "Selmân-ı Fârisî", *DİA,* XXXVI, ss. 441-443, İstanbul 2009, s. 442.

31 Bkz. Hasan, "Arslan Bâb ve Ahmed Yesevî", s. 8.

32 Bkz. Sertkaya, Osman Fikri, "Nehcü'l-Ferâdis'te ve Ahmed-i Yesevî Hikmetlerinde Selmân-ı Fârisî (=Arslan Baba) Menkıbeleri", s. 101.

33 Bkz. Hasan, "Arslan Bâb ve Ahmed Yesevî", s. 2.

34 Hoca Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, Necdet Tosun'un yazdığı Giriş kısmı, "Menkıbeleri", s. 21.

orada bulunan Ebû Mûsâ el-Eş'arî onun şehit olarak öleceğine dair Hz. Peygamber'den duyduğu bir hadisi nakletmiş, böylece hem kendisinin sahâbî olduğu ortaya çıkmış hem de şehit olarak vefat ettiği anlaşılmıştır.[35] İkrar yani kendisinin sahabeden olduğunu söylemek de bir kimsenin Hz. Peygamber'e mülaki olup olmadığını anlamanın yollarından biri olabilir. Ancak, bu takdirde iddia sahibinin en geç hicrî ikinci asrın başlarında vefat etmesi gerekli görülmüştür. Çünkü en son vefat eden sahâbîlerin hicrî 110 tarihinden önce âhirete intikal ettiği, bu tarihten sonra herhangi bir sahâbînin yaşamadığı tabakât/biyografi kitaplarımızdan anlaşılmaktadır. Bu nedenle Rasûlullah'ın (s.a.) vefatından yüzlerce yıl sonra bile sahâbîlik iddiasında bulunan Rebî b. Mahmud (ö. 652/1254), Reten el-Hindi (ö. 632/1234, 700 yaşında?), Nevfel b. er-Râî (ö. 600/1203'ten sonra), Ma'mer/Mu'ammer b. Bureyk (ö. 600/1203'ten sonra), Cübeyr/Cübeyb b. el-Hâris (ö. 576/1180'den sonra), Kays b. Temim et-Tâî el-Eşec (ö. 517/1123'ten sonra), Serbâtek (ö. 336/947, 790 küsur yaşında?) gibi şahısların birer yalancı olduğu ortaya konulmuştur.[36]

Arslan Baba'ya gelince; onun sahabeden olup olmadığını anlamak için söz konusu tevatür, şöhret, şehadet ve ikrar gibi ölçütlere/kriterlere baktığımızda, bunlardan hiçbirinin Arslan Baba hakkında olumlu bir sonuç ortaya koymadığını anlıyoruz. Her ne kadar tevatür veya şöhret kriterlerinin Arslan Baba için geçerli olduğu, kendisinin son derece meşhur ve tanınan biri olduğu akla gelse de bunun doğru olmadığını bilmemiz gerekir. Çünkü tevatür ve şöhretin ilk asırlardan (Hz. Peygamber döneminden) itibaren kesintisiz oluşması ve her çağda yaşayan insanlar tarafından Arslan Baba'nın sahabeden biri olduğunun kabul edilmesi gerekir. Hâlbuki *et-Tabakâtu'l-Kebîr* (İbn Sa'd), *Tesmiyetü ashâbi Rasûlillah* (Tirmizî), *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb* (İbn Abdülber), *Mu'cemü's-sahâbe* (Ebü'l-Kâsım el-Beğavî), *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe* (İbnü'l-Esîr), *Tecrîdü esmâi's-sahâbe* (Zehebî) *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe* (İbn Hacer) gibi sahabe tabakât/biyografi kitaplarına müracaat ettiğimizde Arslan Baba'nın ismini bu eserlerde bulabilmek mümkün değildir. Dolayısıyla Arslan Baba'nın kendi yaşadığı coğrafyada tanınmış ve meşhur biri olduğu iddia edilse de sahabenin yaşadığı diğer bölgelerde onun tanındığını söyleyebilmek zordur.

Şu da var ki, ilk çağlardan beri insan neslinin ömrü aşağı yukarı bellidir ve bunun azamî 100, belki 110-120 olabilmesi mümkündür. Bunun istisnası belki 950 yıl yaşayan Hz. Nuh (a.s.) ve 309 sene mağarada uyuyan ashab-ı kehf olabilir. Onların dışında kutsal kitabımız Kur'ân-ı Kerim'in uzun süre ömür sürdüğünden bahsettiği toplumlar yoktur. Kaldı ki, Hz. Nuh ve ashab-ı kehf ile ilgili bu rakamların bugün bizim kullandığımız güneş takvimindeki yılları ifade edip etmediği de ayrı bir araştırma konusu olabilir. Bu nedenle Arslan Baba'nın 400-500-700 yıl, Reten el-Hindi'nin 700 yıl, Serbâtek'in 790 küsur yıl yaşadığına dair rivayetler birer menkıbenin ötesine geçebilecek haberler değildir. Bunlar herhalde o kişilerin değerini ve büyüklüğünü ispatlayabilmek amacıyla sonradan ortaya çıkmış efsaneler olmalıdır.

Dolayısıyla Arslan Baba'nın sahabeden biri olmasının **aklen ve naklen** mümkün olmadığını düşünüyoruz. Muhtemelen Hoca Ahmet Yesevî merhum, rüya âleminde gördüklerini satırlara dökmüş; hocası Arslan Baba'nın ne derece saygıdeğer biri olduğunu kendi şairane üslûbuyla ortaya koymaya çalışmış ve bu aşamada peygamber, melek, Cebrail,

---

35 Bkz. Efendioğlu, Mehmet, "Sahabe", *DİA,* XXXV, ss. 491-500, İstanbul 2008, s. 492.

36 Bkz. Âşık, Nevzat, "Hicrî VI. Asırda Sahâbî Olduğunu İddia Eden Ebu'r-Ridâ Reten el-Hindî ve Uydurduğu Hadisler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* VII, ss. 47-65, İzmir 1992; Avcı, Seyit, "Hz. Peygamber Döneminden Sonra Sahabilik İddiası", *İstem,* yıl: 2, sayı: 4, ss. 221-237, 2004; Efendioğlu, "Sahâbe", (Sahte Sahâbîler), *DİA,* XXXV, s. 494.

Mikail, İsrafil, huri, cennet… gibi dinin çoğu kutsal sembollerini de şiirlerinde serpiştirmiştir. Tıpkı Süleyman Çelebi merhumun *Vesîletü'n-necât*'da Hz. Peygamber'in doğumunu anlatırken kullandığı semboller gibi… Ahmet Yesevî ve Süleyman Çelebi'nin dizelere döktüğü bu hâdiseler birer hakikat olarak değil, şairin kendi iç dünyasında ve zihninde kurguladığı ve edebî birer sanat eseri olarak ortaya koyduğu kıymetli hazineler olarak düşünülmelidir. Şairlerin zihinlerinde üretip satırlara döktüğü bu dizelerin birer sanat eseri olarak değer ifade ettiğini, bunun ötesinde onlardan hakikat anlamı çıkarmamak gerektiğini düşünüyoruz.

Sonuç

Çalışmamız sonucunda ulaştığımız noktaları maddeler halinde şöyle özetleyebiliriz:

1. Hoca Ahmet Yesevî'nin ilk mürşidi Arslan Baba'nın hicrî 6./miladî 12. asırda yaşadığı ancak doğum ve ölüm tarihlerinin net olarak tespit edilemediği anlaşılmaktadır. Bu tarih Rasûlullah'ın (s.a.) ahirete irtihalinden beş; en son vefat eden sahâbî Ebû't-Tufeyl Âmir b. Vâsile el-Leysî'den (ö. 110/728-729) dört asır sonrasına işaret etmektedir.

2. Hayatıyla ilgili ayrıntılı bilgi edinemediğimiz Arslan Baba'nın, bizzat kendisi hakkında "sahâbîlik" iddiasında bulunduğuna dair elimizde bir veri yoktur.

3. Ahmet Yesevî, Arslan Baba'dan daima övgü dolu dizelerle söz etmiş ve onu Hz. Peygamber'in seçkin ashabından biri olarak tanıtmıştır. Buna göre Arslan Baba'nın sahâbî olduğunu söyleyen ilk kişi Hoca Ahmet Yesevî olmaktadır.

4. Ahmet Yesevî'nin yazdıklarının tabii bir sonucu olarak Yesevî menkıbelerinde de Arslan Baba bir sahâbî olarak takdim edilmektedir.

5. Arslan Baba'nın Hz. Peygamber'in meşhur sohbet arkadaşı Selman-ı Fârisî (ö. 36/656 [?]) ile aynı kişi olduğuna dair iddiaları da kabul edebilmek mümkün değildir. Bu iddiaların Selman-ı Farisî'nin asılsız bir şekilde, 200, 300, hatta 553 yıl yaşadığını savunan rivayetlerle; Arslan Baba'nın 400, 500 veya 700 yıl yaşadığına dair rivayetler arasındaki benzerlikten yola çıkılarak temellendirilmeye çalışıldığı anlaşılmakta olup, bunun tabakât/biyografi kitaplarında herhangi bir şekilde olumlu bir karşılığı yoktur.

6. Arslan Baba'nın sahâbî olması aklen ve naklen mümkün değildir. Yani bir insanın 400-500 sene yaşaması tarih boyunca yaşanan tecrübeye aykırı olduğu gibi akla da aykırıdır. Ayrıca nesiller boyu nakledilen güvenilir haberler de bu iddiayı doğrulayacak bir malzeme ortaya koyamamaktadır.

7. Muhtemelen Hoca Ahmet Yesevî rüyasında gördüğü bir tabloyu edebî bir ustalıkla şiirleştirmiş ve onun dizelere döktüğü bu ifadelerden hakikat anlamı çıkarılarak Arslan Baba'nın sahâbî olduğu düşünülmüştür.

8. Durum her ne merkezde olursa olsun, gerçekte sahabe-i kiramdan olmasa bile; Anadolu'nun Türkleşmesinde ve İslâmlaşmasında önemli etkisi olan Hoca Ahmet Yesevî'nin bir mürşidi olması, onun yetişmesine katkıda bulunması, Yesevî'nin de ondan daima övgüyle

bahsetmesi sebebiyle Arslan Baba değerli bir şahsiyettir. Bu yönüyle Arslan Baba, manevî büyüğümüzün/hocamızın hocası durumundadır ve her hâlükârda saygıyı hak etmektedir.

9. Arslan Baba'nın sahâbî olmaması kendisine göstereceğimiz saygıya engel olmadığı gibi; onun veya Ahmet Yesevî'nin değerini ispatlamak yahut ortaya koymak için birtakım hurafe, menkıbe ve efsanelere de ihtiyaç yoktur. İslâm'a hizmet eden bütün "Ata" ve "Baba"larımıza selâm olsun, Allah onlara ve bize rahmetiyle muamele etsin.

Kaynaklar

Algar, Hamid, "Arslan Baba", *DİA,* III, 400, İstanbul 1991.
Âşık, Nevzat, "Hicrî VI. Asırda Sahabî Olduğunu İddia Eden Ebu'r-Ridâ Reten el-Hindî ve Uydurduğu Hadisler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* VII, ss. 47-65, İzmir 1992.
Avcı, Seyit, "Hz. Peygamber Döneminden Sonra Sahabilik İddiası", *İstem,* yıl: 2, sayı: 4, ss. 221-237, 2004.
Efendioğlu, Mehmet, "Sahabe", *DİA,* XXXV, ss. 491-500, İstanbul 2008.
Eraslan, Kemal, "Ahmed Yesevî", *DİA,* II, ss. 159-161, İstanbul 1996, s. 160.
Güzel, Abdurrahman, "Ahmed Yesevî'nin Hayatı", *Anadolu Aleviliğinin Dünü ve Bugünü,* Ed. Halil İbrahim Bulut, Sakarya Üniversitesi yayınları, Sakarya 2010, ss. 215-232.
Hasan, Nadirhan, "Arslan Bâb ve Ahmed Yesevî", *Tasavvuf,* 24 (2009/2), ss. 1-10.
Hatiboğlu, İbrahim, "Selmân-ı Fârisî", *DİA,* XXXVI, ss. 441-443, İstanbul 2009.
Hoca Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, Editör: Mustafa Tatcı, Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi İnceleme - Araştırma Dizisi, Ankara 2016
Kenjetay, Dosay, "Hoca Ahmet Yesevî: Yaşadığı Devir, Şahsiyeti, Tarikatı ve Tesiri", *Tasavvuf,* Ankara 1999, ss. 105-129
Kenzhetayev, Dossay, "Hoca Ahmet Yesevî: Yaşadığı Devir, Şahsiyeti, Tarikatı ve Tesiri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi,* 2007/44, ss. 11-36.
Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar,* Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Baskı, Ankara 1976.
Sertkaya, Osman Fikri, "Nehcü'l-Ferâdis'te ve Ahmed-i Yesevî Hikmetlerinde Selmân-ı Fârisî (=Arslan Baba) Menkıbeleri", *İlmî Araştırmalar 3,* İstanbul 1996, ss. 101-112.
Tekin, K. Hakan, "Ahmed Yesevî'nin Hocası Arslan Baba", *Vakıf ve Kültür Dergisi,* yıl: 2, cilt: 6, Aralık Sayısı, 1999, ss. 38-42.
Tosun, Necdet, "Yeseviyye", *DİA,* XLIII, ss. 487-490, İstanbul 2003.

EYYÛBÎLERİN SONUNDA VE MEMLÛKLERİN İLK DÖNEMİNDE DEVLET YÖNETİMİNDE ETKİLİ TÜRK ASILLI KADIN: ŞECERÜ'D-DÜRR

WOMAN OF TURKİSH ORİGİN İN THE STATE ADMİNİSTRATİON AT THE END OF THE EYYUBİS AND İN THE FİRST PERİOD OF THE MAMLUKS: ŞECERÜ'D-DÜRR

Dr. Mehmet ŞEKER[♣]

Özet: Türk Milletinin tarihinde başarılarıyla öne çıkan birçok kadın bulunmaktadır. Bunlardan biriside hiç kuşkusuz Eyyûbîlerin sonunda ve Memlûklerin ilk döneminde devlet yönetiminde etkili olan Şecerü'd-Dürr'dür. Türk asıllı olan Şecerü'd-Dürr, Eyyûbî sultanı el-Melik es-Sâlih Necmeddin Eyyûb'un cariyesi ve eşidir. Daha sonra Tûrânşah'ın öldürülmesinden itibaren Mısır'da yönetimi Şecerü'd-Dürr eline almıştır. Aslında bu durum bir bakıma Mısır'da Eyyûbîlerin sonu ve Bahrî Memlûklerin ise başlangıcı demekti. 80 gün müddetle Mısır'da sultanlığı elinde tutan Şecerü'd-Dürr, Bahrî Memlûklerin kuruluşunda çok önemli rol oynamıştır. Daha sonra Memlûk orduları başkumandanı İzzeddin Aybek ile evlenen Şecerü'd-Dürr, sultanlığı ona devretmiştir. İki büyük Türk devletinde melike olan ve hatta kısa bir süreliğine saltanatı da eline alan Şecerü'd-Dürr, Eyyûbîler'in sonunu ve Memlûkler'in kuruluşunu müşahede etmiş ve bu iki devlete önemli bazı katkılar sunmuş tarihi bir şahsiyettir. Bu bildiride Eyyûbîlerin sonunda ve Memlûklerin ilk döneminde devlet yönetiminde etkili olan Şecerü'd-Dürr konusu ele alınacaktır. Bu bağlamda Eyyûbî Devleti'nin son döneminde Şecerü'd-Dürr'ün rölü, Memlûk Devleti'nin kuruluşunda Şecerü'd-Dürr'ün rölü ve Şecerü'd-Dürr'ün ölümü hususları üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Şecerü'd-Dürr, Necmeddin Eyyûb, Tûrânşah, Aybek, Eyyûbîler, Memlûkler

Abstract: There are many women who stand out with their success in Turkish history. One of them is Şecerü'd-Dürr. She is the one who was effective at the end of the Eyyubis and in the state administration in the first period of the Mamluks. After the killing of Tûrânşah, she took the administration of Şecerü'd-Dürr in Egypt. In reality, this was the end of the Eyyubis in Egypt and the beginning of the Bahrî Mamluks. Şecerü'd-Dürr kept the sultanate in Egypt for 80 days. He played a very important role in the establishment of the Mamluks. Şecerü'd-Dürr the commander-in-chief of the Mamluks Izzeddin Aybek married and handed over the sultanate. Şecerü'd-Dürr became the sultan's wife in two great Turkish states. Şecerü'd-Dürr took over the administration for a short time. Şecerü'd-Dürr saw the end of the Eyyubis and the establishment of the Bahri Mamluks. She is a historical figure who provides important services to these two states. In this study, at the end of the Eyyubis and in the first period of the Mamluks, the issue of Şecerü'd-Dürr which is effective in state administration, will be discussed. In this context, the role of Şecerü'd-Dürr in the last period of the Eyyubi State and

♣ Düzce Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Düzce/Türkiye, mehmetseker@duzce.edu.tr

the establishment of the Mamluk State will be discussed. In addition, the death of Şecerü'd-Dürr will be emphasized.

Keywords : Şecerü'd- Dürr, Necmeddin Eyyûb, Tûrânşah, Aybek, Eyyubis, Mamluks

1. Giriş

Mısır'da Türk asıllı kadın hükümdar olan Şecerü'd- Dürr'ün adı "Şeceretü'd-Dürr bint-i Abdullah"tır. Eyyûbî sultanı el-Melik es-Sâlih Necmeddin Eyyûb'un, Türk asıllı cariyesi ve eşidir. Şecerü'd-Dürr, Necmeddin Eyyûb'un oğlu Halil'in de annesidir. Necmeddin Eyyûb'un nazarında son derece kıymetli bir yere sahipti. Necmeddin Eyyûb, onu çok büyük bir sevgiyle sever, işlerinde ve mühim meselelerinde ona danışır, kendisine itimat edip güvenirdi. Şecerü'd- Dürr, güzellikte eşsiz, ileri görüşlü, tedbirli ve temkinli, deha sahibi ve çok akıllı bir kadındı (İbn Tağribirdî, 1992: C. 6, 332-333). İşleri hususunda hedefine ulaşıncaya dek plan ve programından asla taviz vermeyen birisiydi (el-Makrîzî, 1997: C.1, 445). İstediğini elde etmek için elinden gelen her şeyi yapmaya çalışan bir kişiliğe sahipti.

2. Eyyûbî Devleti'nin Son Döneminde Şecerü'd-Dürr'ün Rölü

Necmeddin Eyyûb, babası el-Melik el-Kamil'in ölümünden sonra Mısır'da tahtta oturan kardeşi II. el-Melik el-Âdil Seyfeddin'e karşı taht mücadelesine giriştiği sırada amcasının oğlu Kerek hâkimi en-Nâsır Davud tarafından tutuklanarak Kerek'te hapse atılmıştı (1239). Bu sırada Necmeddin Eyyûb'un yanında cariyesi Şecerü'd-Dürr de bulunmaktaydı. Şecerü'd-Dürr hapiste bir erkek çocuk dünyaya getirince Necmeddin Eyyûb tarafından nikâhlanmıştı. Bu çocuğa Halil adı verilmişti. Halil altı yaşında ölmüştü (Tomar, 2010: C. 38, 404). Eyyûbî sultanıyla evlenen Şecerü'-Dürr'ün bundan sonra devlette etkin bir şekilde gücünü göstermeye başladığı müşahede edilmektedir.

Necmeddin Eyyûb öldüğünde (1249) Şecerü'd-Dürr, onun ölümünü gizledi. Necmeddin Eyyûb'un mührünü kullanarak sanki o hayattaymış gibi bütün işleri onun imzası ile yapmaya devam etti (İbn Tağribirdî, 1992: C. 6, 333). Çünkü Necmeddin Eyyûb, Haçlıların Mısır'ı istila etmek istedikleri ve onlarla karşı karşıya geleceği sırada ölmüştü. Kocasının ölümünü gizleyen Şecerü'd-Dürr, devlet işlerini planlayarak kendisi yapıyor ve "*Sultan hasta kimse onunla görüşemez*" diyordu (el-Makrîzî, 1997: C. 1, 441,449). Bunun yanı sıra sultanın yerini dolduracak birisi de yoktu. Sultanın Tûrânşah adında bir tek oğlu vardı ve o da genç ve tecrübesiz birisiydi. İşte bu kritik zamanda Şecerü'd-Dürr kocası Necmeddin Eyyûb'un ölümünü gizlemiş ve Tûrânşah'ın acilen Mısır'a gelmesini istemişti. Ancak Şecerü'd-Dürr'ün almış olduğu bütün bu önlemlere rağmen Haçlılar Necmeddin Eyyûb'un ölümünden haberdar olmuşlardı (Kopraman, 1992: C. 6, 439). Tûrânşah büyük oranda Şecerü'd-Dürr'e bağlı Memlûklerin gayretleriyle Haçlılara karşı bir zafer elde etmiş ve sonrasınsa çok şımarmıştı (Üçok, 1979: C. 11, 376).

Şecerü'd-Dürr, Tûrânşah'ın tahtı elde etmesinde çok önemli rol oynamıştı (Tomar, 2010: C. 38, 404). Hatta emirleri huzuruna davet ederek Necmeddin Eyyûb'un kendisinden sonra oğlu Tûrânşah'ı resmen görevlendirmiş olduğunu söylemiş ve emirler de buna itaat etmişlerdi (el-Makrîzî, 1997: C. 1, 444). Buna rağmen Mısır' da sultan olan Tûrânşah, hem Şecerü'd-Dürr'e kötü davranmakta hem de haçlılara karşı zafer elde edilmesinde ana rol

oynayan Memlûklara karşı kötü davranmaktaydı. Hatta Memlûkları kendisine rakip olarak görmekteydi. Tûrânşah'ın kendisine zarar vereceğinden endişe eden Şecerü'd-Dürr, Memlûkleri kışkırtarak Tûrânşah'ı öldürttü(1250) (Kopraman, 1992: C. 6, 440). Tûrânşah'ın öldürülmesinden sonra Şecerü'd-Dürr Mısır'da yönetimi eline aldı (İbn Tağribirdî, 1992: C. 7, 4).

3. Memlûk Devleti'nin Kuruluşunda Şecerü'd-Dürr'ün Rölü

Mısır'da yönetimi Şecerü'd-Dürr'ün eline alması sebebiyle devletin önde gelenleri ve Memlûkler, Necmeddin Eyyûb'un dul karısı olan Şecerü'd-Dürr'ün sultan olmasına ve İzzeddin Aybek et-Türkmânî'nin de ordu komutanı olarak görev yapmasına karar verdiler (el-Aynî, 2010: C. 1, 29; Şeşen, 1992: C. 6, 391). Şecerü'd-Dürr tahtta oturduğunda saltanat alameti olan hil'atı[37] giymemişti. Mısır'da kendi adına hutbe okutmuş ve para bastırmıştı (el-Aynî, 2010: C. 1, 29; Üçok, 1979: C. 11, 377).

İzzeddin Aybek, Kal'atü'l-Cebel'de idareyi eline alan Şecerü'd-Dürr'e günlük yapılan işler ve alınan kararlar hakkında bilgi vermekteydi. İzzeddin Aybek'in böyle davranmasından Şecerü'd-Dürr oldukça memnun olmuştu. Kal'atü'l-Cebel'de alınan kararlar üstünde Şecerü'd-Dürr'ün "*Validetü Halil*" imzası bulunmaktaydı (Üçok, 1993: 73-74).

Şecerü'd-Dürr, aslının köle olmasından ve Eyyûbî ailesine kan bağı ile yakınlığı olmadığından "Ümm-i Halil es-Sâlihiyye" lakabını kullanarak bir yandan oğlu ve diğer yandan da kocası vasıtasıyla Eyyûbî ailesine yakınlığını ifade ederek saltanatı için bir delil temin etmeye çalışmıştı. Ancak bütün bunlar Şecerü'd-Dürr'ün konumunu kuvvetlendirmeye yetmemişti. Suriye'deki Eyyûbî melikleri, Tûrânşah'ın öldürülüp yerine Şecerü'd-Dürr'ün sultan olduğunu öğrenince saltanatın kendi ailelerinden gittiğini anlayarak hep birlikte isyan etmişlerdi. Neticede Suriye tamamen Şecerü'd-Dürr'ün kontrolünden çıkmıştı. Diğer yandan Şecerü'd-Dürr Abbasi halifesi el-Musta'sım'a bağlılığını belirtmek ve güç elde etmek için "el-Musta'sımiyye" lakabını kullanmış ise de halifeden beklenen yakınlığı elde edememiştir (Kopraman, 1992: C. 6, 442). Şecerü'd-Dürr'ün sultan olması, Abbasî halifesi ve halk tarafından olumsuz karşılanmıştı. Halife, Mısır'a elçi göndererek "*Ülkelerinde erkek kalmadıysa biz gönderelim*" tarzında hakaret etmişti (Şeşen, 1992: C. 6, 392).

Mısır'ın Haçlılara karşı maruz kalmış olduğu tehlikeyi önlemesine rağmen (1250) Şecerü'd-Dürr yine de saltanattaki konumunu güçlendirememişti. Kadın olması bu durumun en büyük nedenlerindendi. Bu durumunu göz önünde bulunduran Şecerü'd-Dürr, devletin önde gelen kişilerinin gözüne girmek için onlara bir takım rütbeler ve ıktalar vermişti. Bunun yanında bir taraftan da halkın hoşnutluğunu kazanmak için vergileri hafifletmişti(Kopraman, 1992: C. 6, 441-442).

Nûreddin Mahmud Zengî devrinden bu yana devam eden Mısır ve Suriye'nin bütünlüğü ise parçalanmıştı. Düşmanları ise IX. Louis ile barış yapmasından dolayı sürekli Şecerü'd-Dürr'ü eleştirmekteydiler. Bütün bu kötü gidişattan sıyrılmak için Şecerü'd-Dürr, emirler arasından Memlûk orduları başkumandanı İzzeddin Aybek ile evlendi ve sultanlığı Aybek'e devretti. Şecerü'd-Dürr'ün olağanüstü mahareti, dehası ve gayretiyle yapmış olduğu sultanlığı 80 gün sonra sona ermiş oldu (1250) (Kopraman, 1992: C. 6, 442-443).

[37] Onur elbisesi.

el-Melik el-Muiz İzzeddin Aybek, Necmeddin Eyyûb'un Memlûklerinden birisiydi (İbn Tağribirdî, 1992: C. 7, 4). Güçlü ve etkili bir şahsiyet olan İzzeddin Aybek, sultanlık için gerekli olan meziyetleri üzerinde taşıyan bir şahsiyetti. Onun, saltanatı eline almasıyla birlikte Memlûkler Devleti'de resmen kurulmuş oldu(1250).

Bahrî Memlûkleri[38] Devleti'nin kuruluşu esnasında etkili olan siyasî ve askerî unsuru Kıpçak Türkleri oluşturmaktadır (Humphreys, 2004: 36). Dolayısıyla İzzeddin Aybek'in yanında bulunan memlûkler ekseriyetle Kıpçaktı.

Bunların yanı sıra bazı tarihçiler İzzeddin Aybek'in değil Şecerü'd-Dürr'ün Memlûk Devletinin ilk sultanı olduğunu ifade ederler. Şecerü'd-Dürr'ün soy olarak Memlûk sultanlarına yakınlığını, Türk kökenli memlûkler tarafından sultan seçilmesi ve bizzat 80 gün saltanatı tek başına elinde tutmasını da delil olarak gösterirler. Fakat tarihçiler arasında genel kabul ise İzzeddin Aybek'in Memlûkler Devleti'nin ilk sultanı olduğu yönündedir.

4. Şecerü'd-Dürr'ün Ölümü

Çok çetin bir karaktere sahip olan Şecerü'd-Dürr, halkı teskin etmek için İzzeddin Aybek ile evlenerek saltanatı ona bıraksa da yeni kocasına nüfuz ederek onu oğlu Ali den ve Ali'nin annesinden ayırmıştı (Kopraman, 1992: C. 6, 448). Şecerü'd-Dürr'ün bu tutumundan oldukça bunalan İzzeddin Aybek, Musul hâkimi Bedreddin Lü'lü'nün kızına evlenme teklif etmişti. Şecerü'd-Dürr, bu olaydan sonra kocası İzzeddin Aybek'e karşı saldırgan bir tutum içerisine girmişti (el-Makdisî, 2012: 119). Şecerü'd-Dürr'de İzzeddin Aybek'e misilleme olarak Halep hükümdarı el-Melik en-Nâsır'a evlilik teklif etmiş ve karşılığında ona Mısır tahtını teklif etmiştir. Ancak Halep hükümdarından bir cevap alamadı. Bu durumdan sonra Şecerü'd-Dürr, canının tehlikede olduğunu düşünmeye başladı (Üçok, 1979: C. 11, 377). Netice itibariyle çok hırslı bir kadın olan Şecerü'd-Dürr, İzzeddin Aybek'in Musul Hâkimi'nin kızıyla evlenmek istemesini hazmedemediğinden hizmetçilerinden bir gurubun yardımıyla onu haremin hamamında öldürttü (1257) (İbn Tağribirdî, 1992: C. 7, 12). Sabah olduğunda Şecerü'd-Dürr, Aybek'in geceleyin aniden öldüğünü söyledi ise de Aybek'in Memlûkleri buna inanmayıp onu ve yakınında olanları tutukladılar (Kopraman, 1992: C. 6, 448).

İzzeddin Aybek'in Memlûkleri, Şecerü'd-Dürr'ü öldürmek istediler. Fakat Necmeddin Eyyûb'un Memlûkleri, Şecerü'd-Dürr'ün kendilerine yakınlığı münasebetiyle bu duruma karşı çıktılar. Ancak İzzeddin Aybek'in oğlu el-Mansur Ali ve annesi ise Memlûkları Şecerü'd-Dürr'ü öldürmeleri hususunda sürekli tahrik etmekteydiler. Nihayetinde el-Mansur Ali'nin annesinin cariyeleri takunyalarla vura vura Şecerü'd-Dürr'ü öldürdüler ve kalenin hendeğine attılar (1257). Şecerü'd-Dürr'ü n cesedi birkaç gün orada öylece kaldı. Daha sonra Şecerü'd-Dürr'ün cesedini bir küfe ile taşıyarak onun bizzat yaptırmış olduğu türbesine defnettiler (Kopraman, 1992: C. 6, 448-449). Türbe, Şecerü'd-Dürr Camisi'nin içinde bulunmaktadır(Üçok, 1979: C. 11, 378).

Bu sırada Sultan İzzeddin Aybek'in ölümünden sonra Türk memlûkleri İzzeddin Aybek'in büyük memlûku olan Seyfeddin Kutuz'un tavsiyesiyle onun oğlu Nureddin Ali'yi Sultan yaptılar 655 (1257) (İbn el-Kesîr, 1998: C. 17, 352; a. mlf., 1995: C. 13, 360). el-Melik el-Mansur Nureddin Ali 1257 yılında Memlûklerin ikinci sultanı oldu (İbn İyâs, 1960: 76). Nureddin Ali'nin devlet işlerine babası İzzeddin Aybek'in memlûku Seyfeddin Kutuz

[38] Sultan'ın korumalığını yapan memlûklere Bahrî Memlûkleri denirdi. Bu memlûkler, Nil Nehri'nin ortasındaki Ravza Adası'nda kaldıkları için Bahrî (denizci) Memlûkleri adı verilmiştir (Duhmân, 1990: 144).

bakmaktaydı ((İbn el-Kesîr, 1998: C. 17, 352; a. mlf., 1995: C. 13, 360; el-Makrîzî, 1998: C. 3, 125).

Sonuç

Türk asıllı Şecerü'd-Dürr, Eyyûbîler'in sonunda ve Bahrî Memlûklerin ilk zamanlarında devlet yönetiminde son derece etkili olmuştur. Şecerü'd-Dürr, iki büyük Türk devletinde melike olan bir kadındır. Eyyûbî sultanı el-Melik es-Sâlih Necmeddin Eyyûb'un cariyesi ve eşi olan Şecerü'd-Dürr, kocasının ölümü üzerine Eyyûbîlerin son döneminde idarede oldukça etkilidir. Daha sonraları Tûrânşah'ın öldürülmesinden itibaren Mısır'da yönetimi Şecerü'd-Dürr eline almıştır. 80 gün boyunca sultanlığı elinde tutmuş olan Şecerü'd-Dürr, ardından Memlûk orduları başkumandanı İzzeddin Aybek ile evlenmiş ve sultanlığı ona devretmiştir.

Şecerü'd-Dürr, Eyyûbîler'in sonunu ve Bahrî Memlûkler'in kuruluşunu müşahede etmiş ve bu iki devlete önemli bazı katkılar sunmuş önemli bir şahsiyettir. Mısır diyarında bir Türk devletinin yıkılışı ve hemen ardından yeni bir Türk devletinin ortaya çıkmasında en önemli aktörlerden birisinin de Şecerü'd-Dürr olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla Mısır diyarının yanı sıra ileride Suriye ve Hicaz'da da çok etkili bir güç olan Bahrî Memlûklerin kuruluşunda Şecerü'd-Dürr'ün rolü üzerinde de durulması gerekmektedir.

Bahrî Memlûklerin kuruluşunda en önemli rolü oynayan Kıpçak asıllı Türk Memlûklerine karşı Eyyûbî taraftarı memlûklerin ciddi oranda direniş göstermemelerinde, Eyyûbî taraftarı olan bu memlûklerin ekseriyetinin Türk asıllı olmalarının yanı sıra Şecerü'd-Dürr'ün Necmeddin Eyyûb'un cariyesi ve eşi olması da etkili olmuştur diyebiliriz. Çünkü bir taraftan Necmeddin Eyyûb'un memlûkleri Şecerü'd-Dürr'e bağlılık duyarken diğer taraftan Türk asıllı Memlûkler de İzzeddin Aybek'e bağlılık duymaktaydılar. Bu durumun Mısır'da Bahrî Memlûklerin kuruluşuna pozitif katkı sunduğunu söyleyebiliriz.

Kaynakça

el-Aynî, Bedreddin Mahmud, *Ikdu'l-Cumân fî Tarihi Ehli'z-Zaman,* Tah. Muhammed Muhammed Emîn, 2010, Kahire, C. I.

Duhmân, Muhammed Ahmed, *Mu'cem el-Elfâz et-Târihiyye fî el-Asr el-Memlûkîn,* 1990, Dımaşk.

Humphreys, R. Stephen, *İslam Tarih Metodolojisi-Bir Sosyal Tarih Uygulaması* (Çev. Murtaza Bedir, Fuat Aydın), 2004, İstanbul.

İbn İyâs, Muhammed b. Ahmed, *Bedâ'i' ez-Zuhûr fî Vekâi ed-Duhûr,* 1960, Kahire.

İbn el-Kesîr, İmâdeddin Ebî el-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureşî ed-Dımaşkî, *el-Bidâye ve en-Nihâye,* Tah. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, 1998, Mısır, C. XVII.
……., *el-Bidâye ve'n-Nihâye-Büyük İslâm Tarihi*, Çev. Mehmet Keskin, 1995, İstanbul, C. XIII.

Kopraman, Kâzım Yaşar, " Mısır Memlûkleri", *D.G.B.İ.T.*, 1992, İstanbul, C. VI.

el-Makrîzî, Takiyy ed-Dîn Ahmed b. 'Ali, *Kitâb es-Sulûk li Ma'rifet Duvel el-Mulûk*,(Tah. Muhammed 'Abd el-Kâdir Atâ), 1997, Beyrut, C. I.

……., *el-Mevâ'iz ve el-İ'tibâr bi Zikr el-Hıtat ve el-Âsâr*, (Tah. Muhammed Zeynuhum-Medîha eş-Şerkâvî), 1998, Kahire.

el-Makdisî, el-Allâme Merî' el-Keremî el-Hanbelî Merî' bin Yusuf el-Kerumî (2012). *Nüzhetü'n-Nâzirîn fî Târih min Veliyy Mısra min Hülefâ ve es-Selâtîn,* Tah: Abdullah Muhammed el-Kenderî, Kuveyt: Dâru'n-Nevâdîr.

Şeşen, Ramazan, "Eyyubîler", *D.G.B.İ.T.* , 1992, İstanbul, C. VI.

İbn Tağribirdî, Cemaleddin Ebi'l-Mehâsin Yusuf, *en-Nücûmu'z-Zâhire fî Mülûki Mısr ve'l-Kâhire*, Tah. Muhammed Hüseyin Şemseddin, 1992, Beyrut, C., VI.

Tomar, Cengiz, "Şecerüddür" *İslâm Ansiklopedisi (TDV),* 2010, C. XXXVIII, s. 404-405.

Üçok, Bahriye, "Şecer-üd-Dürr", *İslâm Ansiklopedisi (MEB)*, 1979, İstanbul, C. XI, s.376-378.

……., *İslam Devletlerinde Türk Naibeler ve Kadın Hükümdarlar,* 1993, Ankara.

TEFSİR VE HADİS ŞERHLERİNDE TÜRK KARŞITLIĞI

Ar. Gör. Ali Rıza KARA

GİRİŞ

Tarihi çok eskilere dayanan ve ismini nereden aldığı kesin olarak bilinmeyen Türkler, tarihte birçok devlet kurmuşlar ve çeşitli dinleri benimsemişlerdir. Talas savaşından itibaren kitleler halinde İslamiyet'i kabul etmeye başlamışlar. Dandanakan savaşından sonra da Selçuklular, askerî ve siyasî olarak İslam dininin koruyucusu olmuşlardır. (Abdülkerim Özaydın, "Türkler'in İslamiyet'i Kabulü", DİA, 2012:41/475)

Türk milletinin İslamiyet'i kabulünden sonra dinleri uğrunda gösterdikleri çabalar bir tarafa bırakılarak bazı tefsir ve hadis kitaplarımızda, kaynağı israiliyata dayanan, kimlikleri tam tesbit edilemeyen Ye'cüc ve Me'cüc'ün Türkler olduğu yönünde açıklamalar yapılmıştır. Bu eserlerin müellifleri, doğrudan Türk milletini kötülemek istememiş olabilirler. Fakat eserlerine bu rivayetleri alırlarken tenkid ederek aktarmalarını isterdik. Biz de bu tebliğimizde Ye'cüc ve Me'cüc'ün hangi eserlerde aktarıldığını gösterdikten sonra kanaatimizi belirtmek istiyoruz.

Ye'cüc ve Me'cüc kelimelerinin kökeni hakkında dilciler arasında bir ittifak bulunmamaktadır. Rağıb el-İsfehânî ve İbn Manzur'a göre bu kelimenin kökeni Arapçadır. Fahreddin Râzî ve Ebu'l-Bekâ el-Kefevî'ye göre ise başka dillerden Arapça'ya girmiştir. Bu kelimenin diğer dillerden girdiğini savunan kişiler, kutsal kitapta geçen Gog ve Magog'a atıfta bulunurlar. Ahd-i Atik'e göre Gog ve Magog, Hz. Nuh'un oğlu Yafes'in yedi çocuğundan biri yahut da bu nesilden gelenlerin yaşadığı ülkenin adıdır. (İlyas Çelebi, "Ye'cüc ve Me'cüc", DİA, 2013:43/373-374)

Bu arada şunu da belirtmek isteriz ki hadis kitaplarında fiten ve melahim bölümlerindeki bazı rivayetlerin Türklerle alakalı olduğu yönünde yorumlar yapılmıştır. Örneğin, ilk defa Hemmâm b. Münebbih'in sahifesinde geçen " *Siz yabancı milletlerden Hûz ve Kirman halkı ile savaşmadıkça kıyamet kopmaz. Onların yüzleri kırmızı, burunları, basık, gözleri küçüktür; sanki yüzleri deri üstüne deri kaplanmış gibi (kalın etli)dir.*" (Hemmâm b. Münebbih, 1987:61; hadisin tercümesi için bkz. Bünyamin Erul, 2009:262) Bu rivayet daha sonraki temel hadis kaynaklarında da yer almış; fakat buradaki bazı rivayetler de söz konusu kavmin Türkler olduğu belirtilmektedir. (Bu konu hakkında geniş bilgi için bkz. Talat Sakallı, 2007:227-242) hatta Fiten edebiyatının ilk müellifi sayılan Nuaym b. Hammad'ın (v.229) kaleme aldığı *Kitâbu'l-Fiten* adlı eserindeki bazı rivayetlerin de Türklerle alakalı olduğu yönünde görüşler ileri sürülmüştür. Ancak bu rivayetlerin bir kısmı da israiliyattandır. (Talat Sakallı, 2007:240) Fiten hadislerin en önemli özelliği muğlaklıktır. (Kamil Çakın, 2018:7) Bunun için Türklerle alakalı olduğu söylenen rivayetler hakkında daha detaylı araştırmalar yapıldıktan sonra bir kanaat belirtilmelidir.

Fiten hadislerindeki bu rivayetleri göz önünde bulundurarak biz de çalışmamızı Ye'cüc ve Me'cüc kavramlarıyla sınırlandırdık. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Fiten hadislerindeki muğlalıktan dolayı Türklerle ilgili olduğu yönünde söylenen rivayetlerin hepsini burada değerlendirmemiz mümkün değildir. Bundan dolayı bizim amacımız, Ye'cüc ve Me'cüc'ün Türkler olduğunu bildiren rivayetlere, eserlerinde yer veren tefsir ve hadis âlimlerini belirterek bunun tenkidini yapmak istiyoruz.

Tefsirlerde Ye'cüc ve Me'cüc

Ye'cüc ve Me'cüc kıssası Kur'ân-Kerim'de, Kehf suresinde Zü'l-Karneyn'le birlikte ve Enbiya suresinde anlatılmaktadır. Bu kıssanın yer aldığı ayet mealleri şöyledir: "*Zülkarneyn bir süre sonra başka bir yola daha koyuldu. Nihayet iki dağ arasında bir bölgeye vardığında, bu bölgenin öte tarafında neredeyse hiç söz dinlemez, laf anlamaz, hak tanımaz bir halkla karşılaştı. Beri taraftaki diğer halkın temsilcileri, "Ey Zülkameyn! " dediler, "Bu Ye'cüc ve Me'cüc memlekette bozgunculuk yapıyor. Ne istersen versek de sen bizimle onlar arasına bir sed inşa etsen!"* (Kehf, 18/92-94, Ayetlerin meali için bkz. Mustafa Öztürk, 2014:346) konuyla ilgili diğer ayette şöyledir: *"Ye'cüc ve Me'cüc'ün önü açılıp her tepeden dalga dalga yayılmaya başladığı ve dolayısıyla kıyametin vakti iyice yaklaştığı zaman var ya, işte o zaman kâfirlerin/ müşriklerin gözleri korku ve dehşetten fal taşı gibi açılacak ve "Eyvahlar olsun bize! Biz bu kıyamet gerçeğini hiç kale almamıştık. Ama şimdi anladık ki kendimize yazık etmişiz. " diye yanıp yakılacaklar."* (Enbiya, 21/96-97, meal için bkz. Mustafa Öztürk, 2014:377) Bu ayetlerin geniş açıklamaları için tefsir kitaplarına bakıldığında, bazı müfessirler, bu ayetlerdeki Ye'cüc ve Me'cüc'ün Türkler olduğunu belirten rivayetlere geniş bir şekilde yer vermişlerdir. (Hâzin, 2004:III,177)

Tefsirin yapılabilmesi için rivayetler elbette önemlidir. Ancak diğer önemli bir hususta ayetlerin nüzul sebebini bilmektir. Ye'cüc ve Mec'üc kıssası, bazı Mekkeli müşriklerin, Ehl-i kitap'tan öğrendiklerini yahut ta Medine'deki Yahudilerin, Hz. Peygamber'i denemek için Zü'l-Karneyn kıssasını sormaları üzerine inmiştir. Hz. Peygamber de aldığı vahiyle kendisine sorulan sorulara cevap vermiştir. (İlyas Üzüm, "Kehf Suresi" DİA, 2002:25/188) konumuzla ilgili ayetlerin, nüzul sebebi dikkate alınmadan İsrailiyatla ilgili bu rivayetler tefsir kitaplarımızda nakledilerek, Ye'cüc ve Me'cüc'ün kimlikleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

İslamiyet yayılmaya başladıktan sonra Müslüman olan bazı Yahudi âlimler, Kur'ân-ı Kerim'de geçen bazı kavramları, kendi kitaplarındaki rivayetlerle açıklamaya çalışmışlardır. Bu durumun sonucunda da tefsirde birçok vehmin yer almasına sebep olmuşlardır. Ye'cüc ve Me'cüc'ün, Kur'ân'da sıfat olarak geçmekte ve fesatçı oldukları; hangi tarihler arasında yaşadıklarına dair bir zaman tayin edilemediği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Ye'cüc-Me'cüc her zamanda ve farklı toplumlarda olabilir. Diğer önemli bir nokta ise Kur'ân-ı Kerim'deki müphematın açıklığa kavuşturulması için sağlam rivayetlerin olmasıdır. Fakat Ye'cüc ve Me'cüc kimliğiyle alakalı rivayetler ise israiliyata dayanmaktadır. (İsmail Cerrahoğlu, 1975:119-120.)

Ye'cüc ve Me'cüc'ün Türk milleti olduğu yönünde bazı tefsir kitaplarında açıklamalar yapılması sonucunda Vânî Mehmed Efendi buna şiddetli bir şekilde karşı çıkmış ve kıssada anlatılan Zü'l-Karneyn'in Oğuz Han olduğunu söylemiştir. (İsmail Hâmi Danişmend: 1976, 85-90; Erdoğan Pazarbaşı: 2006, 13-31)

Kur'an ve hadislerde yer alan Ye'cüc-Me'cüc kavramları, Kitabı Mukaddeste Gog ve Magog isminde çeşitli yerlerde geçmektedir. Biz konumuzu Tefsir ve Hadislerle sınırlı tuttuğumuz için diğer dinlerdeki tanımlarına girmeyeceğiz. Ancak bu konuda daha tafsilatlı bilgi öğrenmek isteyenler, bu tebliği hazırlarken önemli ölçüde istifade ettiğimiz İsmail Cerrahoğlu'nun çalışmasına müracaat edebilirler. (İsmail Cerrahoğlu, 1975:98-101.)

Hadislerde Ye'cüc ve Me'cüc

Temel hadis kaynaklarında Ye'cüc ve Me'cüc'le birkaç tane rivayet vardır. Bu rivayetlerden biri Zeyneb bt. Cahş'den nakledilmiş ve o şöyle demiştir: "Resûlullah (s.a.s) bir gün yüzü kızarmış halde lâilahe illallah diyerek uyandı ve şöyle söyledi: *Ye'cüc ve Me'cüc seddinin delineceği gün yaklaştı bundan dolayı vay Arapların haline,* içimizde iyi kimselerin olduğu halde mi? Helak olacağız diye sorulduğunda, Resûlullah (s.a.s) *evet kötülük/ahlaksızlık yayıldığında dedi."* (Buhârî, IV,88)

Bu konudaki diğer bir rivayet de Nevvâs b. Sem'an'dan nakledilmiştir. " ... *Onlar her tepeden yürür geçerler. Onların öncüleri Taberiye gölüne uğrarlar da onun suyunun hepsini içiverirler, peşlerinden gelenler ise, bir zamanlar burada su vardı diyecekler. Nihayet onlardan herhangi birine öküz başı, bugün birinizin yüz dinarından daha hayırlıdır*...." (Müslim, 2016:1124; tercüme için bkz. İsmail Cerrahoğlu, 1975:110)

Buhârî şârihlerinden Kirmânî, Zeyneb bt. Cahş'tan nakledilen rivayeti şerh ederken Ye'cüc ve Me'cüc'ün Türkler olduğunu, bunların Abbasî halifesi Mu'tasım bi'llah'ı öldürdüğünü ve Bağdat'ta olay çıkardıklarını söylemiştir. (Kirmânî, 1981:XXIV,149) Diğer bir Buhârî şârihi Rukneddin Kırımî de bu rivayetteki Ye'cüc ve Me'cüc'ün Türkler olduğunu, Bağdat'ta olaylara karıştıklarını söylemiştir. Bedreddin Aynî ise bu görüşün doğru olmadığını, çünkü Türklerin, seddinin olmadığını bunların Adem'in oğlu Yafes'in soyundan olduğunu söylemiştir. (Bedreddin Aynî, 2001:XXIV,270) Bu arada şunu da belirtmek isteriz ki Zekeriya Kitapçı da bazı tarihçilerin ve muhaddislerin Ye'cüc ve Me'cüc'ün Türkler olduğuna dair görüşlerini tenkit etmektedir (Zekeriya Kitapçı, 2015:I,69). Ancak burada görüldüğü üzere Aynî, Ye'cüc ve Me'cüc'ü Türklerle ilişkilendirenlere karşı tamamen karşı çıkmaktadır.

Sonuç

Ye'cüc ve Mecüc'le ilgili ayetler Kehf ve Enbiya surelerinde geçmektedir. Kehf suresinde ilgili ayetlerin inmesine sebep ise bazı kişilerin, Yahudi kaynaklarında geçen bu olayı onun bilemeyeceğini tahmin ederek Hz. Peygamber'e sormaları üzerine inmiştir. Hz. Peygamber (s.a.s) de ilahi vahiyle sorularına cevap vererek onları susturmuş ve peygamberliğini ispat etmiştir. Ayetin sebebi nüzulünü dikkate almayan bazı müfessirler, Ye'cüc ve Me'cüc'ün kimliğini tespit etmeyle uğraşmışlar, bu konuyla alakalı israiliyat rivayetlerini eserlerinde nakletmeleri sonucunda ise bu milletin Türkler olduğu yönünde bir düşünce geliştirmişlerdir.

Hadis rivayetlerinde birkaç yerde geçen ve ne oldukları açıklanmayan Ye'cüc ve Me'cüc hakkında da bazı hadis şârihleri, bunların Türkler olduğunu söylemişlerdir. Önemli bir Buhârî şârihi olan Aynî ise buna karşı çıkmıştır. Kanaatimizce Hz. Peygamber (s.a.s) bazı kavramları sembolize ederek anlattığı için burada her türlü kötülüğün, hayâsızlığın temsili olarak Ye'cüc ve Me'cüc tabirini kullanmıştır. Ayrıca bu niteleme, bir millet veya topluluğa karşılık gelseydi, bunun Hz. Peygamber (s.a.s) tarafından açıklanmış olması gerekir diye düşünüyoruz.

Şunu da vurgulamakta fayda mülahaza ediyoruz. Amacımız Ye'cüc ve Me'cüc'ün, Türkler olduğu yönünde görüş bildiren veya bununla alakalı rivayetleri aktaran eserleri kıymetten düşürmek değil, sadece kaynak olarak kullanmadan geçemeyeceğimiz bu eserler, bazı rivayetleri tenkid süzgecinden geçirmeden olduğu gibi aktardığı için bazen yanlış anlaşılmalara yahut ta konuyla ilgili vurgunun yanlış yere yapılmasına sebep olmaktadır.

Bu rivayetlerde de görüldüğü gibi problem rivayetlerin kendisinde değil, yorumundadır. Bu durum bize tarihî, dinî ve sosyolojik zihniyeti; bazı kişilerdeki kavimler arası husumetin yoruma yansıması olarak manidardır.

MEŞHUR ESERLERDE GEÇEN HADİSLERİN KULLANIMINA YÖNELİK ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRME: ABDÜLFETTAH EBÛ GUDDE ÖRNEĞİ[*]

A CRITICAL REVIEW FOR THE USE OF PREVIOUS HADİTH İN FAMOUS WORKS: ABDÜLFETTAH EBU GUDDE EXAMPLE

Ar. Gör. Ömer SADIKER[♣]Doç. Dr. İsmail ŞIK[♣♣]Doç. Dr. İbrahimKAPLAN[♣♣♣]Arş. Gör. Hamdi AKBAŞ[♣♣♣♣]

Özet: Son dönem Osmanlı âlimi Zahid el-Kevserî'nin öğrencisi, birçok ilim adamının kendisinden "allâme" diye söz ettiği, muhakkik ve münekkit kimliği öne çıkmış, kendi sahasındaki önemli âlimleri, aralarında hocalarının da bulunduğu pek çok âlimi eleştirmekten çekinmeyen, tahkik ettiği kitaplara koyduğu zengin notlarla ve hazırladığı geniş indekslerle bu eserlerin hacimlerini bazen birkaç kat genişletmiş, yayımladığı eserlerin yeni baskılarına zengin ilâveler yapmış bilhassa Arap dili, fıkıh ve hadis alanlarında uzman olan bir kişiliğe sahip olan Abdülfettah Ebû Gudde (1917-1997) Halepli bir âlimdir. Abdülhay Leknevî'nin (1848-1886) *el-Ecvibetü'l-Fadile li'l-Es'ileti'l-Aşarati'l-Kamile* adlı eserine yapmış olduğu ta'likinde, Ebû Gudde, şöhrete kavuşmuş ve kütüphanelerde çokça bulunan bazı kitaplardan hadis iktibas ederken çok özen gösterilmesi gerektiğine ve isnâdları zikredilmeden hadislerin toplandığı kitapların durumlarına da temas etmesinin güzel olacağına değinmiştir. Çünkü ona göre Müsned hadis kitaplarına nazaran bu kitaplar tembihatta bulunmaya ve özen gösterilmeye daha çok muhtaçlar. Zira Müsned hadis kitaplarında olduğu şekliyle zayıf veya mevzu bir hadis senediyle beraber zikredildiği için onun sıhhatini kabul ya da reddetmek daha kolay olur. Fakat senedsiz zikredildiği zaman onun durumunu keşfetmek daha zor hem de böyle bir hadisin tehlikesi daha büyük olur. Bu şekilde olan kitapların en önemlileri yine önemli âlimlerin tasnifleridir. Gazali, İbnü'l-Cevzî, Münzirî, Nevevî, Zehebî, İbn Hacer, Süyûtî, İbnü'l-Kayyim bunlardan bazılarıdır. Biz de bu tebliğimizde adı geçen eserlerden hadis kullanılırken dikkat edilmesi gerekenleri dile getireceğiz.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sened, Meşhur Eserler, Ebû Gudde.

[*] Bu tebliğ "Abdülhay Leknevî (v. 1304/1886), Hayatı, Eserleri ve *el-Ecvibetü'l-Fâdile* Adlı Eseri Özelinde Hadisçiliği" adlı Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.

[♣] Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
[♣♣] Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
[♣♣♣] Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
[♣♣♣♣] Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

Abstract: The student of the late Ottoman scholar Zahid al-Kawseri, the scholar of many scholars, who has come to prominence as the almama, and who has come to prominence as an archaic and eminent scholar, is a rich scholar in his field who is not afraid to criticize many scholars, Abdülfettah Abu Gudde (1917-1997) is a scholar of the Aleppo, fiqh and hadith. Abdulhay Leknevî had done to al-Ecvibet al-Fadile lil-Esiletil-Asaratil-Kamile, Abu Gudde had to be very careful when referring to the hadith from some books which had become famous and widely found in libraries and that it would be good to touch the cases of the books where the hadiths are collected, without mentioning the isnâds. Because, according to him, these books are more in need of temptation and care than the Musnad hadith books. It is easier to accept or reject his righteousness because the Musnad is mentioned together with a weak or subject hadith as it is in the hadith books. But when he is mentioned without you, his situation is more difficult to discover, and the danger of such a hadith is greater. The most important of these books are again the classifications of the important scholars. Ghazali, Ibnul-Jawzi, Munziri, Nawawi, Zehebi, Ibn Hajar, Suyuti, Ibn al-Qayyim are some of them. We will also voiced what we should pay attention to while using hadith from the mentioned works in this paper.

Keywords: Hadith, Sened, Famous Works, Abu Gudde.

GİRİŞ

Ebû Gudde, isnâdları zikredilmeden hadislerin toplandığı kitapları kullanırken dikkat edilmesi gerektiği inancındadır. Çünkü ona göre kütüphanelerde yaygın bir şekilde bulunan, vaizlerin, mahalle imamlarının, yerel fikir insanlarının ve toplumda itibar görmüş önderlerin beslendiği bazı meşhur kaynaklar söz konusu isnadsız hadis kullanımını ihtiva etmektedir. Bu yüzden özellikle bu kitaplar konusunda insanlar uyarılmaya daha muhtaçtır. Zira senedi zikredilmeyen bir rivayetin sıhhatini tespit etmek daha zordur. Senedi bulunan bir hadis rical kitaplarından durumları tespit edilerek bir sonuca varılabilir. Fakat senedi belli olmayan bir rivayeti böyle bir araştırmaya tabi tutmadan kullanmak, onun mevzu mu ya da zayıf mı olduğunu bilmeden üzerinden hüküm icra etmek ciddi sıkıntılara yol acar. Maalesef ki bu tarzda olan kitaplar, topluma mal olmuş önemli âlimlerin eserleridir. Bu minvalde Gazali, İbnü'l-Cevzî, Münzirî, Nevevî, Zehebî, İbn Hacer, Süyûtî, İbnü'l-Kayyim söz konusu âlimlerden bazılarıdır.[39] Şimdi bu âlimlerin kitaplarından özetle bahsedeceğiz.

[39] Ebu Gudde, Abdülfettah, *et-Talikatü'l-Hafile ala'l-Ecbiveti'l-Fadıle* (*el-Ecvibetü'l-Fadıle li'l-Esileti'l-Aşarati'l-Kamile* içerisinde), Şirketü Dari'l-Beşairi'l-İslamiyye, Beyrut 2005, s. 117.

Gazâli'nin Kitapları

Ebû Gudde'ye göre, Gazâlî, fıkıh, usul-i fıkıh, tasavvuf, kelam, felsefe ve mantık gibi ilim dallarında mümtaz bir şahsiyettir. Ancak hadis ilmi için aynı şey söylenemez. Çünkü Gazali hadis ilmiyle yeterince ilgilenmemiştir. Nitekim Gazâlî'nin kendisi de bizzat hadis ilimleriyle fazla uğraşmadığını, bu ilimdeki ihatasının yeterli olmadığını itiraf etmiş, *Kânûnu't-te'vîl* adlı eserinde "Hadis ilmindeki sermayem azdır."[40] demiştir. Bundan dolayı kitapları zayıf ve mevzu hadislerle doludur. Özellikle de *İhyâ*, daha çok içinde zayıf ve mevzu hadisler ihtiva ettiği gerekçesiyle eleştirilere hedef olmuştur. Gazali *İhyâ*'daki hadislerin seçiminde kendinden önceki ulemadan, Ebû Tâlib el-Mekkî (v. 386/996)'nin *Kûtu'l-kulûb* adlı eserinden istifade etmiştir. Dolayısıyla bu hadislerin sahih olduğuna kanaat getirerek bunları bir hüsn-i zanna binaen nakletmiştir.

Bundan dolayıdır ki hadis münekkitleri *İhyâ'*daki hadislerin tahrici üzerinde çalışmışlar, Gazâlî'nin büyüklüğüne bakarak *İhyâ'*daki zayıf ve uydurma hadislere aldanılmaması konusunda okuyucuları uyarmışlardır.

Irâkî (v. 806/1403) *İhyâ*'daki hadisler üzerinde iki çalışma yapmıştır; önce geniş tuttuğu *Tahrîcu ehâdisi'l-İhyâ* çalışmasını daha sonra *el-Muğnî an hamli'l-esfâr fi'l-esfâr fi tahrîci mâfi'l-İhyâ mine'l-ahbâr* adıyla kısaltmıştır. Sübkî (v. 771/1369), *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*'sinde *İhyâ*'da senedlerini bulamadığı hadislere genişçe yer vermiş, bu değerli araştırmaları *İhyâ'*yı *İthâfu's-sâde* ismiyle şerh eden Zebîdî (v. 893/1488) tamamlamış ve böylece *İhyâ*'dan yararlanma imkânı kolaylaşmıştır. Eğer bu kıymetli tahriç çalışmaları olmasaydı *İhyâ* okurlarının pek çoğu hadisler konusunda zor ve sıkıntılı bir durumla karşılaşmış olurlardı.

İhyâ üzerindeki çalışmalar bunlarla sınırlı kalmamış, İbnü'l-Cevzî (v. 597/1200) *İ'lâmü'l-ahyâ* adlı eserinde *İhyâ*'daki asılsız haberleri bir araya getirmiş bunlardan bazılarına *Telbîsu İblis*'te işaret etmiş, torunu Ebü'l-Muzaffer de dedesinin bu iddialarına katılarak onu desteklemiştir. Daha sonra İbn Hacer hocası Irâkî'nin bulamadığı hadisleri bir ciltte toplamış, Kasım b. Kutluboğa (v. 879/1476) da *Tuhfetü'l-ahyâ* çalışmasıyla bu değerli ilmî mesaileri devam ettirmiştir.[41]

[40] Gazali, Ebû Hâmid Hüccetülislam Muhammed b. Muhammed b. Muhammed et-Tûsî (1990), Kânûnü't-te'vil, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, s. 30; Zebîdî, Ebü'l-Feyz (Ebü'l-Vakt Ebü'l-Cûd Ebü'l-Eşbâl) Muhammed el-Murtaza b. Muhammed b. Muhammed el-Bilgrami el-Hüseynî el-Vasıtî el-Vefâî (1414/1994), *İthâfü's-sâdeti'l-müttekîn*, Müessssetü't-Tarihi'l-Arabî, Beyrut, s. 1/28.

[41] Zebîdî, *İthâfü's-sâdeti'l-müttekîn*, s. 1/40; .Ebû Gudde, *Talikât*, s. 118-120.

İbnü'l-Cevzî'nin Kitapları

Ebû Gudde, âlimler ve vaizler kaçınsınlar diye mevzu hadisler hakkında geniş bir eser yazmasına rağmen, kendisi vaaz ve benzeri kitaplarında özen göstermeksizin, mevzu hadisler batıl kıssalar irat ettiğini, hatta onları hasen ve sahih gördüğünü dile getirir. Bu olumsuz hali, *Zemmü'l-hevâ, Telbîs-ü İblîs, Ruûsü'l-Kavârîr, et-Tebsıra* vb. eserlerinde görülür.[42]

Münzirî'nin Kitapları

Celâlettin Süyûtî, onun hakkında "Bir hadisin *et-Terğîb ve't-terhîb* sahibi Münzirî'nin kitaplarında olduğunu biliyorsanız güvenle rivayet edebilirsiniz." demektedir.

Ebû Gudde, Süyûtî bununla Münzirî'nin mevzu hadis rivayet etmeyeceğini kastettiğini, zayıf hadisin çokça bulunduğunu ama ona da kitabı *et-Terğîb ve't-terhîb'in* başında açıkça işaret ettiğini açıklamaktadır. Zayıf saydığı bazı hadisler mevzu hadise benzese de onların zayıf olduğuna dikkat çekmeye de özen göstermektedir.

Ebû Gudde'nin asıl eleştirisi, bu eseri kullananların müellifin eserin mukaddimesinde hadislerin halleriyle ilgili yaptığı açıklamaları dikkate almadan, her hadisi aynı seviyede görerek kullanmalarıdır. Önemine binaen kendisi de, eserin mukaddimesinde Münzirî'nin zikrettiği hadislerle ilgili bu açıklamayı burada zikretmektedir. Biz de naklediyoruz:

"Kitaptaki hadisler baştan sona ya *(an),* ya da (*Ruviye)*, lafızlarıyla başlamaktadır. Müellif bu durumu açıklamıştır. Özeti şudur: Hadisin senedi sahih, hasen veya bunlara yakın "mukarib" ise *(an)* lafzı ile sevk edilmiştir. Yine Mürsel, munkatı', mu'dal ise veya senedinde müphem bir râvi varsa, ya da güvenilir olduğu belirtilmiş zayıf bir râvi bulunursa yahut da bunun tam tersi olursa yani zayıf olduğu söylenen güvenilir bir râvisi varsa, bu tür hadisler, öteki ravileri sika olmak şartıyla *(an)* rivayet lafzıyla sevk edilmişlerdir.

Aynı şekilde mursel iken muttasıl olarak rivayet edilmiş olan hadisler, senedinde zayıf bir râvî olmasına rağmen, o hadisi kitaplarına almış olanlardan birinin "sahih" veya "hasen" saydığı hadisler de *(an)* lafzı ile derç edilmişler, peşinden de gerçek durumları açıklanmıştır. Kitabın

[42] Ebû Gudde, *Talikât*, s. 120.

sonunda da, haklarında değişik kanaatler ortaya atılmış "muhtelefun fîh" olan râvilere alfabetik bir bölüm tahsis edilmiş, kimler tarafından nasıl cerh ve ta'dil edildikleri özetle ifade edilmiştir.

Senedinde, "yalancı", "uydurmacı" veya bunlardan biriyle itham edilmiş; zayıf olduğunda veya tamamen terkedilmesinde ittifak edilmiş, "zâhibu'l-hadîs", "halik", "sakıt", "Leyse bi şey", "ciddi şekilde zayıf", "sadece zayıf", hasen ihtimali olmayacak şekilde güvenilir olduğunu söyleyen biri çıkmamış ise, işte bu türlü hadisler *(ruviye)* lafzıyla nakledilmiştir. Sonunda ravinin durumu ile ilgili bir açıklama da yapılmamıştır. Zira zayıf senedleri gösteren iki alâmet bulunmaktadır:

Hadîsin "*ruviye"* lafzıyla sevk edilmiş olması.

Sonunda herhangi bir açıklamanın yapılmamış olması."

Kitaptaki hadislerin bu bilgiler ışığı altında değerlendirilmesi, okuyucuyu yanılgıdan koruyacaktır.[43]

Nevevî'nin Kitapları

Süyûtî, onun hakkında "Bir hadisin Nevevî'nin kitaplarında olduğunu biliyorsanız güvenle rivayet edebilirsiniz." demektedir. Süyûtî bu ifadeyle kitaplarında mevzu hadis rivayet edilmeyeceğini kastetmektedir. Kitaplarının çoğu zayıf hadislerden de salimdir. Ancak *el-Ezkâr* kitabında çok zayıf hadis rivayet etmiştir. Kitabının başında âlimlerin mevzu olmadığı müddetçe fezail, terğib ve terhib konularında zayıf hadisle amel etmeyi caiz görmelerinden böyle yaptığını ileri sürerek bahane göstermiştir.

Fakat *Riyâzu's-salihîn* kitabında sahih hadisten başka hadis zikretmemeye özen göstermiştir. Ancak Ebû Gudde, *Riyâzü's-sâlihîn'*deki hadisleri sıhhat açısından özel olarak tetkik ederken değil de, fakat tesadüfen zayıflığı kesin olan üç hadise rastladığını, sanki tetkik edilirse, sayının daha çok olabileceği intibaını uyandırdığını da söyler. Bu üç hadisi zikredecek olursak:

[43] Ebû Gudde, *Talikât*, s. 120-123.

Birincisi:

"Akıllı kişi nefsini hesaba çekerek, nefsine hâkim olup ölüm sonrası için çalışandır. Âciz ve zayıf kimse ise nefsini arzularının peşine takıp ta kurtuluşunu hiçbir iş yapmaksızın Allah beni bağışlar diye hayal kurarak Allah' tan bekleyen kimsedir."[44]

Senedinde Ebû Bekir b. Abdullah b. Ebî Meryem el-Ğassânî el-Hımsî geçmektedir. Bu cidden zayıf bir ravidir. Bu sebeple hadiste zayıftır.

İkincisi:

"Herhangi bir genç yaşından dolayı bir ihtiyara hürmet ederse Cenab-ı Hak da o gence yaşlılığında hizmet edecek kimseler verir."[45]

Bu hadisin senedinde de Yezîd b. Beyân el-Ukaylî ve hocası Ebû'r-Rahhâl Halid b. Muhammed el-Ensari geçmektedir ki her ikisi de zayıf ravilerdir.

Üçüncüsü:

"Suyu ve meşrubatı deve gibi bir nefesle içmeyiniz. İki veya üç nefeste içiniz. İçmeden önce besmele çekiniz, içtikten sonra da Allah'a hamt etme olan (Elhamdülillah) deyiniz."[46]

Nevevî hadisten sonra Tirmizî'nin bunu hasen gördüğünü söylemektedir. Ama elde mevcut olan nüshalarda Tirmizî'nin hadisi garip gördüğü anlaşılmaktadır. Üstelik raviler içerisinde zayıf olarak bilinen İbn Sinan el-Cezerî bulunmaktadır. Bundan dolayı da İbn Hacer hadisin senedini zayıf bulmuştur. Konu hakkında detaylı araştırma yapan İbn Allân'ın değerlendirmesine göre, Tirmizî'nin elde mevcut nüshalarda hasen olduğuna dair bilgi olmayıp, İbn Hacer'de senedi zayıf bulduğuna göre, bu bapta Tirmizî'nin hasen saydığı başka

[44] Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî (ts.), el-Câmiu's-sahîh, thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve diğerleri, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut. *Kıyâme,* 25.
[45] Tirmizi , Birr 75.
[46] Tirmizi , Eşribe, 13.

bir hadise Nevevî'nin gözü kaymış ve bu hadis hakkında olduğunu zannettiği bir ibare görmüştür.[47]

Zehebî'nin Kitapları

Ebû Gudde, Zehebî'nin *el-Kebâir* kitabında tesahülünün çok olduğunu, bir kısmı mevzu, büyük oranda da zayıf hadisler rivayet ettiğini ifade etmektedir. Adı geçen kitaptaki bazı mevzu rivayetlere de temas eden Ebû Gudde, namazı terk etmenin büyük günah olduğuna dair uzun bir hadis zikrettiği, Muhammed b. Ali İbnü'l-Abbas el-Bağdadi el-Attar tarikinden geldiği için rivayetin batıl olduğunun aşikâr olduğunu belirtmektedir. Çünkü Zehebî'nin kendisi *Mîzânü'l-i'tidal* kitabında Attâr'ın hadisinin batıl bir hadis olduğunu söylemektedir. Aynı şekilde İbn Hacer'de Attâr'ın rivayetlerinin batıl olduğunu onaylamıştır.

Anne-babaya eziyet etmenin büyük günah olduğuna dair rivayette de senedinde geçen Asram b. Havşep'den dolayı rivayetin batıl olduğunu dile getirmektedir. Bunun gibi mevzu rivayetlerin eserde bulunduğuna dikkat çeken Ebû Gudde, Alkame ve annesinin hikâyesinin anlatıldığı, livatanın, içki içmenin büyük günah olduğuna dair rivayetlerin hepsinin mevzu olduğuna temas etmektedir. Fakat *el-Ulüvvü li'l-Aliyyi'l-gaffâr* kitabında da mütesahil davrandığını hatırlatmakla beraber, hadisleri senedleriyle zikrettiği için, sıhhatini değerlendirmede işin kolay olduğunu da beyan etmiştir.[48]

İbn Hacer'in Kitapları

Ebû Gudde'ye göre İbn Hacer'de kitaplarında zayıf veya mevzu hadisler zikretmede tesahülü olan biridir. Fakat böyle bir rivayette bulunduğu zaman genellikle onun zayıf veya mevzu olduğunu da beyan etmiştir. Fakat zaman zaman mevzu bir hadise mevzu olduğuna dair hüküm vermede bazı gevşeklikler gösterdiği olmuştur. Örneğin *"Dünyanın afeti üçtür: günahkâr bir fakih, zalim imam ve cahil müçtehit."* rivayeti hakkında İbn Hacer *Zeheru'l-Firdevs*'te zayıf ve maktu bir hadistir derken, Ğumârî hadisin mevzu olduğunu, çünkü ravileri içerisinde yalancı ve uydurmacı Nehşel b. Saîd olduğunu ileri sürmüştür.

[47] Ebû Gudde, *Talikât*, s. 122-124.
[48] Ebû Gudde, *Talikât*, s. 124-125.

Sonuç itibariyle Ebu Gudde'ye göre İbn Hacer ve hocası Irâkî, hadislere hüküm vermede mütesahildir. Güneş gibi aşikâr olmadıkça bir hadisin mevzu olduğunu açıklamazlar.[49]

Süyûtî'nin Kitapları

Süyûtî, *el-Câmi'us-Sağîr'*e uydurma hadis almadığını ve hadislerinin tamamının sağlam olduğunu iddia etmiştir. Ebu Gudde'ye göre bu, onun kitabına aldığı bütün hadislerin sahih olduğu anlamına gelmektedir. Oysa durum böyle değildir. Çünkü kitapta sadece yalancılara ait olan hadisler yanında, açıkça uydurma olan hadisler de bulunmaktadır. Nitekim *el-Câmiu's-Sağîr* şarihleri bu noktada uyarıda bulunmuşlardır.

Bu şarihlerden biri olan Münâvî, *Feyzü'l-kadîr bi-şerhi'l-Câmii's-sağîr* adlı eserinde konu ile ilgili olarak Süyûtî'yi eleştirirken, bir yandan da hata yapmamanın peygamberler dışındakiler için imkânsız olduğunu söylemek suretiyle onun bu tür hadisleri, eserine hataen almış olabileceğini ima etmektedir. Bu sözler üzerine Ebû Gudde, "el-*Camiu's-Sağîr*'de Suyûtî'nin kullandığı uydurma hadisler az değil, çoktur," demek zorunda kalmış ve zayıf hadisleri ise çok daha fazla kullandığını de sözlerine eklemiştir. Buna da "Cennete son giren kişi Cuheyne adındaki şahıstır. Cennet ehli: Son haber Cuheyne'nin yanındadır" rivayetini örnek olarak gösteren Ebu Gudde, rivayetin zayıf raviler tarafından geldiğini dile getirmektedir. Ayrıca Münavî yazma nüshalarda rivayetin bundan farklı olduğunu ve hakkında Dârekutnî'nin de batıl hükmü verdiğini ilave etmiştir.

Hem Ebû Gudde hem de Münâvî, Süyûtî'nin hadisler hakkında sahih, hasen ve zayıf olduklarını belirtirken, açıkça bu lafızları kullanmak yerine "sad", "ha" ve "dad" şeklinde rumuzlar kullanmasını da eleştirmişlerdir. Çünkü bir şekilde nüshalarda tahrif olma endişesi vardır. Bundan dolayı eserde ki bu rumuzlara itimat edilmemelidir.

Asrımızda el-*Camiu's-Sağîr* üzerine yapılan çalışmalardan biride Ğumârî'nin *el-Muğîr ale'l-ehâdîsi'l-mevzua fi'l-Câmii's-sağîr* adlı eseridir ki, O'da Münâvî'nin eser hakkında ki görüşlerine paralel bir söylemde bulunmuştur.

Ğumârî'ye göre Süyûtî'nin telif ettiği bu son eserinde, *el-Leâli'l Masnûa* adlı kitabında İbnu'l-Cevzî'nin hükümlerine muvafakat gösterip uydurma dediği veya *el-Leâli'*nin zeylinde bizzat uydurma olduğuna karar verdiği bazı hadisler vardır. Bu hadisleri, büyük ihtimalle ya

[49] Ebû Gudde, *Talikât*, s. 125-126.

yanıldığından ya unuttuğundan, ya da görüş ve bakış açısı değiştiğinden dolayı zikretmiştir. Ebû Gudde, *el-Camiu's-Sağîr*'de, İbnü'l-Cevzî'nin *el-Leâli'l Masnûa*'dan naklettiği yedi, kendi eseri *el-Leâli'*nin zeylinden naklettiği on beş rivayet olduğunu beyan etmektedir.

Yine söz konusu eserinde son derece mütesahil olması nedeniyle, uydurma olduğunu düşünmediği, ancak uydurma olan hadisler bulunmaktadır. Metninden açıkça uydurma olduğu belli olan; (örneğin metni aşırı uzun, sözleri bozuk, anlamları kötü ve çirkin) hadisten düzgün olan parçasını zikreder veya sadece düzgün olan baş kısmını zikreder ve uydurma olduğunu açıkça belli eden kısımları zikretmez; tamamının bu kadar olduğu vehmini verir. Bazen de bir bölümün zikredilmediğine işaret etmek için "el-Hadîs" der. Böyle yapmak yerine hadisin tamamını zikretmiş olsa bu sahaya vakıf olanlar onun uydurma olduğunda şüphe etmezdi.

Sonuç olarak Süyûtî, kitaplarında zayıf ve mevzu hadis zikretme hususunda mütesahildir. Bundan dolayı âlimlerin görüşlerini dikkate almadan, Süyûtî'nin zayıf olarak zikrettiği hadislere itimat etmek doğru değildir.[50]

İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye'nin Kitapları

Ebû Gudde kıymeti büyük bir âlim olmasına rağmen, *Medâricü's-sâlihîn* gibi bazı kitaplarında her hangi bir uyarıda bulunmadan, zayıf ve münker hadisleri rivayet etmesini şaşılacak bir durum olarak görmektedir. İbnü'l-Kayyim'in sahih olmayan rivayetleri, aşırı bir şekilde savunma âdetinin de olduğuna dikkat çeken Ebu Gudde, zayıf, garib ve münker bir hadis hakkında, sahih olduğuna dair o derece mübalağa eder ki, nerdeyse okuyucu, rivayetin mütevatir hadis kısmından olduğunu düşündürür.

Ebû Gudde bunu bir örnek üzerinden göstermekte ve *Zâdü'l-meâd* kitabında uzunca bir hadis zikrettiğini, orada Hz. Peygamber'in şöyle söylediğini iddia eder: *"...Sonra oyalandığınız kadar oyalanırsınız. Sonra çığlık gönderilir. İlâhının ömrüne yemin olsun ki yeryüzünde ölmemiş hiçbir şey bırakmayacağız. Oyalandığınız kadar oyalanırsınız. Sonra Nebi'niz ve Rabbinizle beraber olan melekler ölür. Rabbin yeryüzünde dolaşır. Beldeler ona kalır…".* İbnü'l-Kayyim âdeti olduğu üzere bu rivayeti destekler nitelikte övgü dolu sözler sıralamaya başlar; "Bu büyük bir hadistir, hadisin büyüklüğü nübüvvet kandilinden çıkmasına dayanır, bu ancak Abdurrahman İbnü'l-Müğîra hadisi olarak bilinir…", sonra Abdurrahman ve onun rivayetlerinin güvenilir olduğu hususunda sözü uzatır durur.

[50] Ebû Gudde, *Talikât*, s. 126-130.

Müşarün ileyh rivayet hakkında İbn Kesir ve İbn Hacer "Cidden garip bir hadistir, bazı noktalarda da lafızları münkerdir." demelerine rağmen İbnü'l-Kayyim rivayeti tashihde ısrar eder, hatta "Bu hadisi ancak inkârcı, cahil ve kitap ve sünnete muhalif olan inkâr eder." der.

İbnü'l-Kayyim'in bu tutumu rivayet ettiği hadisleri araştırmadan kullanılmayacağını göstermektedir.[51]

Sonuç olarak insanların duygularını okşayan, topluma aktarmaya imkân veren bu tür kitapları kullanırken çok daha hassas davranmak gerekir. Söz konusu kitaplarda geçen rivayetlerin, hadis kaynaklarında durumunu tetkik etmeden, sıhhatini test etmeden kullanmaktan kaçınmak gerekir.

KAYNAKÇA

Ebu Gudde, Abdülfettah, *et-Talikatü'l-Hafile ala'l-Ecbiveti'l-Fadıle* **(***el-Ecvibetü'l-Fadıle li'l-Esileti'l-Aşarati'l-Kamile içerisinde*), Şirketü Dari'l-Beşairi'l-İslamiyye, Beyrut 2005.

Leknevî, Abdülhay, el-Ecvibetü'l-Fadıle li'l-Esileti'l-Aşarati'l-Kamile, Şirketü Dari'l-Beşairi'l-İslamiyye, Beyrut 2005.

Gazali, Ebû Hâmid Hüccetülislam Muhammed b. Muhammed b. Muhammed et-Tûsî (1990), Kânûnü't-te'vil, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz (Ebü'l-Vakt Ebü'l-Cûd Ebü'l-Eşbâl) Muhammed el-Murtaza b. Muhammed b. Muhammed el-Bilgrami el-Hüseynî el-Vasıtî el-Vefâî (1414/1994), İthâfü's-sâdeti'l-müttekîn, Müessssetü't-Tarihi'l-Arabî, Beyrut.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî (ts.), el-Câmiu's-sahîh, thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve diğerleri, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut.

[51] Ebû Gudde, *Talikât*, s. 130-132.

İLAHİ MÜKÂFAT VE CEZADA HULF'UN İMKÂNI[52]

THE POSSİBİLİTY OF HULF İN THE DİVİNE WORDS İN TERMS OF VA'D AND VA'ÎD

Arş. Gör. Hamdi AKBAŞ[♣] Arş. Gör. Ömer SADIKER[♣♣] Doç. Dr. İsmail ŞIK[♣♣♣] Doç. Dr. İbrahim KAPLAN[♣♣♣♣]

Özet: Allah'ın kullarına gelecekle ilgili verdiği haberleri olan va'dleri ve va'îdlerinin değişip değişmeyeceği hususu kelamî çerçevede incelendiğinde iki temel yaklaşımın varlığından söz etmek mümkündür. Bu yaklaşımlardan ilki Allah'ın adil olduğunu söyleyerek va'd ve va'îdinden dönmesini muhal sayan Mutezile'nin diğeri ise Allah'ın va'dinden caymasını mümkün görmeyip sadece va'îdinden dönmesini O'nun lütuf ve kerem sahibi olması gibi vasıflarına dayandırarak cevaz veren Ehl-i Sünnet'in tavrıdır. Ancak her bir ekolün mensupları kendi önderlerinin anlayışlarına bağlı bir teori geliştirseler de bu onlar için mutlak ve kesin bir görüş değil, sadece yeni fikirlere açılım sağlaması açısından temel teşkil etmektedir. Zaten hemen tüm inanç konularında her bir ekol az veya çok eklektik bir yapıya sahiptir. Nitekim Şii düşüncenin de eklektik bir yapıya sahip olduğu söylenebilir. Onlara göre Allah'ın ceza ile tehdit ettiği kimsenin cezalandırmasının O'nun adaleti gereği olacağını; fakat bağışlamasının da O'nun cömertliğinden dolayı gerçekleşeceğini iddia etmişlerdir. Bu bağlamda Allah'ın va'd ve va'îd hakkında kelam ekollerince ortaya konan temel görüşler, yeri geldiğinde bireysel baza indirgenerek değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Allah, Mükâfat, Ceza, Söz, Hulf

Abstract: It is possible to speak of the existence of two basic approaches when it is examined in theological frame that the promises of God and his promises to the servants of the future will change. In these approaches, the Mu'tazilian understanding, which does not see the possibility that God will be able to turn from the word of God, and the other is the attitude of the Ahl-i Sunnah, who does not consider it possible for God to withdraw from his promise but

[52] Bu tebliğ "Va'd ve Va'id Bağlamında Allah Kelamında Değişmezlik ve Teolojik Yansımaları" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

♣ Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı
♣♣ Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı
♣♣♣ Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı
♣♣♣♣ Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı

merely returns it from his promise, based on his qualities as being the bounty and the beloved. However, the members of each school develop a theory that depends on the understanding of their leaders, which is not an absolute and definite view for them, but a basis for opening to new ideas.In almost all beliefs, each school has a more or less eclectic structure. Indeed, it can be argued that Shiite thought has an eclectic structure. According to them, God's punishment of a sinful servant is to be a justice to him; but they asserted that this pulp donation would also be due to his generosity. In this context, the basic ideas put forward by the schools of wisdom about the word of God and the word of God will be evaluated in an individual basis when it comes to its place.

Keywords: God, Reward, Punishment, Promise, Change

Giriş

Allah'ın gelecekle ilgili verdiği haberleri olan va'd ve va'îdlerinin değişip değişmeyeceği hususu kelamî çerçevede incelendiğinde iki temel yaklaşımın varlığından söz etmek mümkündür. Bunlardan ilki Allah'ın adil olduğunu söyleyerek va'd ve va'îdinden dönmesini mümkün görmeyen Mutezile'nin yaklaşımıdır. İkincisi ise Allah'ın va'dinden caymasını mümkün görmeyip va'îdinden dönmesine O'nun lütuf ve kerem sahibi olması gibi vasıflarına dayandırarak cevaz veren Mürcie ve Ehli Sünnet' ve Şia'nın tavrıdır. Bu bağlamda bazı İslâm âlimleri Mürcie, Ehli Sünnet ve Şia'nın görüşlerini kabul ederken, bazıları da Mutezile'nin tavrını benimsemişlerdir. Ancak bu âlimler, her ne kadar mensup oldukları ekollerin mezhep anlayışlarına bağlı bir teori geliştirseler de bu onlar için mutlak ve kesin bir görüş olmayıp sadece yeni fikirlere açılım sağlaması açısından temel teşkil etmiştir. Zaten inanç konularında hemen hemen her ekol az veya çok eklektik bir yapıya da sahiptir. Bu çalışmada Allah'ın va'd ve va'îdi hakkında kelam ekollerince ortaya konan görüşler iki tavra indirgenerek değerlendirilecektir.

1. Mutezile'nin Hulf Anlayışı

Allah'ın verdiği sözden cayıp caymadığını ortaya koyan va'd ve va'îd prensibi i'tizal anlayışının adalet ilkesiyle de son derece yakın bir ilişkiye sahiptir. Çünkü Allah, itaatkârlara sevap va'd ederken asileri de cezalandırma ile tehdit etmektedir. O'nun söylediklerini mutlaka yerine getirmesi, va'd ve va'îdinden asla dönmemesini gerektirir. Sözünden dönmemesi ve yalancı çıkmaması ise O'nun adaleti kapsamında değerlendirilir.[53] Nitekim adalet prensibinin bir sonucu olan va'd, mükâfatı gerektirmesi itibariyle cenneti; va'îd ise mücazatı gerektirmesi

[53] Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire 1996, 123.

itibariyle cehennemi ifade etmektedir. Zira Allah hem va'di, hem de va'îdi hususunda sadıktır.[54]

Mutezile'ye göre va'd ve va'îd konusunda Allah Teâla'nın itaatkâr kişilere sevap va'd ettiğini, asilere ceza tehdidinde bulunduğunu, va'd ettiği şeyleri muhakkak gerçekleştireceğini ve tehdit ettiklerini cezalandıracağını, Allah'ın va'dinden dönmesinin ve yalan söylemesinin asla caiz olmadığını bilmek gibi hususlar va'd ve va'îd konusunda bilinmesi gereken temel esaslardandır.[55]

Mutezile'nin önemli isimlerinden biri olan Kadı Abdulcabbar, Allah'ın itaatkârları ödüllendireceği va'dinde, isyankârları da cezalandıracağı tehdidinde bulunduğunu kaydetmektedir. Yine o, ileride bir iş yapacağını haber veren birinin söz verdiği işi yapmaması durumunda va'dinden caymış ve yalan söylemiş olacağı üzerinden Allah'ın va'dinden dönmesinin ve yalan söylemesinin mümkün olmadığını söylemektedir. Ayrıca va'd ve va'îd konusunda istikbal kavramına mutlaka yer verilmesi gerektiğini söyleyen Kadı Abdulcabbar, Allah'ın va'd ve va'îdinden kesinlikle caymayacağını söylemektedir. Ona göre Allah'ın va'd ve va'îdinde durmaması, verdiği haberin vakıaya uygun olmamasını gerektirir. Hâlbuki Kur'an ayetlerinin ifadesi Allah'ın va'd ve va'îdi gereği dünyada iyilik yapanları ödüllendirmeyi, kötülük yapanları cezalandırmayı gerektirdiğine vurgu yapmaktadır. Nitekim kim Allah'ın va'd ve va'îdinden döneceğini ve mükelleflerin her türlü sıkıntılarını giderme gibi üzerine vacip olan şeyleri ihlal edebileceğini mümkün görürse o kişinin Allah'ın adalet sıfatını tam olarak anlamadığı veya kavrayamadığı ortaya çıkmaktadır. Ona göre bu konuda âlim olanla olmayan arasında herhangi bir fark da yoktur.[56]

Mutezile ile Ehl-i Sünnet'in ayrılma noktalarını Allah'ın va'îdinden dönmesini caiz görmesine bağlayan Kâdî Abdulcabbâr, Ehl-i Sünnet'in bu görüşüne şöyle karşı çıkmaktadır: "Allah'ın sözünden dönmesi bir tür yalancılık olup bu da çirkin bir davranıştır. Ancak Allah Teâla kabih olduğunu bildiği bir şeyi yapmaktan münezzeh olduğu için asla böyle bir iş yapmaz. Nitekim Cenab-ı Hakk'ın "*Benim verdiğim söz ve hüküm değişmez ve ben kullarıma asla zulmetmem*"[57] sözü de buna işaret etmektedir.[58]

Kâdî Abdulcabbâr'a göre Allah'ın va'îdinden dönmesinin caiz olması durumunda va'd hakkında da cayması mümkün hale gelecektir. Zira her iki konuda da yöntem aynıdır. Aynı

[54] Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 70.
[55] Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 135-136.
[56] Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 123-124.
[57] Bkz. Kaf 50/29.
[58] Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Ususli'l-Hamse*, 136.

zamanda o, Ehl-i Sünnet'in va'd ve va'îd arasında fark olduğu iddiasına bağlı olarak va'îdden dönülmesini caiz gören düşüncesine karşılık, durumun asla öyle olmadığını söylemektedir. Ona göre lütuf ve kerem her zaman iyi, kizb de her halükarda kötü görüldüğünden yalan nasıl kerem kabul edilebilecektir.[59]

Kadı Abdulcabbar sözünden dönmenin va'îdin geneli hakkında caiz olması durumunda bu durumun va'din geneli için de mümkün olması gerekeceğini söylemektedir.[60] Genel anlamda Mutezile de Allah Teâla'nın adil, hâkim, üstü kapalı konuşmayan, görmemezlik yapmayan, va'd ve va'îdinden dönmeyen olduğunu, müminlere va'd ettiği sevabı muhakkak ulaştıracağını ve asilere yönelttiği tehditlerin gereğini yapacağını söylemiştir. Allah'ın bu kelamında şart ve istisna yoktur. Eğer olsaydı Allah zaten bunu açıklardı. Çünkü Allah'ın hakîm olması nedeniyle söylediği söz ile onun zahirinin ifade ettiği manayı kastetmemesi caiz değildir.[61]

Allah'ın buyruklarına uymuş ve işlediği büyük günahlardan tevbe etmiş olarak dünyadan ayrılanlar ahirette sevabı hak ederler. İşlediği büyük günahtan dolayı tevbe etmeden ölenler ise cehennemde ebedî olarak kalırlar. Ancak bunların azabı kâfirlerin azabından daha hafif olacaktır. [62] Mutezile'nin va'îd anlayışının temelinde Allah'ın ahlakî tutumunun değişmezliğine bağlı olarak cennetine koyduğu bir kimseyi cehennemine, cehennemine koyduğu bir kimseyi de cennetine koymasının muhal olduğu düşüncesinin bulunduğu söylenebilir.

Mutezile'ye göre va'd ve va'îd konusundaki görüşlerine itiraz ederek Allah'ın va'd ve va'îdde bulunduğunu, ancak O'nun va'îdinde aykırı davranmasının lütfu gereği caiz olduğunu iddia eden kimse Allah'a kabih / kötü bir fiil izafe etttiği için kâfir olmaktadır. Ancak Allah'ın hem va'd hem de va'îdde bulunduğunu, dolayısıyla va'd ve va'îdinden dönmesinin caiz olmadığını söyleyerek O'nun va'îdinîn genelinde kendisinin açıklamadığı bazı şartlar ve istisnalar olabileceğini kabul ederse bu kişinin hatalı olduğu kabul edilmektedir.[63]

2. Mürcie'nin Hulf Anlayışı

[59] Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 136.
[60] Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 136-137.
[61] Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 597-598.
[62] Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, tah. Ahmed Fehmi Muhammed, Darü'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 1992, c. I, s. 61.
[63] Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 125.

İtikadî konularda ve özellikle günah işleme mevzuunda inzar yöntemi çerçevesinde aşırılığa kaçan Hariciler ile Mu‘tezile’ye “vaîdiyye / ehl-i vaîd, ashâb-ı vaîd” denilmesine mukabil tebşîr yöntemini benimseyen Mürcie’ye “va‘diyye” / ehl-i va‘d denilmişse de bu kullanılış yaygınlık kazanmamıştır.[64]

Kur’an’daki va‘d ve vaîd beyanlarından hareketle bu hususta müslümanlar, Allah’ın inananlara yaptığı va’dler nedeniyle kendilerini cennet ehli, küfür ve şirke düşenlere yöneltilen ebedî azap tehdidi sebebiyle de kâfirleri cehennem ehli olarak görmüşlerdir. Hâricîler’in büyük günah işleyen kimseyi kâfir diye nitelendirip cehennemlik kabul etmesinden sonra Kur’an’da kâfirlere yönelik vaîd ayetlerinin kapsamına müminlerin de gireceği öne sürülmüştür. Daha sonraki tartışmalar va‘d ve vaîd ayetlerinde görülen mükâfat ve tehdidin kapsamı üzerinde yoğunlaşmıştır.[65]

Büyük günah işleyen kimsenin cennetlik veya cehennemlik sayılacağı hususunda herhangi bir hüküm vermeyip böylesinin durumunu kıyamet gününde Allah’ın vereceği karara bırakan Mürcie, günah işleyen kimsenin haramı helâl ve helâli haram görmediği sürece cehennemde ebedî kalmayacağı fikrini savunmuştur.[66] Onlar Kur’an ayetlerinden hareketle büyük günah işleyenlerin Allah’ın mağfiretine ve cennetine hak kazanacaklarını, melekler, nebîler ve bütün insanların dualarında affedilmesini istedikleri kimseler arasında yer alacaklarını, dolayısıyla Allah’ın ebedî cehennemlik tehdidine muhatap olmadıklarını söylemiştir. Bu bağlamda Mürcie, büyük günah işleyenin affedilmesi veya cezalandırılması konusunda kesin hüküm vermeyerek Allah’ın va’dinin değişmemesine rağmen va’îdinin değişebileceğini, bazı kayıtlarla daraltılabileceğini veya va’dde istisnanın bulunmamasına karşılık va’îdde gizli bir istisnanın olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Mürcie’ye göre sevap ve mükâfatlandırma fazilet ve üstünlüktür, dolayısıyla va’dden dönme bir noksanlık sayılacağı için Allah’a nisbet edilmesi mümkün değildir. Cezalandırma ise adalet uygulamasından ibarettir ve bu hususta Cenâb-ı Hak dilediği şekilde tasarruf eder. Dolayısıyla Allah’ın Kur’an’da geçen va’îdlerini değiştirmesi ve büyük günah işleyenlere azap etmemesi imkân dâhilinde görülmektedir.[67]

Mürcie’ye göre kıble ehlinden büyük günah işleyenler imanları dolayısıyla mümin, büyük günah işledikleri için de fâsıktır. Böylelerinin âkıbeti Allah’a kalmıştır, dilerse affeder, dilerse cezalandırır. Günah işlememiş veya günahından tövbe ederek ölmüş olan kimse cennetlik, kâfir olarak ölen de cehennemliktir. Va‘d ve vaîd ile büyük günah meselesinde Mu‘tezile’ye

[64] Kutlu, Sönmez, “Mürcie”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2006, c. XXXII, , s. 44.
[65] Kutlu, Sönmez, “Va’d ve Vaid”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2012, c. XXXXII, , s. 414.
[66] Şehristanî, Ebu’l-Feth, *el-Milel ve’n-Nihal*, çev. Mustafa Öz, Litera Yay., İstanbul 2008, s. 129, 131.
[67] Eş’arî, Ebu’l-Hasan, *Makalatü’l-İslamiyyin ve İhtilafu’l-Musallin*, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Kabalcı Yay., İsanbul 2005, s. 146-148; Kutlu, Sönmez, Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/1, c: I, s: 1, ss. 168-210, s.194.

karşı çıkarak düşünce özgürlüğü, adalet ve hoşgörü esasına dayalı bir inanç sistemi geliştiren Mürcie'ye göre büyük günah işleyen kimselerin cennetlik veya cehennemlik olduğuna hükmedilemez.[68] Nitekim sonraki süreçte bu fikir Ehli Sünnet'in bütün çevrelerince temel görüş olarak kabul edilmiştir.

3. Ehl-i Sünnet'in Hulf Anlayışı

Allah'ın va'd ve va'îd bağlamında insanlara bildirdiği haberlerde yalan olma veya haberlerde belirtilen mükâfat veya cezadan vazgeçme durumu Eş'arî ve Mâturîdî başta olmak üzere onların takipçileri tarafından da va'd ve va'îd, sevap ve ikab, büyük günah gibi başlıklar altında ele alınmıştır. Kur'an ayetleri bağlamında Allah'ın rahmetinin her şeyi kuşattığı ifade edildiğinden[69] Ehl-i Sünnet'in va'îd ayetlerine bakışında şirk dışındaki diğer tüm günahlardan tevbe edilmesi durumunda bu günahların Allah tarafından bağışlanabileceği düşüncesi hâkim olmuştur.[70] Eş'arî âlimlerinden Şehristanî (ö. 548/1153) Ehl-i Sünnet'in va'd ve va'îdi şöyle tanımladığını kaydetmektedir: "Allah'ın ezeli olan kelamı, emrettiği şeylerde va'adde bulunmuş, nehyettiği şeylerde ise va'îdde bulunmuştur. Kim kurtuluşa erip ödüllendirilirse, bu Allah'ın va'dinden dolayıdır; bir kimse de helâk olup azaba müstahak görülürse, bu da Allah'ın va'îdinin sonucudur".[71]

Allah'ın va'd ve va'îdinden vazgeçmesi konusuna Mutezile'den farklı yaklaşan Ehl-i Sünnet, "*Allah mümin erkeklere ve mümin kadınlara cenneti va'detti*"[72] ayetinden hareketle cennet ehlinden olanların cehennemde ebedî kalmasının aklen mümkün olmadığını, çünkü cehennemde ebedî kalışın küfür günahına denk bir ceza olduğunu savunmaktadır.[73] Zira Allah doğruluk ile adaleti insan aklına güzel ve değerli, zulüm, haksızlık ve yalanı ise çirkin, sıradan ve değersiz olarak göstermiştir. Bu niteliklerin nasıllığını tespit etmede akıl ilahî emir ve yasağı, bunun doğal bir sonucu olarak da mükâfat ve cezayı zorunlu kılar. O'na göre adalet gibi ilkelerin tam manasıyla anlaşılıp nasıl pratiğe dönüştürüleceği noktasında adalet ve hikmet gereği peygamberlere dolayısıyla da kitaplara ihtiyaç bulunmaktadır.[74]

---

[68] Kutlu, "Mürcie", 44.

[69] A'raf 7/156:

"...وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ..."

"*…Rahmetim ise her şeyi kuşatmıştır…*"

[70] Bkz. Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *el-İbane an-Usuli'd-Diyane*, Mektebetü Dari'l-Beyan, Mısır 1990, s. 163.

[71] Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 63.

[72] Tevbe 9/72:

"وَعَدَاللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُخَالِدِينَ فِيهَا"

[73] Sâbûnî, Nureddin, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, çev. Bekir Topaloğlu (Mâturîdîyye Akaidi), MÜİFV. Yay., İstanbul 20131, s. 61.

[74] Maturidî, Ebu Mansur, *Kitabu't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yay., İstanbul 2013, s. 274-275.

Bu bağlamda büyük günah işleyenler hakkında ilahî tehdit bulunmasına rağmen bazı günahkârların affedilmesinin ilahî habere yalan karışması anlamına geleceği iddiasını reddeden Ehl-i Sünnet âlimleri, Allah'ın azap haberinin bütün asileri kapsadığını, ancak Allah'ın önceden haber verdiği azabından vazgeçmesinin O'nun lütfu gereği caiz olduğunu söylemişlerdir.[75] Onlar Allah'ın kerim olması nedeniyle va'îdinî terk ederek fazilet, kerem ve lütuf gösterebileceğini kabul etmişlerdir.[76]

Ehl-i Sünnet, Mutezile'nin Allah'ın va'îdinden dönmeyeceği şeklindeki yaklaşımının yanlış olduğunu, çünkü O'nun "*Şüphesiz Allah kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz, bunun dışında dilediğini bağışlar*" [77] ayetine istinaden şirk dışındaki günahlardan dilediğini bağışlayabileceğini ve günahları bağışlamasının cezalandırma sözünden döndüğü anlamına gelmeyeceğini, aksine O'nun bir keremi ve iyiliği olarak değerlendirilmesi gerektiğini öne sürer. Onlara göre asıl mesele Allah'ın sevap verecekken bundan vazgeçmesi olacaktır, ancak böyle bir durum kerem ve iyilik olarak değil, aşağılama olarak kabul edilebileceğinden Allah'ın böyle bir şey yapması söz konusu olamaz.[78]

Ehl-i Sünnetten bazı âlimler, mükâfatın ne kesin bir hak ne de kesin bir karşılık olmadığını söyleyerek onun Allah'ın lütfu ve adaleti gereği gerçekleşeceğini, çünkü cezanın zorunlu olmadığını iddia etmiştir. Nitekim Allah'ın söz verdiği mükâfat ve gerçekleştireceğini haber verdiği ceza konusunda O'nun sözünün hak olduğu ve va'dinî yerine getireceği ifade edilir. Ancak her şeyi yaratan Allah için va'd ve va'îdi de olduğu gibi bir şeyi zorunlu tutmak da mümkün değildir.[79] Bu bağlamda ilahî adalet konusunda Allah'a vaciplik isnat edilemeyeceği ve O'nun hiçbir şeye mecbur olmadığı, mülkün yegane sahibi olduğu için mülkünde yaptığı tasarruflarından dolayı O'na zulüm nisbet edilmeyeceği, aksi takdirde irade ve kudret sıfatlarının sınırlanmış olacağı, itaatkâra sevap, isyankâra da ceza vermek zorunda olmadığı öne sürülmüştür.[80]

Ebu'l-Muîn en-Nesefî de Ehl-i Sünnet'ten Eş'arî ve taraftarlarının Allah'ın va'îdinden dönmesinin lütfu gereği mümkün olduğunu, va'dinden dönmesinin ise adaletsizlik olacağını savunduğunu söyler. Ayrıca o, Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğunun, yalanın gelecekle ilgili

[75] Sâbûnî, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, 161-162.
[76] Pezdevî, Ebu'l Yusr, *Usuli'd-Din*, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türasi, Kahire 2003, s. 141.
[77] Nisa 4/116:
"اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُاَنْ يُشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشَّاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللّٰهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً بَعِيداً"
[78] Nesefî, Ebu'l-Muin, *Bahru'l-Kelam*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, s. 143.
[79] Cüveynî, İmamü'l-Harameyn, *Kitabü'l-İrşad*, Mektebetü'l-Haneci, Mısır 1950, s. 381.
[80] Aktepe, Orhan, Mutezile ve Ehl-i Sünnet'e Göre Va'd ve Vaid İlkesi, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2011, c: IX, S: 1, ss. 157-178, s. 168.

olmayıp geçmişle ilgili olduğunu ve dolayısıyla Allah'ın va'îdinden değil, va'dinden caymasının kötülük sayılacağını savunduğunu ifade eder.[81]

Âmidî (ö. 631/1233) ise va'd ayetlerinin va'îd ayetlerine göre daha fazla olduğunu ve daha fazla te'kit içerdiğini söyleyerek va'îd ayetleri üzerinde yorum yapmanın va'd ayetleri hakkında yorum yapmaya göre daha öncelikli olması gerektiğini düşünmektedir. Ayrıca bir şairin "*va'd ve va'îdde bulunduğumda sözümü yerine getiririm, ancak tehdidimden vazgeçerim*" dediğini aktaran Âmidî, va'd ayetlerinden dönmenin kabih, va'îd ayetlerinden dönmenin kerem olduğunu ve bu hususun aklen bilinebileceğini savunmaktadır. Nitekim va'd ayetlerinin rahmete delalet, va'îd ayetlerinin de gazaba işaret ettiğini ve Allah'ın rahmetinin gazabını geçtiğini söylemektedir.[82]

Ancak bazı muhakkik âlimler, Allah'ın ne va'dinden ne de va'îdinden vazgeçmesinin mümkün olmayacağı görüşünü savunmuşlardır. Onlara göre Allah'ın mükâfat ve ceza haberinden cayması durumunda hükmünü de değiştirmesi gerekecektir. Hâlbuki Allah "*benim katımda söz değiştirilmez*"[83] buyurmuş, "*senden azabın çabucak gelmesini istiyorlar, Allah va'îdinden asla caymaz*"[84] ayetine dayanarak Kur'an'ın birçok yerinde va'îdinî de va'd ile ifade etmiş ve kendisinde asla hulfun / caymanın söz konusu olmayacağını söylemiştir. Aynı zamanda muhakkik âlimlerin affın mümkün olmasına hükmettiklerini söylemeleri, onların affedilen azabın ilahî tehdidin kapsamına girmediğine inandıklarından dolayıdır.[85]

Netice itibariyle Ehl-i Sünnet âlimleri, Allah'ın va'd ve va'îdinden vazgeçip geçmeyeceği hususunda üç farklı anlayışa sahiptirler. Birincisi Allah'ın irade ve kudretine bağlı olarak her şeyin sahibi olması yönüyle va'd ve vaîd hususunda dilediğini yapabileceği anlayışıdır. Bu yaklaşıma göre Allah için herhangi bir kayıt oluşturulamaz. İkincisi ise Allah'ın va'd ve va'îdinden caymasının asla mümkün olmadığı şeklindedir. Allah Teâla'nın va'dinde herhangi bir değişiklik olmasının imkânsızlığı zaten kendisi tarafından dile getirilmiştir. Dolayısıyla va'dinden dönmesi gibi bir durum kesinlikle söz konusu olamaz. Bununla birlikte onlar Allah'ın va'îdinî de va'd olarak değerlendirdiklerinden onlara göre bu husus da va'd gibi olup Allah'ın va'îdinî de değiştirmesi söz konusu olamaz. Üçüncüsü Allah'ın va'dinden caymasının kendi üzerinde bir zorunluluk olmaksızın muhal olduğunu, fakat va'îdinden dönmesinin de rahmetine, lütfuna ve keremine bağlı olarak dilediği kimseyi affederek mümkün olabileceğidir.

[81] Nesefî, Ebu'l-Muin, *Tabsiratü'l-Edille*, tah. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, DİB Yay., Ankara 2003, c. II, s. 385.
[82] Âmidî, Seyfüddin, *Ebkaru'l-Efkâr fi Usuli'd-Din*, tah. Ahmed Ferid el-Mezidî, Darü'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 2003, c. III, s. 296.
[83] Bkz. Kaf 50/29.
[84] Bkz. Hac 22/47.
[85] Sâbûnî, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, 161.

www.teskongre.org

4. Şia'nın Hulf Anlayışı

Allah'ın va'd ve vaîdinden vazgeçmesi hususunda Şia, Allah'ın iyi işleri nedeniyle mükâfat va'd ettiği kimsenin bunu mutlaka alacağını, ancak bir cezâ ile tehdit edilen kimsenin durumunda ise farklılık yaşanabileceğini öne sürmektedir. Onlara göre Allah'ın günahkâr kimseyi cezalandırmasını adâleti gereği, fakat böyle bir kimseyi bağışlamasını da O'nun cömertliği gereği olacaktır. Zira Kur'an'da yer alan "*...Rabbin kullara karşı zalim değildir*"[86] ve "*Allah kendisine ortak koşmayı elbette bağışlamaz; bundan başkasını dilediğine bağışlar ...*"[87] gibi ayetler de bu duruma işaret etmektedir.[88]Adaleti tesis etme adına Allah'ın insana adaletli olmayı emrettiğini söyleyen Şey Saduk, O'nun kuluna karşı da hoşgörü ve kerem sahibi olduğunu söylemektedir. Nitekim bu hususta Kur'an'da Allah'ın "*Kim ortaya bir iyilik koyarsa ona on katı verilir, ortaya kötülük koyan ise ancak misliyle cezalandırılır; onlara haksızlık yapılmaz*"[89] şeklinde buyurduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda adâletin iyiliğe iyilikle; kötülüğe de kötülükle karşılık vermek anlamına geleceğini dile getiren Saduk bu hususta Hz. Peygamberin "Aziz ve Celil Allah'ın rahmeti dışında, hiç kimse yalnızca iyi amellerinden dolayı cennete giremez" şeklindeki sözlerini de Allah'ın vaîdinden vazgeçebileceği hakkındaki görüşüne delil getirmektedir.[90]

Allah'ın va'd ve va'îdi üzerinden zulüm ve yalanla vasıflanıp vasıflanamayacağı hususunda farklı görüşler ileri süren Şia'dan bir grup Allah'ın zulme gücünün yettiğini, ancak O'nun bu sıfatla vasıflanamayacağını öne sürmektedir. Onlar Allah'ın zulmetmesi ve yalan söylemesi imkânsız olduğu için kadir olmadığı şeklindeki söylemin yanlış olacağını ifade etmişlerdir. Diğer bir Şiî fırka ise Allah'ın zulmetmeye veya zulmetmemeye, yalan söylemeye ya da söylememeye kudretinin olacağını, dolayısıyla yapmayacağı ve yapacağı bilinen veya haber verilen şeyleri yapmaya muktedir olduğunu savunmaktadırlar.[91] Bu bağlamda Allah'ın haber verdiği va'd ve va'îdinden hulf etme meselesinde Ehli Sünnet'e yakın bir tavrını sergileyerek Allah'ın rahmeti ve kudreti üzerinden va'îdi hususunda değişimin mümkün olabileceğini, ancak adaleti gereği va'dinde bir değişimin olmayacağını benimsemiştir.

---

[86] Fussilet 41/46:

"...وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ "

[87] Nisa 4/48:

"إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشَاۤءُ..."

[88] Şeyh Saduk, Ebû Câfer İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Risaletü'l-İtikadati'l-İmamiyye*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1978, s. 75.

[89] Enam 6/160:

"مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ اَمْثَالِهَاۤ وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزٰى اِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ"

[90] Şeyh Saduk, *Risaletü'l-İtikadati'l-İmamiyye,* 78.

[91] Eş'arî, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, 64-65.

Sonuç

Mutezile, va'd ve va'îd ilkesini Allah'ın adaleti ile ilişkilendirerek itaatkârın ödüllendirilip isyankârın da cezalandırılması gerektiğini öne sürmüş, hatta bunun Allah'a vacip olduğunu savunmuştur. Mu'tezile'ye göre Allah, adaleti gereği bir kimseye ayrıca lütuf, rahmet gibi fazladan artı şeyler vermez. Kâfire ne vermişse mümine de onu vermiştir. Zira mümine fazladan vereceği şey O'nun adalet anlayışını yok edecektir ki zaten Allah'ın kulları için aslah olan şeyi yapması vaciptir. Ancak Mutezilenin bu tavrı ilahî iradeyi kayıt altına alacağı için isabetli görünmemektedir. Zira Kur'an'da hiçbir şeyin Allah'ın irade ve kudretinin dışında gerçekleşemeyeceği açıkça vurgulanmaktadır.

Mutezile'nin va'd ve va'îd anlayışı, Hasan el-Basrî'den kendilerine miras kalan ahlakî ciddiyeti açıkladığı gibi, Mürcie'nin inanç bağlamında ahlakî gevşekliğine karşı oluşlarını da ortaya koyar. Ayrıca onların konuyla ilgili ahlakî ciddiyetleri, siyasi tavırlarının şekillenmesinde de kendini gösterir. Nitekim Mutezile, va'd ve va'îd esası doğrultusunda küfürle beraber itaatin fayda vermediği gibi imanla beraber masiyetin zarar vermeyeceğini söyleyen Mürcie'yi reddetmektedir. Çünkü onlar dünyada işlenen hayır ve şer gibi her fiilin karşılığının görüleceğini, Mürcie'nin görüşlerinin kabul edilmesi durumunda Allah'ın va'd ve va'îdidin bir anlamının bulunmayacağını iddia etmektedir. Çünkü Allah, iyilikleri emretmiş ve karşılığında sevap va'd ederken kötülüklerden nehyetmesi ve sakındırmasına rağmen işlendiği takdirde sahibine büyük ceza vereceğini bildirmiştir.

Allah'ın va'd ve va'îdinde değişme meselesinde Mürcie ve Şia düşüncesi ile benzer bir düşünce geliştiren Ehli Sünnet içerisinde de yeknesaklık olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Sünni düşüncenin önemli iki ismi Eş'arî ve Maturidî ile takipçilerinin Allah'ın va'd ve va'îdinde değişme olup olmayacağı hususuna farklı yaklaşımları olduğu bilinmektedir. Eş'arî âlimlerden bazısı Allah'ın irade ve kudret sıfatlarına istinaden suçu olmayana Allah'ın azab edebileceği ve bunun da ilahî adalete uygun düşeceği şeklinde anlayış geliştirmişlerdir. Ancak bu âlimlerin öne sürdüğü bu tavrın Kur'anî bir temele dayanmadığı da anlaşılmaktadır. Çünkü Kur'an'da birçok ayette Allah'ın sadece suçluları cezalandıracağı, ilahî emirlere boyun eğenlerle zalimleri bir tutmayacağına işaret edilmektedir.

Maturidî düşünce içerisinde ise va'd ve va'îdde hulfun imkânı meselesinde Mutezilî tavırla örtüşen va'd ve va'îdde hulfun imkânsızlığını dile getiren bir grubun varlığını dile getirmekle birlikte genel anlayışın Mürciî ve Şiî yaklaşımla örtüştüğü söylenebilir. Bu bağlamda Eş'arî ve Maturidî anlayışlar üzerinden dikkate alınması gereken hususun Ehl-i Sünnet'in, tevbe etmeden ölen büyük günah sahibinin Allah tarafından kesin olarak bağışlanacağını iddia etmemesi, eğer Allah dilerse, ona günahı miktarınca azap edebileceğini, fakat cehennemde ebedi olarak kalmayacağını savunduğudur. Zira bu durum Kur'an'da da sıklıkla ifade edilen ve vurgulanan tavırdır.

Kaynaklar

Aktepe, Orhan, Mutezile ve Ehl-i Sünnet'e Göre Va'd ve Vaid İlkesi, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2011.

Âmidî, Seyfüddin, *Ebkaru'l-Efkâr fi Usuli'd-Din*, tah. Ahmed Ferid el-Mezidî, Darü'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 2003.

Cüveynî, İmamü'l-Harameyn, *Kitabü'l-İrşad*, Mektebetü'l-Haneci, Mısır 1950.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *el-İbane an-Usuli'd-Diyane*, Mektebetü Dari'l-Beyan, Mısır 1990.

_____, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Kabalcı Yay., İsanbul 2005.

Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire 1996.

Kutlu, Sönmez, "Mürcie", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA*), İstanbul 2006.

_____, "Va'd ve Vaîd", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA*), İstanbul 2012.

_____, Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/1.

Maturidî, Ebu Mansur, *Kitabu't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yay., İstanbul 2013.

Nesefî, Ebu'l-Muin, *Bahru'l-Kelam*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.

_____, *Tabsiratü'l-Edille*, tah. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, DİB Yay., Ankara 2003.

Pezdevî, Ebu'l Yusr, *Usuli'd-Din*, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türasi, Kahire 2003.

Sâbûnî, Nureddin, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, çev. Bekir Topaloğlu (Mâturîdîyye Akaidi), MÜİFV. Yay., İstanbul 20131.

Şehristanî, Ebu'l-Feth, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz, Litera Yay., İstanbul 2008.

_____, *el-Milel ve'n-Nihal*, tah. Ahmed Fehmi Muhammed, Darü'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 1992.

Şeyh Sadük, Ebû Câfer İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Risaletü'l-İtikadati'l-İmamiyye*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1978.

MEMLÜK TARİHÇİSİ VE DEVLET ADAMI BAYBARS EL-MANSÛRÎ (Ö.725/1325)

MAMLUK HİSTORİAN AND STATESMAN BAYBARS AL-MANSOURÎ (D. 725/1325)

Prof. Dr. Fatih Yahya AYAZ[♣]

Özet: Orta Çağ Müslüman Türk devletlerinden Memlükler'in (1250-1517), büyük devletler arasında kabul edilmesinde askerî ve siyasî sahalardaki büyük başarılarının yanında bu dönemde gerçekleşen ilmî ve kültürel alandaki gelişmeler de etkilidir. Nitekim Memlükler'in Moğolları yenerek İslâm dünyasının batısını istiladan kurtarması ve Suriye'deki Haçlıları tedricen devreden çıkararak bölgeden uzaklaştırması bahsi geçen bölgeleri Müslüman halk ve tüccarlar kadar ilim erbabı için de güvenli hâle getirmiştir. Dolayısıyla önemli ilim merkezlerinden biri olan Bağdat'ta bulunan ulemânın, Şam ve Kahire'ye göç etmesi, Memlük sultanları ve devlet adamlarının birçok medrese açması ve âlimlere sağladıkları imkânlar ilmî geleneğin yeniden canlanmasında önemli katkılar sağlamıştır.

Memlük devlet adamlarının sağladığı bu imkânlar neticesinde oluşan kültürel ortam semeresini vermiş, Memlükler dönemi ilmî bakımdan İslâm tarihinin en verimli ve parlak devresi olmuştur. Memlükler dönemindeki ilmî faaliyetin en yoğun olduğu saha ise tarihtir. Bu dönemde tarih sahasında öne çıkan isimlerden biri de Orta Asya'dan köle olarak getirilip, saltanat nâibliği başta olmak üzere üst düzey pek çok vazifeyi üstlenen Baybars el-Mansûrî'dir (ö. 725/1325). Baybars el-Mansûrî, idarî görevleri esnasında ilmî faaliyetlerini sürdürmüş, hatta Hanefî fıkhı konusunda âlim seviyesine ulaşmıştır.

Bu çalışmada Baybars el-Mansûrî'nin ***Zübdetü'l-fikre fî târîhi'l-hicre*** ve ***et-Tuhfetü'l-mülûkiyye fi'd-Devleti't-Türkiyye*** eserleri üzerinde durulmuş ve onun Memlük tarihçiliğine katkıları ele alınmıştır. Zira müellifin hem askerî sınıfa mensup bulunması hem de görevleri münasebetiyle devletin kuruluş yıllarından itibaren meydana gelen olayların pek çoğunu müşahede etmesi yahut kendisine ulaşan bilgi ve belgeler vasıtasıyla aktarması Memlük tarihçiliği açısından büyük önem arz etmektedir. Bu çalışmada da Baybars el-Mansûrî'nin ve eserlerinin tanıtılması, ayrıca bu sahada çalışan araştırmacılara katkı sağlanması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Baybars el-Mansûrî, Memlükler, Memlük Tarihçiliği, *Zübdetü'l-fikre, et-Tuhfetü'l-mülûkiyye.*

Abstract: Mamluks (1250-1517) are accepted one of the greatest Muslim-Turkish states of the Middle Ages. Their status is not only due to military superiority and political success but also from their cultural and scientific achievements. As a matter of fact, the Mamluks' defeat the Mongols and save the western part of the Islamic world from invasion, and gradually

♣ Çukurova Üniversitesi, Adana, Türkiye, fyayaz@cu.edu.tr

removing the Crusaders in Syria from the region, made it safe for the scholars as well as the Muslim people and merchants. Therefore, the immigration of the people of Baghdad, which is one of the major centers of science, to the migration of Damascus and Cairo, the opening of many madrasas by the Mamluk sultans and statesmen, and the possibilities provided by scholars have made important contributions to the revival of the scientific tradition.
Mamluks' period has been the most efficient and bright period of Islamic history, thanks to that cultural environment. The field in which the most scientific activity during the Mamluks' period is history. One of the most prominent names in the history field was Baybars al-Mansouri (d. 725/1325), who was brought as a slave from Central Asia and undertook many high-level duties like vice-sultanate (Niyâbat al-Saltanah). Baybars al-Mansouri continued his scientific activities during his administrative duties and even reached the level of scholarship in Hanafi law (fiqh).
In this study, the works of Baybars al-Mansûrî ***Zübdetü'l-fikre fi târîhi'l-hicre*** and ***et-Tuhfetü'l-mülûkiyye fi'd-Devleti't-Türkiyye*** were studied and his contributions to Mamluk history was discussed. The fact that the author has both the presence of the military class and has observed many of the events that occurred since the foundation years of the state and conveyed it through the information and documents that reached it is of great importance for the historiography of Mamluk. In this study, it is aimed to introduce Baybars al-Mansouri and his works, as well as to contribute to the researchers working in this field.

Key Words: Baybars al-Mansouri, Mamluks, Mamluk Historiography, *Zübdetü'l-fikre, et-Tuhfetü'l-mülûkiyye.*

Giriş

Memlük Devleti (648-923/1250-1517), İslâm tarihindeki en büyük devletlerden biridir. Onun büyük devletler arasında kabul edilmesini sağlayan sadece askerî ve siyasî sahalardaki büyük başarıları değildir. İslâm dünyasının kültürel alandaki gelişimine yaptığı önemli katkı da bu hususta etkili olmuştur. Esasen Memlük Devleti'nin askerî ve siyasî muvaffakıyetleri söz konusu ilmî-kültürel gelişimin belirleyici unsurudur. Nitekim Memlükler'in Moğolları yenerek İslâm dünyasının batısını istiladan kurtarması ve Suriye'deki Haçlıları tedricen devreden çıkararak bölgeden uzaklaştırması bahsi geçen bölgeleri Müslüman halk ve tüccarlar kadar ilim erbabı için de güvenli hâle getirmiştir. Dolayısıyla Müslümanların siyasî ve ilmî geleneğinin teşekkül ettiği merkezler olan Hicaz, Suriye ve Mısır gibi bölgeler Haçlı Seferleri ve Moğol istilası gibi sebeplerle Miladî XI. asırdan itibaren başlayan istikrarsızlıktan kurtarılmış ve bu sükûnet ortamı ilmî geleneğin yeniden canlanmasında önemli bir amil olmuştur. Bunun yanı sıra istila altındaki Bağdat gibi mühim ilim merkezlerinde bulunan ulemanın Şam ve Kahire'ye göç etmesi bu ilmî hayatiyetin daha da güçlenmesini sağlamıştır. Bu noktada Memlük sultanları ve devlet adamlarının birçok medrese açarak ve âlimlere büyük destek sağlayarak yaptıkları katkılardan da bahsetmek gerekir.
Memlük devlet adamlarının sağladığı bu imkânlar neticesinde oluşan kültürel ortam semeresini vermiş, Memlükler dönemi ilmî bakımdan İslâm tarihinin en verimli ve parlak devresi olmuştur. Bu dönemde özellikle tefsir, hadis, fıkıh, kelâm gibi dinî ilimler başta olmak üzere lügat ilimleri, tarih, coğrafya ve tabakat gibi beşerî ilimler sahasında çok sayıda âlim yetişmiş, başka dönemlerle mukayese edilemeyecek miktarda eser kaleme alınmıştır. Bu eserlerin pek çoğu kendi sahalarında daha sonra birer başucu kaynak olarak kabul edilmiştir. Memlükler dönemindeki ilmî faaliyetin belki de en yoğun olduğu saha tarihtir. Bu dönemde birçok büyük tarihçi yetişmiş, onların siyasî, idarî, kurumsal, mahallî tarih eserleri, şehir

tarihleri, ansiklopedileri, siyer ve biyografi kitapları daha sonra kendi sahalarında vazgeçilmez kaynaklar hâline gelmiştir. Dolayısıyla bu eserler kendi çağlarını aşarak farklı dönem ve devletleri çalışan tarih araştırmacılarına rehber olmuştur. Özellikle biyografi türünün en güzel ve hacimli ürünleri bu dönemde ortaya çıkmış, bunlar hem bu dönemin hem de daha önceki devrelerin ilmî, askerî ve siyasî sahalarında öne çıkan şahsiyetlerini tanıtarak hemen her alandaki günümüz araştırmacıları için devasa malzeme temin etmiştir.
Memlükler döneminde böylesine zengin bir tarih külliyatının/malzemesinin mevcudiyeti muhtelif sahalarda temayüz etmiş çok sayıda âlimin yanı sıra ümera, devlet adamları ve kâtipler sınıfına mensup kimselerin de bu alanda eser kaleme almalarının bir sonucudur. Bu dönemde her kesimden çok sayıda müellifin tarih eseri yazması ise, kanaatimizce toplumun buna rağbet göstermesiyle alakalıdır. Sultanların tarih ilmine gösterdikleri alaka da bu sahadaki eserlerin artmasına sebep olmuştur. Nitekim Sultan el-Melikü'l-Eşref Barsbay'ın (825-841/1422-1438) meşhur tarihçi Aynî (ö. 855/1451) ile geceleri bir araya gelerek tarih sohbetleri yaptığı, bahsi geçen tarihçinin Arapça tarih eserlerini Türkçe'ye çevirerek sultana okuduğu nakledilir.[92]

Tarih kitaplarının çeşitli açılardan büyük rağbet görmesi daha önce de ifade edildiği gibi toplumun her kesiminden insanın bu alanda eser kaleme almasını da beraberinde getirmiştir. Devletin en üst makamlarında vazife yapmış büyük emîrlerden Baybars el-Mansûrî de (ö. 725/1325) tarih sahasında eser vermiş âlimlerdendir. Saltanat nâibliği gibi Memlük Devleti'nde sultandan sonra ikinci makam kabul edilen çok önemli bir vazifede bulunmuş, bunun dışında başka üst düzey görevler de üstlenmiş olan Baybars el-Mansûrî, askerî sınıfın en üst rütbesi olan binler emîrliği (mukaddemü elf/günümüzde orgenerallik) payesini de almıştır. Bu bakımdan onun Memlük Devleti tarihine dair verdiği bilgiler hem siyasî hem de askerî gelişmeleri tespit için büyük önem ve değer taşımaktadır.

Biz bu çalışmada Baybars el-Mansûrî'nin hayatından kısaca bahsettikten sonra onun tarih sahasındaki iki önemli eseriyle ona nispet edilen bir kitabı ele aldık. Onun tarih eserlerinde ele aldığı önemli konulara örnekleriyle işaret ettik. Kendisine nispet edilen esere de temas ettik ve bu nispetin doğruluğu meselesini tartıştık. Amacımız bu büyük Türk devlet adamı ve tarihçiyi eserleriyle tanıtmak ve Müslüman Türk tarihinde önemli izler bırakan Memlük Devleti'ne dikkat çekmektir.

Baybars el-Mansûrî (ö. 725/1325)

Emîr Baybars el-Mansûrî, Türk Memlükler döneminin (648-784/1250-1382) önde gelen devlet adamlarındandır. Bu dönemin önemli sultanlarından el-Melikü'l-Mansûr Seyfeddin Kalavun'un (678-689/1279-1290) memlüklerinden olup hiyerarşide sultandan sonra gelen saltanat nâibliği başta olmak üzere çeşitli üst düzey vazifeleri yürütmüştür. Hem askerî sınıfa mensup bulunması hem de zikri geçen görevleri münasebetiyle devletin kuruluş yıllarından itibaren meydana gelen olayların neredeyse tamamını ya bizzat içinde yer almak suretiyle ya da konumu gereği kendisine ulaşan bilgi ve belgeler vasıtasıyla müşahede etme ve öğrenme imkânına sahip olmuştur. Eserlerinde bu birikimin izleri görülmektedir. Özellikle askerî seferler, Moğollar ve Haçlılarla ilişkiler ve memlük sisteminin işleyişi hakkında kendi terfilerinden hareketle verdiği bilgiler oldukça önemlidir.

[92] Bk. Takıyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *Kitâbü's-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk* (nşr. M. Mustafa Ziyâde-Saîd A. Âşûr), I-XII, Kahire 1956-1973, V/2, 617, 698; Ebü'l-Fazl Şihabeddin Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâü'l-ğumr bi-ebnâi'l-'umr* (nşr. Hasan Habeşî), I-IV, Kahire 1998, III, 350, 365.

Baybars el-Mansûrî bahsi geçen vazifeleri esnasında ilmî faaliyetlerini de sürdürmüş, Hanefî fıkhı konusunda âlim seviyesine ulaşmıştır. Siyasî hayattaki çalkantılar sebebiyle, getirildiği makamlarda uzun süre görev yapamayan müellif, 712-717 (1312-1317) arasında beş yıl hapiste kalmıştır. Ancak hapis hayatından sonra da kıdemli bir emîr olarak itibarını korumuş, kendisine hürmet edilen ve görüşlerine başvurulan bir devlet adamı olma vasfını sürdürmüştür. Hapis hayatı sona erince kendisini ilim tahsili ve kitap telifine veren Baybars el-Mansûrî, 725 (1325) senesinde vefat etmiştir.[93]

Tarih Sahasındaki Eserleri

Tarih sahasında çeşitli kitaplarından bahsedilen müellifin ilk eseri erken dönem Memlük tarihi açısından ehemmiyet arz eden ***Zübdetü'l-fikre fî târîhi'l-Hicre***[94] adlı umumî bir tarihtir. Bu eserin onlarca ciltten müteşekkil olduğu belirtilmekteyse de günümüze ancak birkaç cildi ulaşmıştır. Bunlardan 650-709 (1252-1309) seneleri arasını ihtiva eden cilt, Donald S. Richards tarafından neşredilmiştir. Bu cilt kronolojik olarak Hicrî 650 senesinden başlamaktaysa da müellif eserin mukaddime kısmında özet bir şekilde Memlük Devleti'nin kuruluşundan bahseder. Bu mukaddimede devleti kuran Türk asıllı memlüklerin Kıpçak (Orta Asya) havzasından Moğol istilası sebebiyle ayrılmak zorunda kaldıklarını, bir kısmının katledildiğini bir kısmının da esir edildiğini ve bunların Eyyûbî Devleti'nin (567-866/1171-1462) son zamanlarına doğru Mısır ve Şam bölgelerine getirilerek sultanlara satıldığını belirten Baybars el-Mansûrî, bu Türklerin ailesinden ve memleketinden ayrılmak, köle olarak satılmak gibi sıkıntılarına karşılık Allah tarafından imana nail olmakla mükâfatlandırıldığını söyler.[95] Bu bilgilerden de anlaşıldığı gibi eser Memlük Devleti'nin kuruluşuyla alakalı çalışmalar için ilk eden kaynak hüviyetindedir.

Müellif, eserin ihtiva ettiği senelerde meydana gelen siyasî gelişmeleri genellikle tafsilatlı bir şekilde nakleder. Bu siyasî ve askerî hadiseleri özellikle kendisinin de bulunduğu seferleri aktarırken nispeten tarafsızdır ve tenkitlerinde nazik bir dil kullanır, olayların içinde yer aldığını da açıkça belirtir. Anlattığı bir sefere katılmamışsa bunu da genelde "ben bu savaşa katılmadım ancak katılanların bana bildirdiğine göre..." şeklinde açıkça ifade eder. Olaylarla alakalı belge mevcutsa bunu da kaydeder.[96] Siyasî ve askerî olayları aktarırken verdiği bilgiler, Memlük Devleti'nin yapısını kavramak açısından büyük öneme sahip olan memlük askerî grupları arasındaki ilişkilerle bunların eğitim dönemindeki birliktelikleri (hoşdâşlık[97]) meselesini tespite dair kıymetli malumat sunar. Özellikle kendisinin askerî

---

[93] Hayatı hakkında bk. Salâhaddin Halil b. Aybek es-Safedî, *Kitâbü'l-Vâfî bi'l-Vefeyât* (nşr. Helmut Ritter v.dğr.), I-, Wiesbaden 1962-2004, X, 352; a.mlf., *A'yânü'l-'asr ve a'vânü'n-nasr* (nşr. Ali Ebû Zeyd v.dğr.), I-VI, Beyrut-Dımaşk 1998, II, 79-80; Makrîzî, *Kitâbü'l-Mukaffe'l-kebîr* (nşr. Muhammed el-Ya'lâvî), I-VIII, Beyrut 1991, II, 531-534.

[94] Rükneddin Baybars el-Mansûrî en-Nâsırî ed-Devâdâr el-Hıtâî, *Zübdetü'l-fikre fî târîhi'l-Hicre* (nşr. Donald S. Richards), Beyrut 1998.

[95] *Zübdetü'l-fikre,* s. 2-5.

[96] Örnekler için bk. Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre,* s. 183, 219-227, 254, 266, 278, 289, 293, 330-344, 366-375.

[97] Memlükler döneminde, memlükler arasındaki ilişkiler, kendilerini satın alıp yetiştiren ve baba gibi kabul ettikleri efendilerini ifade eden "üstâziyye" ve aynı üstâdın memlükleri olmaları bakımından kardeşlik olarak nitelendirdikleri "hoşdâşiyye" kavramları çerçevesinde şekilleniyordu. Hoşdâş kelimesi bazen "hocdâş" olarak da ifade edilirken, aynı efendinin hizmetindeki arkadaş anlamında kullanılmaktaydı. Hoşdâşlar da kendi aralarında ağabey anlamında "ağa" ve küçük kardeş manasına gelen "ini" şeklinde hiyerarşik bir taksimat yapıyorlardı. Hoşdâşlık son derece kuvvetli bir bağ olup, sultanların tahta çıkmasından, hal'edilmesine kadar birçok hadisede önemli rol oynuyordu. Bu kavramlarla ilgili geniş bilgi için bk. Ahmed

rütbelerdeki ilerleyişinden bahseden kısımlarda aktardığı belgeler ehemmiyet arz eder.[98] Yine Memlük Devleti için hayatî önemi haiz olan yabancı ülkelerden getirilen memlüklerin satın alınması ve bunları getiren tacirlerle alakalı malumat da[99] eserin önemini bir kat daha artırmaktadır.

Siyasî olaylara geniş yer veren Baybars el-Mansûrî'nin hâl tercümelerinden (vefeyât) çok az bahsettiği görülmektedir. Bununla birlikte vefeyât kısmında nispeten uzunca bahsettiği şahıslara da rastlanmaktadır. Ancak bunların da genellikle ulema sınıfına mensup ya da tasavvuf ehlinden şahıslar olduğu anlaşılmaktadır.[100] Baybars el-Mansûrî, haricî gelişmelere oldukça geniş ayırır. Özellikle Moğollarla alakalı tafsilatlı bilgi verir. Moğolların kurduğu muasır İlhanlı (1256-1353) veya Altın Ordu/Orda (1241-1502) devletlerinde meydana gelen saltanat değişimleri, iç mücadeleler ve sultanların Müslüman oluşu gibi neredeyse bütün önemli gelişmeleri aktarır. Aynı şekilde muasır ve komşu olan Haçlı devletçikleriyle yapılan savaşlar, anlaşmalar gibi konularda tafsilatlı malumat verir. Onun bu yaklaşım tarzı kendisinin de dâhil olduğu memlüklerin Moğollar yüzünden yurtları ve ailelerinden ayrılmak zorunda kalmalarına, ayrıca müellifin Moğollar ve Haçlılarla yapılan mücadelelerin bizzat içinde yer almış olmasına bağlanabilir. Müellifin ilgisi sadece bahsi geçen devletlerle sınırlı da değildir. Kuzey Afrika'dan İspanya'ya hatta Çin'e kadar uzanan bölgelerdeki gelişmelere de işaret eder. Dolayısıyla bu eser Memlükler döneminin siyasî ve diplomatik tarihi hususunda araştırma yapanların dikkatle takip etmesi gereken kaynakların başında yer almalıdır.

Müellif, eserinde zor anlaşılan secîli bir üslup kullanmıştır. Bundan dolayı bu eseri Makrîzî (ö. 845/1441) ve Aynî'nin tarih kitaplarıyla birlikte okumanın ondan istifade etmeyi kolaylaştıracağı kanaatindeyiz. Yine müellifin özellikle bazı savaşlarda elde edilen zaferlere ve Seyfeddin Kalavun gibi büyük sultanların vefatına dair çok sayıda şiir ve mersiyeye yer verdiğini de belirtmek gerekir.

Aynı tarihçinin 711 (1312) yılında sona eren ve *Zübdetü'l-fikre*'nin muhtasarı olduğu belirtilen ***et-Tuhfetü'l-mülûkiyye fi'd-Devleti't-Türkiyye***[101] adlı eserinden de bahsedilmelidir. Eserin nâşiri olan Abdülhamid Salih Hamdân, onun muhtasar değil, ayrı bir eser olduğu kanaatindedir.[102] Donald Presgrave Little ise *et-Tuhfetü'l-mülûkiyye*'nin, *Zübdetü'l-fikre*'nin basit bir muhtasarı olmadığını, bazı teferruat bilgiler bakımından asıl eserden ileri bir noktada olduğunu örneklerle izah eder.[103] Little'ın örnek verdiği 699 (1299-1300) senesindeki bazı hadiselerin anlatımındaki farklar cüzî olmakla birlikte dikkate değerdir. Mesela bu senenin başında Sultan el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'a (birinci saltanatı: 693-694/1293-1294, ikinci saltanatı: 698-709/1299-1309, üçüncü saltanatı: 709-741/1309-1341) suikast düzenlenmesi hadisesi ele alındığında *et-Tuhfetü'l-mülûkiyye*'de suikastçıyı engelleyen emîrin ismi ilâve bilgi olarak tespit edilmektedir.[104] Yine *et-Tuhfetü'l-mülûkiyye*'de aynı senenin

---

Abdürrazık, "el-'Alâkâtü'l-üseriyye fi'l-mustalahi'l-Memlûkî", *el-Mecelletü't-Târîhiyyetü'l-Mısriyye,* XXIII (1976), s. 155 vd.; Abdullah Mesut Ağır, "Memlûklarda Asabiyye", *Muğla Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (İlke)*, XXI (2008), s. 1-14.

98 Bk. Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre,* s. 250-251, 256-257, 373-374.

99 Bk. Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre,* s. 216.

100 Bk. Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre,* s. 213-214, 265, 291, 312, 362, 409.

101 Baybars el-Mansûrî, *et-Tuhfetü'l-mülûkiyye fi'd-Devleti't-Türkiyye* (nşr. Abdülhamid S. Hamdân), Kahire 1987.

102 Baybars el-Mansûrî, *et-Tuhfetü'l-mülûkiyye,* s. 13.

103 Donald Presgrave Little, *An Introduction to Mamlûk Historiography,* Wiesbaden 1970, s. 6-7.

104 Bk. Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre,* s. 330 vd; a.mlf., *et-Tuhfetü'l-mülûkiyye,* s. 156 vd.

başında sultanın Moğollara karşı sefere çıktığı bilgisi verilirken, bu sırada on beş yaşında olduğuna da işaret edilmekte ve buna dair bir şiir eklenmektedir.[105] Eserde önemli bir ilâve de Memlük Devleti'nin kurulmasından hemen önce gerçekleşen Haçlı Seferi ile Memlükler'in bu sefere karşı büyük bir mücadele sergileyerek Haçlılar'ın komutanı Fransa kralı IX. Louis'yi (1226-1270) esir almasından bahsedilmesi ve bu Haçlı komutanı hakkında yazılmış bir şiirin kaydedilmesidir. Bu kısımda, *Zübdetü'l-fikre*'de bulunmayan Mısır'daki son müstakil Eyyûbî sultanı el-Melikü'l-Muazzam Turan Şah'a da (647-648/1250) kısa bir yer ayrıldığına ve burada onun liyakatsizliğinden bahsedildiğine işaret edilmelidir.[106]

İki eser arasında başka farklar da bulunmaktadır. Mesela *Zübdetü'l-fikre*'de vefeyâta yer verilirken, *et-Tuhfetü'l-mülûkiyye* için aynı şey söz konusu değildir. Yine elimizde bulunan nüshalar bakımından *et-Tuhfetü'l-mülûkiyye*'nin hicrî 709 senesinin *Zübdetü'l-fikre*'de eksik kalan kısmıyla 710 ve 711 yıllarını da içerdiği, kitabın sonuna 721 senesindeki bir seferin eklendiği belirtilmelidir. Ayrıca bu kısımların kitabın diğer bölümlerine oranla daha uzun ve tafsilatlı olduğu da ifade edilmelidir.[107] Baybars el-Mansûrî'nin ele aldığımız bu eseri Hüseyin Polat tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir.[108]

Bu noktada Baybars el-Mansûrî'ye ait kabul edilen ve *Zübdetü'l-fikre*'nin muhtasarı olduğu ileri sürülen ***Muhtârü'l-ahbâr***[109] isimli bir eserden de bahsedilmelidir. Bu eserin de nâşiri olan Hamdân, *Muhtârü'l-ahbâr*'ın Baybars el-Mansûrî'ye ait olduğu kanaatine ulaştığını ifade eder.[110] Bu kanaatini teyit için de eserin bazı kısımlarında yer alan "Kâle'l-müsannif el-Makarr er-Rüknî Baybars ed-Devâdâr (Musannif Devâdâr Rükneddin Baybars dedi ki…)"[111] Şeklindeki ifadelere işaret eder. Oysa aynı nâşir, bu eserden önce neşrettiği *et-Tuhfetü'l-mülûkiyye fi'd-Devleti't-Türkiyye*'nin giriş kısmında Claude Cahen'den nakille, *Muhtârü'l-ahbâr*'ın Baybars el-Mansûrî'ye kâtiplik yapan **Şemsürriyâse İbn Keber** tarafından kaleme alındığını belirtir.[112] Biz söz konusu nâşirin araştırmaları neticesinde kanaatinin değişmesini makul kabul etmekle birlikte *Muhtârü'l-ahbâr*'ın Baybars el-Mansûrî tarafından yazılmış bir tarih eseri olma ihtimalini bazı gerekçelerle zayıf görüyoruz. Diğer bir ihtimal olarak eserin temelini Baybars el-Mansûrî'den alınan bilgilerin oluşturduğunu, Şemsürriyâse İbn Keber'in buna birtakım ilâveler yaptığını düşünüyoruz.[113]

Eserin Baybars el-Mansûrî'ye ait olma ihtimalinin zayıf görme gerekçelerimize gelince bunların başında bir muhtasarın, asıl eserin dil, üslup ve şeklini tamamen olmasa da ana hatlarıyla muhafaza etmesi gerektiği kanaati gelmektedir. Nitekim asıl eser kabul edilen *Zübdetü'l-fikre*'de yoğun bir şekilde kullanılan ağdalı dil ve secîli üsluba, *Muhtârü'l-ahbâr*'da çok az rastlanır. Ayrıca daha önce ifade ettiğimiz gibi müellif müşahede ettiği bazı hadiselerde hareketlerini tasvip etmediği kişiler için dahi mutedil ifadeler kullanır. Nitekim

[105] Baybars el-Mansûrî, *et-Tuhfetü'l-mülûkiyye,* s. 156.
[106] Baybars el-Mansûrî, *et-Tuhfetü'l-mülûkiyye,* s. 25-26.
[107] Bk. Baybars el-Mansûrî, *et-Tuhfetü'l-mülûkiyye,* s. 192-241.
[108] Baybars el-Mansûrî, *et-Tuhfetu'l-Mulûkiyye fi'd-Devleti't-Turkiyye* (çev. Hüseyin Polat), TTK Yayınları, Ankara 2016. Bu çevirinin giriş kısmında Baybars el-Mansûrî'nin hayatıyla ilgili kısımlarda (s. 1-4) senelerle alakalı birçok hata bulunduğunu belirtmeliyiz.
[109] Baybars el-Mansûrî, *Muhtârü'l-ahbâr* (nşr. Abdülhamid Salih Hamdân), Kahire 1993.
[110] Baybars el-Mansûrî, *Muhtârü'l-ahbâr,* s. 10-12 (neşredenin girişi).
[111] Bk. Baybars el-Mansûrî, *Muhtârü'l-ahbâr,* s. 86, 112.
[112] Baybars el-Mansûrî, *et-Tuhfetü'l-mülûkiyye,* s. 12-13; krş. Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre,* s. XX (neşredenin girişi, İngilizce kısım).
[113] Nitekim Şâkir Mustafa da bu kanaati teyit eden bilgiler aktarır (*et-Târîhu'l-'Arabî ve'l-müerrihûn,* I-IV, Beyrut 1983-1990, III, 116).

www.teskongre.org

kendisini yetiştiren Seyfeddin Kalavun'un oğlu el-Melikü'l-Eşref Halil b. Kalavun'un (689-693/1290-1293) bazı emîrler tarafından katledilmesi olayını sade bir üslupla ve katillere hakaret etmeksizin aktarır.[114] Oysa *Muhtârü'l-ahbâr*'da bu hadiseyi gerçekleştirenler için "el-Erâkım es-sûd (siyah, zehirli yılanlar)"[115] şeklinde galiz ifadeler kullanılır. Yine bu iki tarihi şekil/usul bakımından karşılaştırmak gerekirse *Zübdetü'l-fikre* kronolojik bir eser iken, *Muhtârü'l-ahbâr* sultanların dönemlerine göre taksim edilerek yazılmıştır.

İkinci gerekçemiz ise iki eser arasında bazı hadiselerin tarihlendirilmesiyle ilgili farklılıkların bulunmasıdır. Bunlar tevili muhtemel olan aylar değil, seneler bazındaki farklılıklardır. Mesela *Zübdetü'l-fikre*'de[116] 673 (1275) senesi Şaban ayında gerçekleştiği belirtilen bir sefer, *Muhtârü'l-ahbâr*'da[117] 674 (1276) yılı olayları içerisinde zikredilir. Ayrıca *Zübdetü'l-fikre*'de bahsi geçen sefere dair yazılan şiirler *Muhtârü'l-ahbâr*'da bulunmadığı gibi, *Zübdetü'l-fikre*'de yer almayan bir başka şiir mevcuttur.[118] Daha ilginç olan nokta ise Baybars el-Mansûrî, kendi usulü gereği bu sefere iştirak ettiğini *Zübdetü'l-fikre*'de açıkça ifade ederken,[119] ona nispet edilen *Muhtârü'l-ahbâr*'da böyle bir ifadeye rastlanmaz. Bunlara dair örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Son gerekçe olarak şunu belirtmeliyiz ki, müellif *Zübdetü'l-fikre*'de kendisini yetiştiren, önemli rütbe ve mevkilere gelmesini sağlayan Seyfeddin Kalavun için, isminin geçtiği pek çok yerde "Mevlânâ (Efendimiz)", "eş-Şehîd" ve "el-Mahdûm (Hizmetinde bulunulan)" gibi hürmet ifadeleri kullanırken,[120] *Muhtârü'l-ahbâr*'da bahsi geçen sultanla alakalı kısımda bu tür sözlere yer verilmez.[121] Müellifin *Zübdetü'l-fikre*'nin birçok yerinde Seyfeddin Kalavun için bazen abartılı denebilecek ölçüde sıfatlar kullandığı, övgü ifadelerinin fazlalığından bahse konu hadiselerin dahi ikinci plana düştüğü görülmektedir. Ancak aynı şey ona nispet edilen *Muhtârü'l-ahbâr*'da söz konusu değildir.

Muhtârü'l-ahbâr'ın nâşiri Hamdân'ın, daha önce zikredilen kanaatini teyit için ortaya koyduğu ve eserin bazı kısımlarında bulunan "Kâle'l-musannif el-Makarr er-Rüknî Baybars ed-Devâdâr" şeklindeki ifadelere gelince bunları izah etmenin kolay olmadığını belirtmeliyiz. Ancak ortaya koyduğumuz gerekçeleri de göz önünde bulundurarak söz konusu ifadeleri, Şemsürriyâse İbn Keber'in yıllarca hizmet ettiği ve bilgisine hürmetkâr olduğu Baybars el-Mansûrî'den yaptığı nakiller için kullandığı ifadeler olarak değerlendirmekteyiz. Nitekim birçok tarihçinin de hocalarından veya hürmet ettikleri âlimlerden yaptıkları iktibaslarda "Kâle Şeyhunâ" gibi benzer sayılabilecek ifadeler kullandığı bilinmektedir. Bununla birlikte Hamdân'ın işaret ettiği ibarelerde yer alan "el-Musannif" kelimesinin bizim ortaya koyduğumuz örneklerle izah edilmesinin zor olduğunu da itiraf etmeliyiz. Bu noktada daha önce işaret ettiğimiz nâşirin Cahen'den naklen *Muhtârü'l-ahbâr*'ın Baybars el-Mansûrî'ye kâtiplik yapan Şemsürriyâse İbn Keber tarafından kaleme alındığı şeklindeki ifadeleri akla gelmelidir. Bu kanaat muhtemelen, Baybars el-Mansûrî'nin biyografisiyle ilgili bilgi veren Safedî'nin (ö. 764/1363) rivayetlerine dayanmaktadır. Safedî, Baybars el-Mansûrî'nin eserini,

---

[114] *Zübdetü'l-fikre,* s. 295-296.
[115] Bk. Baybars el-Mansûrî, *Muhtârü'l-ahbâr*, s. 96.
[116] Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre,* s. 144-145.
[117] Baybars el-Mansûrî, *Muhtârü'l-ahbâr*, s. 53.
[118] Baybars el-Mansûrî, *Muhtârü'l-ahbâr*, s. 54.
[119] *Zübdetü'l-fikre,* s. 144.
[120] Bk. Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre,* s. 174, 175, 252, 270.
[121] Bk. Baybars el-Mansûrî, *Muhtârü'l-ahbâr*, s. 70-90.

kâtibi Şemsürriyâse İbn Keber ve başka kimselerin yardımlarıyla yazdığını söyler.[122] Baybars el-Mansûrî'nin biyografisiyle ilgili bilgi veren diğer kaynaklar da benzer rivayetler aktarır.[123] Bu hâl tercümesini aktaran müelliflerin hem Şemsürriyâse İbn Keber'in yardımıyla ilgili kayıtları hem de Baybars el-Mansûrî'ye ait *Muhtârü'l-ahbâr* adlı bir eserden hiç bahsetmemeleri birlikte değerlendirildiğinde zikredilen eserin Şemsürriyâse İbn Keber tarafından kaleme alındığı ve onun tarafından Baybars el-Mansûrî'ye nispet edildiği düşünülebilir.[124]

Sonuç itibariyle, Memlükler döneminin tarih eserleri bakımından altın çağ kabul edilmesi, her kesimden insanın bu sahayla alakalı birçok kitap kaleme almalarından kaynaklanmaktadır. Ulemanın yanı sıra ümera sınıfının da bu sahaya ilgi göstermesi, hem bahsi geçen dönemin bütün yönleriyle aydınlatılmasına hem de özellikle siyasî-askerî hadiselerin ilk elden belgeler ışığında tespit edilmesine imkân vermiştir. Baybars el-Mansûrî de bu dönemdeki ümera sınıfından tarihçilerin ilkidir. Onun eserlerinde birçok hadiseye dair belgeler sunması, olayları içeriden bir bakışla kaleme alması ve genelde tarafsız bir tavır takınması Memlük tarihçiliği bakımından büyük bir talih olarak kabul edilmelidir.

[122] *el-Vâfî*, X, 352; a.mlf., *A'yânü'l-'asr*, II, 80.

[123] Bk. Makrîzî, *el-Mukaffe'l-kebîr*, II, 533; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mieti's-sâmine* (nşr. Abdülvâris Muhammed Ali), I-IV, Beyrut 1997, I, 301; Ebü'l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf İbnTağriberdî, *el-Menhelü's-sâfî ve'l-müstevfî ba'de'l-Vâfî* (nşr. Muhammed M. Emin-Nebîl Muhammed Abdülaziz), I-XII, Kahire 1984-2006, III, 477.

[124] Müellif ve eserleri için ayrıca bk. Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-'Arabî ve'l-müerrihûn,* III, 114-117; Little, *An Introduction to Mamlûk Historiography,* s. 4-10; Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre,* s. XV-XXV (neşredenin girişi, İngilizce kısım); Asri Çubukçu, "Baybars", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA),* V (1992), s. 220-221.

www.teskongre.org

MISIRLI TÜRK TARİHÇİ İBN İYÂS (Ö. 930/1524 ?) VE *BEDÂİ'U'Z-ZÜHÛR* ADLI ESERİ

TURKİSH HİSTORİAN OF EGYPT IBN IYÂS (D. 930/1524)

Prof. Dr. Fatih Yahya AYAZ[♣]

Özet: Orta Çağın en büyük Müslüman Türk devletlerinden Memlükler'in (1250-1517) son dönemleri hem dünya ticaret hem de Osmanlı tarihi açısından büyük önem taşımaktadır. Zira bu süreçte Ümit Burnu keşfedilmiş, Portekizliler denizdeki hâkimiyetleri sayesinde Yemen'e saldırarak Hicaz'ın yakınlarına kadar sokulmuş ve Haremeyn bölgesi tehdit altına girmiştir. Bir yandan da Osmanlılar yükseliş dönemine girmiş ve İslam dünyasının hamiliği için Memlüklerle çatışmaya başlamıştır. İşte bu süreçte bahsi geçen gelişmelerin muasırı olan az sayıdaki tarihçi arasında İbn İyâs da bulunmaktadır. Memlükler dönemindeki Mısır tarih ekolünün son temsilcisi olan **İbn İyâs**, meşhur bir Türk emîrin torunudur. Babası da ihtiyat kuvvetlerine mensup iktâlı askerlerdendir. Dolayısıyla müellif Türk ümerasının çocuklarından müteşekkil olan evlâdünnâs adlı sınıfa mensuptur. Bu mensubiyetleri sayesinde devletin üst kademesi ile görüşme ve gelişmeleri ilk elden öğrenme imkânına sahiptir. Ayrıca onun meşhur eseri ***Bedâi'u'z-zühûr fî vekâi'i'd-dühûr*** X. (XVI) asrın başından itibaren Memlük Devleti tarihi açısından mevcut birkaç kaynaktan biridir. İbn İyâs, sayılan özellikleriyle daha önce ifade edilen ve ilgili dönemin tarihi açısından büyük öneme sahip gelişmeleri günümüze ulaştıran başlıca tarihçidir.

Biz bu çalışmada kısaca İbn İyâs'ın hayatından bahsettik. Ardından da meşhur eseri ***Bedâi'u'z-zühûr*** ve muhtevasına temas ettik. Amacımız idarî, siyasî, kültürel vb. birçok açıdan Osmanlı Devleti'ni etkilemiş olan Memlükler'i ve özellikle bu devletin son dönemlerini oldukça ayrıntılı anlatan bir tarihçi ve eserini tanıtmaktır. Daha önce de ifade edildiği gibi İbn İyâs hem bu devletin yapısını yakından bilmektedir hem de Osmanlılarla mücadelesini ve Osmanlı Devleti tarafından ortadan kaldırıldığı süreci müşahede etmiştir. Dolayısıyla onun aktardığı bilgiler her iki devletin tarihi bakımından da önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: İbn İyâs, Memlükler, *Bedâi'u'z-zühûr.*

Abstract: The last periods of the Mamluks (1250-1517), one of the largest Muslim Turkish states of the Middle Ages, are of great importance both in terms of world trade and Ottoman history. In this process, the Cape of Good Hope was discovered, and the Portuguese attacked Yemen through the sovereignty of the sea and this why the Haramayn region facedwith the occupation threat of Crusader.On the other hand, the Ottomans entered the period of ascension and began to clash with the Mamluks for the patronage of the Islamic world.In this process, Ibn Iyas is among the few historians who are contemporary of these developments. Ibn Iyas, the last representative of the Egyptian history school in the period of Mamluks, is the grandson of a famous Turkish Emir.His father is also a soldier of the reserve forces (Awlâd al-Nâs). Thanks to these associations, he has the opportunity to learn from the first

♣ Çukurova Üniversitesi, Adana, Türkiye, fyayaz@cu.edu.tr

hand the developments.Moreover, his famous work ***Bedâi'u'z-zühûr fî vekâi'i'd-dühûr***is one of the few sources for Mamluk history in the XV. century. Ibn Iyas is the main historian delivering the developments with great importance in terms of the history of the period,with regard to the features of him mentioned above.

In this study, we talked about Ibn Iyas' life briefly.Then we dealt with the famous work of him *Bedâi'u'z-zühûr*and its contents. Our aim is to introduce the Mamluks, who have influenced the Ottoman Empire in many ways like administrative, political, cultural and so on, and a historian and his work, which explains in detail the last periods of this state.

Key Words: Ibn Iyas, Mamluks, *Bedâi'u'z-zühûr*

Giriş

Orta Çağın en büyük Müslüman Türk devletlerinden Memlükler'in (1250-1517) son dönemleri hem dünya ticaret hem de Osmanlı tarihi açısından büyük önem taşımaktadır. Zira bu süreçte Ümit Burnu keşfedilmiş, Portekizliler denizdeki hâkimiyetleri sayesinde Yemen'e saldırarak Hicaz'ın yakınlarına kadar sokulmuş ve Haremeyn bölgesi tehdit altına girmiştir. Bir yandan da Osmanlılar yükseliş dönemine girmiş ve İslam dünyasının hamiliği için Memlüklerle çatışmaya başlamıştır. İşte bu süreçte bahsi geçen gelişmelerin muasırı olan çok az tarihçi bulunmaktadır. Memlükler dönemindeki Mısır tarih ekolünün son temsilcisi olan İbn İyâs da bu tarihçilerdendir. İbn İyâs meşhur bir Türk emîrin torunudur. Babası da ihtiyat kuvvetlerine mensup iktâlı askerlerdendir. Dolayısıyla müellif Türk ümerasının çocuklarından müteşekkil olan evlâdünnâs adlı sınıfa mensuptur. Bu mensubiyetleri sayesinde devletin üst kademesi ile görüşme ve gelişmeleri ilk elden öğrenme imkânına sahiptir. Ayrıca onun meşhur eseri *Bedâi'u'z-zühûr fî vekâi'i'd-dühûr* X. (XVI) asrın başından itibaren Memlük Devleti tarihi açısından mevcut birkaç kaynaktan biridir. İbn İyâs, sayılan özellikleriyle daha önce ifade edilen ve ilgili dönemin tarihi açısından büyük öneme sahip gelişmeleri günümüze ulaştıran başlıca tarihçidir.

Bu çalışmada kısaca İbn İyâs'ın hayatından bahsedilmiş, ardından da meşhur eseri ***Bedâi'u'z-zühûr*** ve muhtevasına temas edilmiştir. Amacımız idarî, siyasî, kültürel vb. birçok açıdan Osmanlı Devleti'ni etkilemiş olan Memlükler'i ve özellikle bu devletin son dönemlerini oldukça ayrıntılı anlatan bir tarihçi ve eserini tanıtmaktır. Zira onun aktardığı bilgiler her iki devletin tarihi bakımından da önem arz etmektedir.

İbn İyâs'ın Hayatı

İbn İyâs, Memlükler dönemindeki Mısır tarih ekolünün son temsilcisidir. Bu ekolün temel özelliği Mısır merkezli olarak siyasî, askerî, sosyal, dinî ve kurumsal gelişmelerin yıllık olarak ayrıntılı bir şekilde aktarılması, her yılın sonunda da vefat kişilerden kısaca bahsedilmesidir.

İbn İyâs hakkında, eserinde kendisinin verdiği çok az bilginin dışında pek fazla malumat mevcut değildir. 852 (1448) senesinde Kahire'de doğan müellif, Çerkez Memlükler'in kurucusu Sultan el-Melikü'z-Zâhir Berkuk'un (birinci saltanatı: 784-791/1382-1389; ikinci saltanatı: 792-801/1390-1399) memlüklerinden olan dedesine nispetle İbn İyâs olarak tanınmıştır. Anne tarafından dedesi de Sultan Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun (birinci saltanatı: 693-694/1293-1294, ikinci saltanatı: 698-709/1299-1309, üçüncü saltanatı: 709-741/1309-1341) dönemi ümerasından olup Halep ve Dımaşk nâibliğine kadar yükselmiş

büyük emîrlerdendir. Babası ise ihtiyat kuvvetlerine mensup iktâlı askerlerdendi. Dolayısıyla müellif ümera çocuklarının oluşturduğu evlâdünnâs sınıfına mensuptur. Babasının teşvikiyle iyi bir tahsil gören İbn İyâs, Süyûtî (ö. 911/1505) ve Abdülbâsıt el-Malatî (ö. 920/1514) gibi âlim tarihçilerden tarih sahasında ders almıştır. Muhtemelen babasından kalan iktâ ile geçinen İbn İyâs'ın resmî bir görev alıp almadığı tespit edilememektedir. Müellif'in 930 (1524) senesinde Kahire'de vefat ettiği tahmin edilmektedir.[125]

İbn İyâs'ın Meşhur Eseri *Bedâi'u'z-zühûr fî vekâi'i'd-dühûr* ve Muhtevası

İbn İyâs'ın, X. (XVI) asrın başından itibaren Memlük Devleti tarihi açısından mevcut birkaç kaynaktan biri olan ***Bedâi'u'z-zühûr fî vekâi'i'd-dühûr***[126] isimli eseri, geniş içeriği ve sosyal gelişmelere de oldukça fazla yer ayırması ile öne çıkan Memlük tarihlerindendir. İbn İyâs'ın mukaddimedeki ifadelerine göre[127] eser 901 (1495) senesinde kaleme alınmaya başlamış, el-Melikü'l-Eşref Kansu el-Gavrî (906-922/1501-1516) dönemi boyunca da devam etmiştir.[128] İlk cildi iki kısım olmak üzere beş cilt (toplamda altı cilt) hâlinde neşredilen eserin Sultan el-Melikü'l-Eşref Kayıtbay'a (872-901/1468-1496) kadar olan bölümü daha kısa olmakla birlikte, bu sultandan sonra havâdis tafsilatlı bir şekilde kaydedilmektedir. Buna göre ilk iki ciltte antik çağlardan el-Melikü'l-Eşref Kayıtbay'ın tahta çıktığı 872 (1468) yılına kadarki Mısır tarihi ele alınmakta, kalan üç ciltte de 928 (1522) senesi sonuna kadar Memlük tarihi kaydedilmektedir. Dolayısıyla yaklaşık elli yedi yıllık süreç için üç cilt tahsis edilmiştir. Bahsi geçen sürecin müellifin müşahedelerine dayanması ve onun evlâdünnâs sınıfından olması hasebiyle sarayla ve devlet erkânıyla rahat görüşme imkânının bulunması eserin kıymetini oldukça artırmaktadır. Bu noktada eserin giriş kısımlarının, müellifin de hocası olan Süyûtî'nin *Hüsnü'l-muhâdara* isimli eseriyle benzer bir içeriğe sahip ancak daha mufassal olduğunu belirtmek gerekir.[129]

Eser bahsi geçenlerin yanı sıra başka özellikleriyle de dikkat çekicidir. Bunların başında Mısır ekolünün genel uygulaması olan havâdis ve vefeyât kısımlarının ayrı başlıklar hâlinde zikredilmesi özelliği bu eserde görülmez. Vefeyâtın oldukça kısa kaydedilmesi, vefat edenlerin hâl tercümeleri ile ilgili çok az bilgiye yer verilmesi, eserin bir başka özelliğidir. Eserde bunun istisnalarına rastlandığı da belirtilmelidir. Ancak bunların da tafsilatlı olduğunu söylemek zordur.[130] Yine kronolojik olmakla birlikte eserde farklı hadiseler ayrı paragraf olarak kaydedilmediğinden ayların ve havâdisin takibi oldukça güçleşmektedir. Eserin tamamı bu şekilde kaleme alındığından herhangi bir örnek sunmaya gerek görmediğimizi belirtmeliyiz.

Eserin önemli özellikleri arasında müellifin evlâdünnâstan olması hasebiyle ümera ve devlet erkânıyla yakın ilişki kurabilmesi ve bu sayede birçok gelişmeyi ilk elden bilgilerle günümüze ulaştırmasıdır. Daha önce de belirttiğimiz gibi müellifin dedesi Sultan Berkuk'un memlüklerinden olup onun oğlu Ferec zamanında ikinci devâdârlık vazifesine tayin edilmişti. Müellif, babası Ahmed b. İyâs el-Fahrî'nin vefatından bahsederken (908/1503) onun seksen dört yaşlarında vefat ettiğini, bu uzun hayatı boyunca ümera ve devlet erkânı ile çok yakın

---

[125] İbn İyâs'ın hayatı hakkında bk. Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-'Arabî ve'l-müerrihûn,* I-IV, Beyrut 1983-1990, III, 195-196; Muhammed Razûk, "İbn İyâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XX (1999), s. 97.

[126] Muhammed b. Ahmed İbn İyâs, *Bedâi'u'z-zühûr fî vekâi'i'd-dühûr* (nşr. Muhammed Mustafa), I-V, Kahire 1982-1984.

[127] Bk. İbn İyâs, *Bedâi'u'z-zühûr,* I/1, 4.

[128] Bk. İbn İyâs, *Bedâi'u'z-zühûr,* III, 207; ayrıca bk. İbn İyâs, *Bedâi'u'z-zühûr*, IV, 486.

[129] Bk. İbn İyâs, *Bedâi'u'z-zühûr,* I/1, 4-64.

[130] Bk. İbn İyâs, *Bedâi'u'z-zühûr,* II, 88, 401, III, 20, 25, IV, 326.

ilişkilerinin bulunduğunu vurgulamaktadır.[131] Dolayısıyla babasının bu ilişkileri müellifin de işini kolaylaştırmış gözükmektedir. Nitekim onun bu ilişkilerine işaret eden kayıtlara da rastlanmaktadır. Mesela müellifin geçimini sağladığı iktâının, diğer evlâdünnâsa da yapıldığı gibi elinden alınması üzerine anlattıkları bu kayıtlardandır. Müellif, 915 (1509-1510) senesinde bir dilekçeyle durumunu arz etmek üzere Sultan el-Melikü'l-Eşref Kansu el-Gavrî'nin huzuruna gittiğini, sultanın iktâını ona iade ettiğini, kendisinin de sultanı övme amacıyla bir şiir kaleme aldığını ve bunu yakın adamlarından biri vasıtasıyla sultana ilettiğini belirtmektedir.[132] Benzer şekilde aynı sultana gözlerindeki rahatsızlıktan şifa bulması vesilesiyle yazdığı başka bir şiir de tanıdık görevliler tarafından sultana iletilmiş ve sultan bunları çok beğenmiştir.[133]

Müellifin yakın ilişkileri ve müşahedelerine dayanarak aktardığı bilgiler, özellikle askerî yapı hakkında çok kıymetli bilgiler içermektedir. Eserinin Hicrî 900'lü yıllardan sonraki kısmında çokça rastlanan bu tür bilgilerin bir kısmını örnek olarak sunmak istiyoruz. Mesela şahsî memlüklerini artıran Sultan Kansu el-Gavrî'nin bunlar arasından 400 tanesini ayırdığı, onlara özel kıyafet ve binekler tahsis ettirdiği ve bu hususî bölüğün "Memâlîkü'l-Eşrefiyye el-Gavriyye" adıyla anılmaya başladığı[134] şeklindeki rivayet bunlardandır. Yine müellif, 908 (1502) senesinin başında Sultan Kansu el-Gavrî'nin iktidarını sağlamlaştırdığını belirttikten sonra en üst rütbede olan mukaddemü elf payeli ümeranın yirmi dört olarak tespit edildiğini söylemekte, daha sonra bunlardan vazife sahibi olan yedi tanesinin isimlerini ve görevlerini saymaktadır. Vazife sahibi olmayan mukaddemü elf payeli emîrleri de sıralayan müellif, bir alt rütbeye tabılhâne ümerasına geçmekte, bunların yetmiş beş kişi olduklarını, on tanesinin görevli, diğerlerinin de herhangi bir vazifede olmadığını belirtmekte, daha sonra da bunların tamamının isimlerini zikretmektedir. Sonra bir alt rübe olan onlar ümerasına geçen müellif, bunların da 185 kişi olduklarını belirttikten sonra hepsinin ismini kaydetmektedir. Bu sırada sultanın en yakın memlüklerini oluşturan hasekî sınıfına da temas eden müellif, bunların 800 kişi olduklarını, daha sonra bu sayının 1200'e ulaştığını belirtmektedir. Bunların ardından Şam bölgesi nâiblerine geçen müellif, bunları da isim isim saydıktan sonra "erbâbü'l-muvazzafîn mine'l-müteammimîn (sarıklı vazife sahipleri)" olarak nitelendirdiği sivil bürokrasiyi ayrı ayrı kayıt altına almaktadır.[135] Müellif benzer bilgileri daha kısa bir şekilde 920 (1514) ve 921 (1515) senesinde de tekrarlarken bu senelerde mukaddemü elf payeli ümeranın sayısını yirmi yedi olarak vermektedir.[136] 922 (1516) senesinde ise 908 yılındakine benzer bir şekilde görevlilerin listesini daha uzun bir şekilde aktaran müellif, mukaddemü elf payeli ümeranın sayısını yirmi altı, bunlardan görevi bulunanların bir görev boş bulunduğundan altı tane olduğunu belirtmekte ve mukaddemü elflerin tamamını saymaktadır. Daha sonra Şam bölgesi nâiblerini ve tabılhâne emîrlerinden sadece vazife sahiplerini, bunların ardından da sivil bürokrasinin tamamını kaydetmektedir.[137] Müellifin verdiği bu bilgiler sayesinde zaman içerisinde görevlerde meydana gelen değişimlerin tespit edilmesi mümkün olmaktadır.

Bu rivayetlerdeki bilgiler hem o dönemin asker ve sivil bürokrasisinin tespiti hem de müellifin yaptığı sıralamayla bunlar arasındaki hiyerarşiyi göstermesi bakımından fevkalade

[131] Bk. İbn İyâs, *Bedâi'u'z-zühûr,* IV, 47.
[132] Bk. İbn İyâs, *Bedâi'u'z-zühûr,* IV, 173.
[133] Bk. İbn İyâs, *Bedâi'u'z-zühûr,* IV, 326.
[134]İbn İyâs,*Bedâi'u'z-zühûr,* IV, 95, V, 6.
[135] Bk. İbn İyâs, *Bedâi'u'z-zühûr,* IV, 30-35.
[136] Bk. İbn İyâs, *Bedâi'u'z-zühûr,* IV, 357-358, 434-435.
[137] Bk. İbn İyâs, *Bedâi'u'z-zühûr,* V, 3-6.

ehemmiyete sahiptir. Ayrıca bürokraside muallimü'l-muallimîn (başhoca/muallim) gibi daha önce tespit edilmeyen bazı görevlilerin bulunduğuna da işaret edilmelidir. Bu türden bilgilere örnek olarak "sultanın perdedârlığı" vazifesi de sunulmalıdır. Müellif bu vazifenin Sultan Kayıtbay tarafından ihdas edildiğini, daha önce böyle bir görevin bilinmediğini belirtmekte, hâlen (kendisinin eserini kaleme aldığı döneme kadar) bu görevin mevcudiyetini muhafaza ettiğini de eklemektedir.[138] Müellifin cülbân denilen memlükler ve bunların çıkardığı isyanlar, karânisa veya karânîs olarak isimlendirilen rütbesi olmayan tecrübeli/kıdemli memlükler gibi askerî yapıyla alâkalı verdiği daha birçok farklı ve kıymetli bilgi bulunduğuna da işaret etmeliyiz. Eserin özellikle son kısımları bu tür malumatla doludur.

İbn İyâs'ın müşahedelerine dayanan ve başka kaynaklarda tespit edilemeyen bilgiler arasında dönemindeki sultanların şahsiyeti, bıraktıkları eserler gibi önemli malumata da temas edilmelidir. Mesela Sultan Kayıtbay'ın tahta çıkışından bahsederken "ekûlü" ifadesiyle onun önceki hayatına dair verdiği bilgilerle[139] vefatından sonra bu sultanın saltanat süresinden şahsî özelliklerine kadar çeşitli yönlerini anlatan kayıtlar[140] bunlardandır. Müellifin Kayıtbay hakkında verdiği bilgiler arasında belki de en önemli olanlar, bu sultanın gerçekleştirdiği imar ve inşa faaliyetleridir. Müellif bunları bölge ve mekâna göre ayırarak uzunca aktarmaktadır. Yine buradaki oldukça önemli bilgiler arasında müellifin "şiâr-ı memleket" kabul ettiği ancak Kayıtbay'ın uygulamadan kaldırdığı bazı âdetler, ihdas ettiği meksler (vergiler) de zikredilmelidir. Müellifin zikrettiği ilginç ve kıymetli bilgiler arasında Kayıtbay'ın saltanat dönemi boyunca gerçekleşen toplam on altı sefere harcanan paralar da yer almaktadır. Müellif, dönüş nafakaları hariç sefere çıkan birliklere toplam 70.065.000 dinar harcama yapıldığını belirtir. Müellifin, babasından sonra tahta çıkan ve devletin gerilemesini hızlandıran Kayıtbay'ın oğlu ile ilgili aktardığı bilgiler de[141] kıymeti haizdir. Kansu el-Gavrî'nin tahta çıkışı esnasında aktardığı tafsilatlı malumat da,[142] bu sultanın zorla tahta çıkarıldığı, sultan olmamak için direndiği hatta ağladığı şeklinde oldukça ilginç ayrıntılar içermektedir.

Müellifin bu eserinde Osmanlılar ile ilişkilere dair alâkalı oldukça kıymetli malumat sunduğu tespit edilmektedir. Mesela tahta çıkan kardeşleriyle mücadeleye girişen Osmanlı şehzadelerinin Memlükler'e sığınması ve bunların karşılanması, onlara yapılan muamele ve yardımlar gibi birçok kayıt bulunmaktadır.[143] Yine bu kayıtlar arasında 890 (1485) senesinde Sultan Kayıtbay'ın Osmanlılar'a yolladığı yüklü miktarda hediye ile bir elçiden de bahsedilmelidir. Müellif, bu elçinin dönemin halifesi tarafından Osmanlı padişahına gönderilen ve onu Rum diyarının sultanı olarak tayin eden bir taklîd ile yine halife tarafından yazılan ve iki ülke arasındaki problemlerin çözümüne yönelik yumuşak ifadeler bulunan bir mektubu da beraberinde götürdüğünü nakletmektedir.[144] Bu kayıtlar arasında şüphesiz en ilginç ve kıymetli olanları, Memlük Devleti ve Osmanlılar'ın nihaî karşılaşmaları olan Mercidâbık (922/1516) ve Ridâniye (923/1517) savaşlarının öncesindeki gelişmeler, savaşların seyrine dair nakillerle[145] müellifin Mısır'ı ele geçirdikten sonra Yavuz Sultan Selim

[138] Bk. İbn İyâs, *Bedâi'u'z-zühûr,* IV, 29.
[139] Bk. İbn İyâs, *Bedâi'u'z-zühûr,* III, 3-4.
[140] Bk. İbn İyâs, *Bedâi'u'z-zühûr,* III, 325-332.
[141] Bk. İbn İyâs, *Bedâi'u'z-zühûr,* III, 403.
[142] Bk. İbn İyâs, *Bedâi'u'z-zühûr,* IV, 3-5.
[143] Bk. İbn İyâs, *Bedâi'u'z-zühûr,* III, 183, 185, 187, 192, IV, 152 vd., 167, 186.
[144] Bk. İbn İyâs, *Bedâi'u'z-zühûr,* III, 215.
[145] Bk. İbn İyâs,*Bedâi'u'z-zühûr,* IV, 467, 470-472, 476, 483, V, 13-14, 15, 19, 45, 22, 35, 38 vd., 45, 60-61, 63-64, 67-68, 67-74, 75-79, 86-87, 103-105, 108-110, 116, 118, 119-120, 124-125, 128-129, 133, 136, 137-138, 140, 145-147, 153-155, 166, 171, 173, 174-176.

(918-926/1512-1520) ve Osmanlılar'la alâkalı olumsuz kanaatini ortaya koyan anlatımlarıdır.[146] Yine bunlar kadar kıymetli bilgiler arasında Memlük ülkesinden İstanbul'a gönderilen ulema, ümera, tacir vb. ile ilgili aktarılanlar da[147] yer almaktadır.

Bedâi'u'z-zühûr, toplumun önemli bir kısmının bazı inançlarını yansıtan kayıtlar ve müellifin genelde senenin sonuna ilâve ettiği eleştiri içeren yorumlarla da dikkat çekici bir eserdir. Bu kayıtlardan özellikle, Nil nehrinin debisinin yükselmesi için sultan ve ulemanın yaptıkları zikredilmelidir. Buna göre, 866 (1462) senesinde Nil nehri beklenen vakitte yükselmemiştir. Sultan bu konuda görüşünü almak üzere, Hanefî kadılarından birine haber göndermiş, söz konusu kadı da Mısır'daki Abbâsî ailesinin çocuklar dâhil tamamının Nil nehrinden bir kaba doldurulan suyu ağızlarına almalarını, daha sonra aynı kaba tükürmelerini ve bu suyun da Nil'in ölçümünün yapıldığı Mikyâs'a dökülmesini tavsiye etmiştir. Sultan da bu tavsiye uyarınca söylenenlerin yapılmasını emretmiştir. Bu yapıldığında da, müellifin ifadesiyle Nil nehri hemen yükselmeye başlamıştır. Rivayetin bundan sonraki kısmı, toplumun itikadî anlayışını tespit bakımından daha da ilginçtir. Buna göre, söz konusu hadisenin ardından Şâfiî başkadısı Mikyâs'a gelmiş ve burada günlerce kalmıştır. Su daha da yükselmeye başlamıştır. Daha sonra bu kadı evine dönerken insanlar ona büyük hürmet göstermişler, suyun yükselmesini onun uğurlu gelmesine hamletmişlerdir. Müellifin kanaati de böyledir. Yine onun ifadelerine göre, Şâfiî başkadısının ziyaretinde suyun artması ancak kendisinin ziyaretinde suyun yükselmemesi bir başka kâdilkudâtı oldukça üzmüştür.[148] Eserde benzer birçok rivayetin mevcut olduğunu belirtmeliyiz.[149]

Burada son olarak müellifin eleştiri içeren kayıtlarını zikretmek istiyoruz. Müellif genelde senenin hadiselerini aktardıktan sonra bir anlamda umumî bir özet yapmakta ve yılın nasıl geçtiğine dair olumlu veya olumsuz bazı yorumlar eklemektedir.[150] Bunların dışında müellifin, eserinin çeşitli yerlerinde bazı uygulamalara dair tenkitlerine de rastlanmaktadır.[151] Dolayısıyla içerdiği dönem itibariyle fazla alternatifi bulunmayan *Bedâi'u'z-zühûr,* hem bu özelliği hem de daha önce ifade ettiğimiz gibi içerdiği oldukça kıymetli bilgiler bakımından mutlaka istifade edilmesi gereken bir kaynaktır. Son olarak bu eserin elimizdeki neşrinin dört ciltlik mükemmel bir fihristinin bulunduğunu ve bu fihristin çok kullanışlı olduğunu da belirtmeliyiz.[152]

[146] Bk. İbn İyâs,*Bedâi'u'z-zühûr,* V, 177-178, 207-208.
[147] Bk. İbn İyâs,*Bedâi'u'z-zühûr,* V, 183 vd., 185 vd., 187-188, 217.
[148] Bk. İbn İyâs,*Bedâi'u'z-zühûr,* II, 395-396.
[149] Örnekler için bk. İbn İyâs,*Bedâi'u'z-zühûr,* IV, 169, 172.
[150] Örnekler için bk. İbn İyâs,*Bedâi'u'z-zühûr,* IV, 30, 93, 172-173, 295, 357, 433,
[151] Bazı örnekler için bk. İbn İyâs,*Bedâi'u'z-zühûr,* IV, 107, 161, 322 vd., 390, 429, 444-445, V, 89-90.
[152] İbn İyâs ve eserleri hakkında bk. Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-'Arabî ve'l-müerrihûn,* III, 195-199; Muhammed Razûk, "İbn İyâs", *DİA,* XX, 97-98; Cevat İzgi, "Bedâiu'z-Zühûr", *a.e.,*V (1992), s. 294-295.

www.teskongre.org

MİLLİ DEĞER TASNİFİ ÇABALARINA DEĞERLER EĞİTİMİ AÇISINDAN BİR KATKI (DEDE KORKUT HİKÂYELERİ ÖRNEĞİ)

Ahmet DÜZENLİ[♣] Aygül DÜZENLİ[♣♣]

GİRİŞ

Klasik eğitim felsefesi yaklaşımlarından biri olan kültürel yaklaşım, esas olarak İlkçağ'da Platon'un idealist yaklaşımın bir yansıması olarak fenomenler ve olgular dünyasına, aşkın bir ideal dünyadan veya değer alanından yola çıkması gibi kültürden hareket eder.[153] Kültürel yaklaşımla hareket edilen eğitimde amaç, çocuğun doğal varlığının üstüne çıkarak kendini gerçekleştirmesine katkı sunmaktır. Burada çocukları ahlaki ve manevi açıdan geliştirecek araçlar önem arz etmektedir. Eğitilecek kişiye meslek eğitiminden önce verilmesi gereken kültür eğitimi ve bununla beraber değerler eğitimidir. İnsanın varlığının farkına varıp gerçek insan olabilmesinin yolu doğal varlığından daha ziyade manevi varlığını güçlendirmesiyle olur. Bu da ancak kültür yoluyla olabilir.[154] Toplumların, varlıklarını sürdürmelerinin yanında gelişebilmeleri için kültürlerini gelecek kuşaklara aktarması da gerekmektedir. Bunun için çocukların, okulda kültürel değerleri edinmeleri önemlidir.[155]

İnsan kültür yaratan bir varlıktır. Buradan hareketle insan felsefesi öncelikli olarak kültür felsefesidir denilebilir. Ancak kültürün farklı yansımaları da bulunmaktadır. Kültür bir yandan zaman içinde gelişir ve insanı da geliştirir. Bu bakımdan kültürü tarih felsefesi içerisinde de inceleyebiliriz.[156] Kültürler, Spanger'e göre tıpkı İbn Haldun ve Vico'da olduğu gibi birer organizmadır. Dünya tarihi, bu kültürlerin birer organizma olarak gelişimlerinin ve dönüşümlerinin öykülerinden oluşmaktadır.[157] İnsanın şimdi görmediği, göremediği ve artık göremeyeceği insanlarla münasebet kurma isteği onun sadece bilme isteğinden değil inanma arzusundan da gelmektedir.[158] Bu arzu, onun kültürel değerleri anlama ve geçmiş kültürünü yeniden canlandırma isteğini doğurur. Bu anlamda son dönemde hız kazanan değerler eğitimi çalışmaları, toplumların kültürel değerlerini ortaya koyma ve bu değerlerin gelecek nesillere aktarılması hususunda oldukça büyük önem taşımaktadır.

İnsanlık tarihine bakıldığında geçmişten günümüze insanın eğitimi ve eğitilme süreçlerinin her zaman ön planda tutulduğu görülmektedir. Bu çabanın yansıması olarak yaşanılan her dönemde eğitim ve öğretim faaliyetleri toplumlar için büyük önem arz etmiştir. Bu eğitim çabalarının temelinde, bilgi aktarımı ve mesleki eğitimler varmış gibi görünse de aslında en az bunlar kadar önemli olan ve tarih boyunca süregelen değer aktarımı meselesi

[♣] Doktora Öğrencisi, Çukurova Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı.
[♣♣] Arş. Gör., Çukurova Üniversitesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı.
[153] Ahmet Cevizci, *Eğitim Felsefesi*, Say Yayıncılık, İstanbul 2016, s. 105.
[154] Cevizci, *Eğitim Felsefesi*, s. 112.
[155] Cevizci, *Eğitim Felsefesi*, s. 312.
[156] Hilmi Ziya Ülken, *Eğitim Felsefesi*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2013, s. 20.
[157] Kubilay Aysevener, *Tarih Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2015, s. 43.
[158] Ülken, *Eğitim Felsefesi,* s. 21.

bulunmaktadır. Değer, insanlık tarihi boyunca mevcudiyetini korumuş bir kavramdır. Çünkü yaşanılan her dönemde insan davranışlarının bir değer ile ilişkilendirilme ihtiyacı oluşmuştur. Dolayısıyla insan davranışlarında iyiye ve güzele yönelik ortaya çıkan her çaba değer olarak kabul görmüştür. Bu çabaların sonucunda ise her toplumun ön plana çıkardığı veya daha çok vurguladığı kendi değerleri oluşmuştur. Toplumların oluşturduğu bu değerlerin yaşanması kadar gelecek nesillere aktarılması da toplumun ahlakî ve kültürel yapısını geleceğe taşıması açısından önem taşımaktadır. Bu ihtiyacın sonucu ise günümüzde okullarda değerler eğitimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ihtiyaçtan hareketle birçok değer sınıflandırması yapılmış ve bu sınıflandırmalar çerçevesinde okullarda değerler eğitimi verilmeye çalışılmıştır. Yapılan bu değer sınıflandırmaları içerisinde, Spanger'in[159] 1928'de değer testini kullanarak yaptığı tasnifi ön plana çıkmaktadır. O, değerleri *estetik değerler, teorik (bilimsel) değerler, ekonomik değerler, sosyal* ve *dini değerler* olmak üzere altı grupta tasnif etmiştir. Bu sınıflandırmanın yanında günümüzde en çok kullanılan sınıflandırmalardan biri de Schwartz'ın değerler sınıflandırmasıdır. Schwartz, değerleri içeriklerine ve yapılarına göre *insanda doğuştan var olduğu kabullenilen temel ihtiyaçlar, sosyal etkileşimli ihtiyaçlar* ve *toplumun ayakta kalmasını sağlayan kurumsal ihtiyaçlar* olarak üç gruba ayırır.[160] Değerlerin evrensel olduğu düşüncesinden yola çıkan Schwartz yaklaşık 70 farklı ülkede geçerli, dairesel şekilde sıralanan *güç, başarı, hazcılık, uyarılım, öz yönelim, iyilikseverlik, geleneksellik, uyma, evrensellik* ve *güvenlik* olmak üzere 10 temel değer belirlemiştir.[161] Yapıcı, Kutlu ve Bilican bu 10 değeri Türk örnekleminde yeniden inceleyerek, araştırmalarında dini değerleri ayrıştırmışlar ve bu tasnifi 11'e çıkarmışlardır.[162] Schwartz, sınıflandırmasında Rokeach'ın 36 maddelik değer listesini geliştirerek 10 temel değer tipi belirlemiş, bunlara bağlı olarak da 56 maddelik değer tipi grupları oluşturmuştur.[163]

Bu tasniflerin yanında ülkemizde de başta Erol Güngör[164] ve Hilmi Ziya Ülken[165] olmak üzere birçok araştırmacı tasnif girişiminde bulunmuştur. Bunlardan Süleyman Hayri Bolay değerleri; eşya ile olan münasebetimizle ilgili olan *teknik değerler*, duyularla ilgili olan *sanat değeri*, *düşünce dünyası ile ilgili olan kavramlar* ve *düşünce* değeri olarak üçe ayırmaktadır.[166] Bülent Tezcan ise daha milli bir değer tasnifi ortaya koyma çabasıyla Türk değerlerini; *aile değerleri, eğitsel değerler, ekonomik değerler, dinsel değerler, siyasî değerler* ve *boş zaman değerleri* olarak altı kısma ayırmıştır. Aynı zamanda Türk değerlerini, *olumlu değerler* ve *olumsuz değerler* olarak da ikiye ayıran Tezcan olumlu değerleri; kahramanlık, yurtseverlik, mertlik, dindarlık, kanaatkârlık, tutumluluk, toprağa bağlılık, konukseverlik, saygı, hayırseverlik, hoşgörülülük, namus, şerefli olma, ciddiyet ve

[159] Erol Güngör, *Değerler psikolojisi*, Hollanda Türk Akademisyenler Birliği Vakfı Yayınları, Amsterdam 1993, s.85.
[160] W. Bilsky - S. H. Schwartz, Values and personality. *European journal of personality, 8/3 (1994),* 164-167; Schwartz, Are there universal aspects in the content and structure of values. *Journal of Social Issues, 50 (1994),* s. 31.
[161] Yapıcı, A. & Yürük, T. (2015). Yüksek Din Öğretimi Öğrencilerinin Değer Tercih Sıralamaları: Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Örneği, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15 (1),* 1-18.
[162] Yapıcı A., Kutlu O. & Bilican I., (2012). Öğretmen Adaylarının Değer Yönelimleri. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi, 11(42).* 129-151.
[163] M. Ersin Kuşdil, & Çiğdem Kağıtçıbaşı, Türk Öğretmenlerin Değer Yönelimleri ve Schwartz Değer Kuramı, *Türk Psikoloji Dergisi, 15/45 (2000),* s.60-61.
[164] Güngör, *Değerler psikolojisi,* s. 28.
[165] Ülken, *Bilgi ve Değer,* Kürsü Yayınları, Ankara 2001, s. 360.
[166] Süleyman Hayri Bolay, "Aşkın Değerler Buhranı" (Ed. R. Kaymakcan, vd.), *Değerler ve Eğitimi Uluslararası Sempozyumu,* 2007, s. 60-61.

ağırbaşlılık, alçakgönüllülük ve iç temizliği olarak belirtir.[167] Ayrıca Evin ve Kafadar değerleri *ulusal* ve *evrensel* olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Ulusal değerler; millet, devlet, vatan, ordu, cumhuriyet, ulusal simgeler, kahramanlık, dil, gelenek ve göreneklerdir. Evrensel değerler ise; demokrasi, insan hakları, uygarlık, barış, eşitlik, bilim ve akademik düşünme, sanat, çevre duyarlılığı ve sevgi olduğunu belirtmişlerdir.[168] Bunlarla birlikte okulda hoşgörü kültürü oluşturarak öğrencilerin kendi değer sistemlerini özgürce seçmeleri değer eğitimi açısından en uygun olan yöntemlerdendir.[169] Bu tasniflerin yanında birçok araştırmacı da tasnif denemelerinde bulunmuş ve değerler eğitimi verilirken hangi değerlerin öncelenmesi gerektiği üzerinde tartışmışlardır.

Bu çalışmaların yanında değerlerin öğrencilere hangi yollarla aktarılacağı hususu da önemli bir husustur. Öğrencilere okullarda değer aktarımı yaparken kullanılan materyallerin, yöntem ve tekniklerin önceden belirlenmiş olması ve daha önemlisi yaşadığı kültüre uygun olması edindirilmek istenen değerlerin kalıcılığı açısından büyük önem arz etmektedir. Biz de bu çalışmamızda Schwartz'ın değer sınıflandırması tablosunda bulunan değer tiplerinden yola çıkarak Dede Korkut hikâyelerinde bulunan kavram, karakter ve olaylardan hareketle bu hikâyelerin değerler eğitiminde hangi açılardan kullanılabileceğini ortaya koymaya çalışacağız. Bununla beraber asıl amacımız ise, Dede Korkut hikâyelerinden yola çıkarak okullarda öğrencilere aktarılabilecek milli değerlerin hangileri olabileceğini tespit etmektir. Bu doğrultuda Schwartz'ın değer tasnifinin içerisinde bulunan değerlere ek olarak hangi değerlerin Dede Korkut hikâyelerinde daha çok vurgulandığını ortaya koymak, bu değerlerin Schwartz'ın tasnifinde bulunup bulunmadığını irdelemek de alt amaçlarımız arasında yer almaktadır.

Dede Korkut Destanları 13 ayrı hikâyeden oluşan Türk dilinin ve edebiyatının, Türklerin örf ve adetlerinin, Türk ahlak ve törelerinin, inançlarının ve kahramanlıklarının anlatıldığı bizlere Türk hayatını açıkça anlatan ve bizlerin geçmiş kültürümüz ve değerlerimiz hakkında birçok bilgiyi bulabileceğimiz önemli bir eserdir.[170] Değerler, hayatta uygulama alanı içerisinde var olduğu sürece değerlidir. Değerlerin sadece sözde yaşaması o değerlerin varlığının da sorgulanmasını gerektirir. Bu tarz değerleri doğru şekilde ortaya koymak için geçmiş kültürden yola çıkarak ölü veya ölmek üzere olan değerleri ortaya çıkarma gerekmektedir.[171] Bu eseri değerler eğitimi açısından incelediğimizde, tarih boyunca getirdiğimiz kültürümüzden hareketle birçok milli değerimizle karşılaşmaktayız. Schwartz'ın değer tasnifini göz önüne aldığımızda Schwartz'ın on değer tipinin hepsinin *Dede Korkut Hikâyeleri'*nde yoğun olarak işlendiği dikkat çekmektedir. Bu bağlamda *Dede Korkut Hikâyeleri*'nin tam bir değer aktarma aracı olarak kullanılabilecek bir eser olduğu söylenebilir. Biz de çalışmamızın devamında Dede korkut Hikâyeleri'nde bulunan hangi bölümlerin hangi değerleri aktarmada kullanılabileceği üzerinde örnekler sunmaya ve bu değerlere ek olarak hangi değerlerin bu hikâyelerde işlendiğini ortaya koymaya çalışacağız.

[167] Mahmut Tezcan, Gizli Müfredat: Eğitim Sosyolojisi Açısından Bir Kavram Çözümlenmesi, *Türk Eğitim Bilimleri,* I/1 (2003), 53- 59; a.m. *Türklerle İlgili Stereotipler ve Türk Değerleri Üzerine Bir Deneme,* Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, Ankara 1974, s. 9.

[168] İlke Evin-Osman Kafadar, "İlköğretim Sosyal Bilgiler Programının ve Ders Kitaplarının Ulusal ve Evrensel Değerler İçerik Çözümlemesi", *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi,* 2/3 (2004), s. 296.

[169] Kızılabdullah, Y. & Yürük, T. (2008). Din eğitimi modelleri çerçevesinde Türkiye'deki din eğitimi üzerine genel bir değerlendirme. *Dini Araştırmalar Dergisi, 11 (32),* 107-129.

[170] Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, s. 7.

[171] Dönmez, "Dede Korkut Kitabı" Nokta-i Nazarından "Dürüstlük, Sözünde Durma, Mütevazılık ve Merhamet" Erdemlerine Felsefî Bir Bakış, İlahiyat Akademi, s.93.

1. Bismi'llahi'r-rahmani'r-rahim ve Bihi Nesta'in

Dede Korkut Hikâyelerinin giriş bölümünü teşkil eden bu bölümde "*Allah Allah demeyince işler onmaz; Kadir Tanrı vermeyince er barınmaz; Ezelden yazılmasa kul başına kaza gelmez; ecel vade ermeyince kimse ölmez*."[172] ifadesi yer almaktadır. Bu ifadelerin özellikle Schwartz'ın "geleneksellik" değer tipi altında belirttiği dindar olmak ve hayatın bana verdiklerini kabul etmek değerlerinin aktarımı için kullanılabileceği söylenebilir. Hikâyelerin diğer kısımlarında da bu değer tipine sıkça rastlanmakla birlikte burada dikkat çeken husus, bu hikâyelerde doğru din ve dindarlık algısının oluşturulma çabasıdır. Bu yönleriyle sadece Türkçe derslerinde değil bu metinlerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde de kullanılması gerektiği kanaatindeyiz.

2. Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu

Bu hikâyede Dirse Han'ın çocuğunun olmamasından yakınması ve diğer beyler tarafından dışlandığı için bir evlat istemesi "güç" değer tipi altında verilen toplumdaki görünümünü koruyabilmek ve insanlar tarafından benimsenmek değerleriyle ilişkilendirilebilir. Ayrıca hikâyenin ilerleyen kısımlarında Dirse Han'ın oğlu ile girdiği iktidar mücadelesi de yine aynı değer tipi altında otorite sahibi olmak değeriyle bağlantılanarak öğrencilere aktarılabilir. Hikâyenin sonunda Boğaç Han'ın başına gelenlerin nedeninin babasına itaat etmemesi olduğunu düşünerek babasıyla barışması ve düşmana karşı birleşmesi ise "uyma" değer tipi altındaki anne-babaya ve yaşlılara değer vermek değeriyle açıklanabilir. Dede Korkut Hikâyeleri'nde çok fazla karşımıza çıkan bu değeri Schwartz'ın değer ölçeği içerisinde sınırlamak da doğru olmayacaktır. Çünkü bu hikâyelerde anne-baba ve yaşlılara değer vermek bir sorumluluktan ziyade aslî bir görev olarak vurgulanmıştır. Buradan hareketle Dede Korkut Hikâyeleri'nden çıkarılabilecek milli bir değer olarak "anaya-ataya itaat" değerinden bahsedebiliriz.

3. Salur Kazan'ın Evinin Yağmaladığı Boyu

Salur Kazan'ın hikâyesinde diğer hikâyelerde çok fazla göremediğimiz "hazcılık" değer tipi altında yer alan zevk ve hayattan tat alma değerleri karşımıza çıkmaktadır. Zira "*Yürüyelim Beyler, av avlayalım, kuş kuşlayalım, sığın geyik yıkalım, dönelim otağımıza düşelim, yiyelim, içelim, hoş vakit geçelim*." [173] ifadeleri ancak bu değer tipi altında değerlendirilebilir. Yalnız buradaki "hazcılık" kavramından kastın Schwartz'ın belirttiği bireysel hazcılıktan ziyade toplumsal birliktelikten hareketle ortaya çıkan Türk kültüründeki "yarenlik" ile ilişkili olduğunu belirtmek gerekir. Dolayısıyla milli bir değer oluşturulduğunda alt değer olarak bu kavramın kullanılmasının Dede Korkut Hikâyeleri'nden hareketle daha doğru olacağı söylenebilir. Ayrıca hikâyenin sonunda Oğuz beylerinin Kazan'a yardım için gelmeleri ve isimlerinin tek tek söylenip övülmeleri[174] de bu değerin aktarılmasında bizim önerimizi desteklemektedir.

[172] Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, s. 25.
[173] Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, s. 49.
[174] Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, s. 66-68.

4. Bay Büre Bey Oğlu Bamsı Beyrek

Bu bölümde bir oğlana ad koymak için önce bir av avlaması gerekliliğinden bahsederek bunun için Bay Büre Bey'in oğlunun da ad almak için yola çıkması ve sonunda Bamsı Beyrek adını alması hikâye edilmiştir. Bu olay Schwartz'ın "başarı" değer tipi altında işlenerek yetkin (muktedir) olma değeri ile ilişkilendirilerek öğrencilere sunulabilir. Yine bu hikâyede Bamsı Beyrek'in Banı Çiçek ile evlenebilmek için onunla yarışması da konu edinilmiştir.[175] Bu da yine "başarı" değer tipi altında başarılı olmak değerinin aktarılmasında kullanılabilir.

Hikâyede anlatılan "*Oğuz zamanında töre kaide duydu ki, bir yiğit evlense ok atardı, ok nereye düşerse orada gerdekhane dikerdi. Beyrek Han da okunu attı, dibine gerdeğini dikti.*" bölümünden hareketle "geleneksellik" değer tipi altında, geleneklere saygılı olmak değerinin aktarımı yapılabilir. Yalnız burada Schwartz'ın geleneklere saygılı olmak değerini Türk kültürü açısından ele aldığımızda "töreye bağlı olmak" olarak düzenlemek daha doğru ve kültürümüz açısından da daha anlaşılabilir olacaktır.

5. Kazan Bey'in Oğlu Uruz Bey'in Tutsak Olduğu Boyu

Bu hikayede anlatılan Kazan Han ve oğlu Uruz Bey'in maceralarında "özyönelim, uyarılım ve geleneksellik" değer tipleri ön plana çıkmaktadır. Hikâyede geçen " *Kazan bey gördü ki kâfir çok yaklaştı. Atından indi, arı sudan abdest aldı, ak alnını yere koydu, iki rekat namaz kıldı, adı görklü Muhammed'e yâda getirdi."* bölümünden yola çıkarak, dindar olmak değeri öğrencilere aktarılabilir. Hikâyenin devamında Kazan Bey'in kâfirle mücadelesi cesur olmak değeri ile ilişkilendirilebilirken bu hikâyede Kazan Beyin oğlu Uruz'un babasına hikâye genelinde sorular sorması[176] ve bunlara cevaplar araması değerler eğitimi açısından merak duyabilmek değerinin ön plana çıkarıldığı şeklinde değerlendirilebilir.

6. Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu

Hikâyede konu edinilen Deli Dumrul'un kuru bir çay üzerine köprü kurup geçenden otuz akçe alması, geçmeyenden de döve döve kırk akçe alması Schwartz'ın "güç" değer tipi altında verdiği otorite sahibi olmak ve zengin olmak değerleri ile ilişkilendirilebilir. Ancak Deli Dumrul'un bu davranışı hikâyede övülmemekte her ne kadar güç ve otorite sahibi olsa da bunu yanlış yönde kullanmasından dolayı yerilmektedir. Bu da bizim değer anlayışımıza göre her güç ve otoritenin bir değer oluşturmayacağını ancak adalet ve alçakgönüllülük ile birleşirse gücün ve otoritenin bir değer oluşturduğunu bu hikâye bağlamında öne çıkarmaktadır. Ayrıca hikâyenin devamında Deli Dumrul'un esas en büyük güç ve otoritenin Tanrı olduğunu anlayıp kabul etmesi ve önceki davranışlarından pişmanlık duyması da Schwartz'ın değer grupları içerisindeki "geleneksellik" değer tipi altında verilen değerlerden dindar olmak değeri ile açıklanabilir.

7. Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı Boyu

Bu hikâyede Kanlı Koca Bey'in oğlu Kan Turalı'nın evlenmek istediği ve kızın babası Tırabuzan Tekürü'nün kızını vereceği kişiden beklentileri (*her kim üç canavarı bassa, yense,*

[175] Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, s. 76-77.
[176] Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, s. 124.

öldürse kızımı ona veririm)[177] anlatılmaktadır. Bu hikâyedeki kız imgesi ulaşılacak hedef olarak düşünüldüğünde, Schwartz'ın değer tiplerinde belirttiği "başarı" değer tipi altında verilen başarılı olmak, hırslı olmak ve yetkin olmak değerlerinin bu hikâye ile öğrencilere aktarılabilir olduğu görülecektir. Ayrıca hikayede Kan Turalı'nın dövüştüğü aslan, kara boğa ve kara buğra birer metafor olarak düşünülürse, bunların başarının önündeki engeller olduğu ve ancak mücadele edilip bu engeller aşıldığında başarıya (hedef) ulaşılacağı söylenebilir. Buradaki değerlere ek olarak Kan Turalı'dan hareketle milli bir değer oluşturulmak istenilirse "gözü kara olmak" deyiminin bir değer olarak sunulabileceğini söyleyebiliriz.

8. Kazılık Koca Oğlu Yegenek Boyu

Hikâyede Kazılık Koca Beyin tutsaklığı ve oğlu Yegenek'in babasını kurtarma çabasından bahsedilmektedir. Yegenek'in babasını Direk Tekür'ün elinden kurtarma çabasına katılan Kıyan Selçük Oğlu Deli Dundar, Eylik Koca Oğlu Dönebilmez Dölek Evren, Yağrıncı Oğlu Elalmış, Doğsun Oğlu Rüstem, Deli Evren, Soğan Sarı ve Bayındır Han'ın yirmi dört bahadır sancak beyinin Yegenek'e yardıma gelmesi, "iyilikseverlik" değer tipi altında verilen değerlerden yardımsever olmak ve gerçek arkadaşlık değerleri ile ilişkilendirilebilir. Ancak bu değerlerin yanında bu hikâyede çokça geçen ve övülen bir kavram olan yoldaşlık kavramının kullanılmasının, hem daha milli ve hem de bu duyguyu daha doğru karşılayan bir kavram olacağı kanaatindeyiz.

9. Basat'ın Tepegöz'ü Öldürdüğü Boyu

Bu hikâyede Türk mitolojisinin önemli unsurlarından olan Tepegöz ile Oğuz boylarının mücadelesi anlatılmaktadır. Burada Tepegöz'ün ortaya çıkışının bir insanın yanlış olana tamah etmesinden (çobanın ile peri kızı ile ilişkisinden) olduğu görülmektedir. Bu konu karşımıza kötülüğün kaynağı hakkında ayrıca tartışılabilecek felsefi bir tartışma da ortaya koymaktadır. Tepegöz ile Oğuzların bu mücadelesinde, yenilmez denilen Tepegöz ile mücadele edip kahramanlık gösteren ve Tepegöz'ü yenen Basat'ın kahramanlığı ve cesareti, boyunu Tepegöz'den kurtarması, Schwartz'ın "güvenlik" değer tipi altında verdiği ulusal güvenlik değer tipi ile ilişkilendirilebilir. Ayrıca Basat'ın kendisini boyu için feda ederek Tepegöz ile mücadeleye girişmesi, Schwartz'ın tasnifinde bulunmayan kahramanlık ve vatan sevgisi gibi milli değerlerin tarihsel ve kültürel olarak bizim için daha anlamlı olduğunu ortaya koymaktadır.

[177] Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, s. 145.

10. Begil Oğlu Emren'in Boyu

Düşman tarafından tutsak edilen Begil Bey'in oğlu Emren Bahadır'ın karısını ve kız kardeşini kurtarmasını konu edinen bu hikâyede kahramanlık ve dindarlık değerlerinin işlendiği görülmektedir. Hikâyede kanaatimizce öne çıkan unsur ise kâfir ile mücadele eden Emren'in yorgun ve güçsüz düşüp mücadele edemeyecek duruma geldiğinde Allah'a yakarışıdır.[178] Buna karşılık kâfirin ise putlarına yalvarmasının sonunda Emren'in kâfire "*Ya asi melun! Sen putlarına yalvarırsın, ben âlemleri yoktan var eden Allah'ıma sığındım*" diyerek hak ile batıl arasındaki farkı ortaya koyması, gerçek dindarlık değerinin doğru anlaşılıp öğrencilere aktarılması açısından önemlidir. Buradan anlaşılmaktadır ki milli bir değer tasnifi yapılmak istenildiğinde, kültürün yanında toplumun genelinin mensup olduğu dinin de değer oluşturmada büyük bir etkisi bulunmaktadır. Bu konuda sadece evrensel değerler üzerinden bir aktarım yapmak yerine, yaşanılan din ve buna bağlı kültür üzerinden yapılan değer aktarımının daha kalıcı ve etkili olacağı kanaatindeyiz. Dolayısıyla Schwartz'ın dindar olmak değerinin yerine Allah'a inanmak gibi daha spesifik bir değerin kullanılması daha anlaşılır olabilir.

11. Uşgun Koca Oğlu Seyrek Boyu

Hikâyede Uşgun Koca'nın iki oğlunun yiğitliklerinden ve aralarındaki yakınlıktan bahsedilmektedir. Hikâyede Uşgun Koca'nın oğullarından büyük olan Egrek, Oğuz yiğitlerinden olan Ters Uzanmış ile girdiği münakaşa sonucunda yiğitlik gösterip Kara Tekür'ün kalesi olan Alınca kalesini almak için yola çıkar ve kaleyi alamadan tutsak edilir. Bu durumu öğrenen Uşgun Koca'nın küçük oğlu Segrek'in ağabeyini Kara Tekür'den kurtarmak için verdiği mücadele ve gayret, değerler eğitimi açısından oldukça önemlidir. Ayrıca Segrek'in ağabeyini kurtarmaya giderken önüne çıkan anasına ve atasına "*Beni yolumdan ayırmayın! Ağamın tutulduğu kaleye varmayınca, ağamın ölüsünü, dirisini bilmeyince, öldüyse kanını almayınca, soylu Oğuz ellerine geleceğim yok*."[179] demesi ve yeni evlendiği eşinin onu abisini kurtarmaya göndermek istememesi üzerine söylediği "*Bre kavat kızı, ben kılıcıma doğranayım; okuma sancılanayım, oğlum doğmasın, doğarsa on yaşına varmasın ölmüşse, kanını almayınca bu gerdeğe girersen*" şeklindeki sözleri değerler eğitimi açısından oldukça dikkat çekicidir. Ancak Schwartz'ın değer tasnifinde bulunan "geleneksellik" değer tipi altında verilen anne-baba ve yaşlılara değer vermek değerinin anladığımız kadarıyla burada bahsedilen olayı kapsamadığını belirtmek gerekir. Zira burada daha geniş açıdan ele alınması gereken Türk milli değerleri içerisinde sayılabilecek aile büyüklerine saygı değerinden bahsetmenin daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Ayrıca bu değerin yanında Schwartz'ın değer tasnifindeki "güvenlik" değer tipi altında verilen aile güvenliği ve bağlılık duygusu değerlerinin işlenmesi aşamasında, öğrencilere bu hikâyeden bahsetmenin yerinde olacağını da belirtmeliyiz.

12. Salur Kazan'ın Tutsak Olup Oğlu Uruz'un Çıkarttığı Boyu

[178] Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, s. 199.
Yücelerden yücesin,
Yüce Tanrı!
Kimse bilmez, nicesin,
Görklü Tanrı!
.....
Aziz Allah,Hocam bana yardım!

[179] Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, s. 204.

Toman'ın Kalesi'nin Tekürü'ne esir düşen Salur Kazan Bey'in hikâyesinin anlatıldığı bu bölümde, atıldığı kuyudan çıkarılma karşılığında Salur Kazan'dan, Oğuzu kötüleyip Tekür'ü övmesi istenmektedir. Kazan ise bu isteğe şu şekilde cevap vermiştir;

Yüzü dönmez kılıcımı elime aldım,
Ak meydanda yamru başı top gibi kestim,
Orada bile erim, beyim deyu övünmedim,
Övünen erleri hoş görmedim,
Eline girmişken, bre kâfir, öldür beni,
Kara kılıcını çal boynuma, kes başımı!
Kendi aslımı, kendi kökümü kötüleyeceğim yok!
…….
Eline girmişten, bre kafir, öldür beni, yitir beni,
Sal kılıcını, kes başımı,
Kılıcından sapacağım yok,
Kendi aslımı, kendi kökümü kötüleyeceğim yok,
Oğuz erenleri dururken seni öveceğim yok![180]
.....

Buradan da anlaşılacağı üzere Kazan canı pahasına dahi olsa soyunu kötülemeyeceğini Tekür'e belirtmiştir. Ayrıca Kazan sözlerinin başında alçakgönüllü olmanın öneminden de bahsetmektedir. Tüm bunlardan hareketle bu hikâyeden iki önemli değerin aktarılmasında faydalanılabileceği söylenebilir. Bunların ilki olan Schwartz'ın değer tasnifi içinde bulunan "iyilikseverlik" değer tipi altında alçakgönüllü olmak değerinin kazandırılmasında bu hikâyeden faydalanabileceğidir. Bununla birlikte Schwartz'ın değer tasnifinde bulunmayan ve milli bir değer tasnifi içerisinde bulunması gereken köklere bağlılık değerinin de Dede Korkut Hikâyeleri'nden yola çıkarak kazandırılabilecek değerler arasında sayılabileceğini belirtmeliyiz.

13. İç Oğuz'a Dış Oğuz Asi Olup Beyrek'in Öldüğü Boyu

Kazan Bey'e karşı asi olan Aruz ve adamlarının Beyrek'i de Kazan'a isyana zorlamasını ve sonuçta asi olan Beyrek'in öldürülmesini konu alan bu hikâyede sadakat değeri işlenmektedir. Beyrek'in Aruz'a hitaben söylediği;

Ben Kazan'ın nimetini çok yemişim,
Bilmez isem gözüme dursun!
Karakoçta Kazılık atına çok binmişim,
Bilmez isem bana tabut olsun!
Yahşi kaftanlarını çok giymişim,
Bilmez isem kefenim olsun!
Ala, büyük otağına çok girmişim,
Bilmez isem zindanım olsun!
Ben Kazan'dan dönmezem, belli bilsene!

sözlerinden onun Kazan'a karşı sadakatini görmekteyiz. Schwartz'ın değer tasnifinde "İyilikseverlik" değer grubu altında verilen sadık olmak değeri altında işlenebilecek olan bu hikâyeyi milli bir değer tasnifi ile ilişkilendirdiğimizde, sadık olmanın yanında ahde vefa

[180] Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, s. 216-217.

değerinin daha fazla ön plana çıktığını görmekteyiz. Ayrıca Beyrek'in bu uğurda canını vermesi de ayrıca bir değer içermektedir. İnandığı değerler ve vatanı uğruna can verenler için kullanılan şehitlik kavramının değerlendirilmesi bu noktada önem kazanmaktadır. Zira milli bir değer tasnifinde, değerler eğitimi içerisinde şehitlik ve gazilik kavramlarının da kullanılmasının gerekçe ve temelleri hakkında Dede Korkut Hikayeleri'nin önemli ipuçları içerdiği kanaatindeyiz.

SONUÇ

Gerek ülkemizde gerekse tüm dünya üzerinde değerler üzerine pek çok çalışma yapılmaktadır. Bu çalışmalarda başlangıçta daha çok evrensel değerler üzerinde durulmaktaydı. Ancak bu ölçütlerle yapılan değer aktarımlarının amaçlarına tam anlamıyla ulaşmaması nedeniyle, günümüzde bu değerlerle birlikte milli değerlerin aktarılmasının da gündeme geldiği görülmektedir. Bu çalışmada da Dede Korkut Hikayeleri'nden yola çıkarak, hangi değerlerin nasıl aktarılabileceği üzerinde bir değerlendirme yapılmıştır. Burada değer aktarımı çabalarına bir katkı sağlamanın yanında, özellikle milli değerlerin aktarılması ve milli unsurlarla değer aktarımında bulunma çabalarına katkı sağlamak amaçlanmıştır. Dede Korkut Hikâyeleri'nin değerler eğitimi açısından incelendiği çalışmamızda özellikle sadakat, kahramanlık, alçakgönüllülük, başarı, dindarlık gibi değerlerin aktarımı için bu hikâyelerin önemli veriler içerdiği görülmüştür. Ayrıca Dede Korkut Hikâyeleri'nin gerek Schwartz'ın değerler tasnifi gerekse millî bir tasnif denemesine malzeme oluşturacak pek çok değeri içerdiği de tespit edilmiştir. Değerlerin oluşturulması kadar gelecek nesillere aktarılmasının da önemli olduğu göz önüne alındığında, Dede Korkut Hikayeleri'nin millî değer tasnifimize katkı sağlayacak pek çok değer içermesi ayrı bir önem kazanmaktadır. Zira her millet ancak sahip olduğu din anlayışı, kültürel yapı, geçmişin mirası, kendi ürettikleri ve kendi millî unsurlarıyla gelişme gösterebilir. Bu bağlamda Türk kültürünün önemli bir taşıyıcısı konumunda olan Dede Korkut Hikâyeleri'nin değerler eğitiminde kullanılmasının bu değerlerin gelecek nesillere aktarılması konusunda önemli katkılar sağlayacağı kanaatindeyiz.

BİBLİYOGRAFYA

Aysevener, Kubilay, *Tarih Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2015.
Bilsky, W., - Schwartz, S. H., "Values and Personality", *European Journal of Personality*, 8/3 (1994), 163-181.

Bolay, Süleyman Hayri, "Aşkın Değerler Buhranı" (Ed. R. Kaymakcan, vd.), *Değerler ve Eğitimi Uluslararası Sempozyumu,* 2007, 55-69.

Cevizci, Ahmet, *Eğitim Felsefesi*, Say Yayıncılık, İstanbul 2016.

Dönmez Süleyman, "Dede Korkut Kitabı" Nokta-i Nazarından "Dürüstlük, Sözünde Durma, Mütevazılık ve Merhamet" Erdemlerine Felsefî Bir Bakış, İlahiyat Akademi, ss.89-99, 2016
Gökyay, Orhan Şaik, *Dede Korkut Hikâyeleri*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2006.

Güngör, Erol, *Değerler Psikolojisi*, Hollanda Türk Akademisyenler Birliği Vakfı Yayınları, Amsterdam 1993.

İlke, Evin-Osman Kafadar, "İlköğretim Sosyal Bilgiler Programının ve Ders Kitaplarının Ulusal ve Evrensel Değerler İçerik Çözümlemesi", *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi,* 2/3 (2004), 293-304.

Kaymakcan, Recep-Hasan Meydan, *Ahlak, Değerler ve Eğitimi,* DEM Yayınları, İstanbul 2016.

Kızılabdullah, Y. & Yürük, T. (2008). Din eğitimi modelleri çerçevesinde Türkiye'deki din eğitimi üzerine genel bir değerlendirme. *Dini Araştırmalar Dergisi, 11 (32),* 107-129.

Kuşdil, M. Ersin - Çiğdem Kağıtçıbaşı, Türk Öğretmenlerin Değer Yönelimleri ve Schwartz Değer Kuramı. *Türk Psikoloji Dergisi,* 15/45 (2000), 59-76.

Noddings, Nel, *Eğitim Felsefesi* (çev. Raşit Çelik), Nobel Yayınevi, Ankara 2017.

Schwartz, S., "Are There Universal Aspects in The Content And Structure of Values", *Journal of Social Issues,* 50 (1994), 19-45.

Sönmez, Veysel, *Eğitim Felsefesi*, Anı Yayıncılık, Ankara 2015.

Tezcan, Mahmut, "Gizli Müfredat: Eğitim Sosyolojisi Açısından Bir Kavram Çözümlenmesi", *Türk Eğitim Bilimleri*, I/1 (2003), 53- 59.

----------, *Türklerle İlgili Stereotipler ve Türk Değerleri Üzerine Bir Deneme,* Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, Ankara 1974.

Ulusoy-Kadir-Bülent Dilmaç*, Değerler Eğitimi*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara 2015.

Ülken, Hilmi Ziya, *Bilgi ve Değer*, Kürsü Yayınları, Ankara 2001.

----------, *Eğitim Felsefesi*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2013.

Yapıcı A., Kutlu O. & Bilican I., (2012). Öğretmen Adaylarının Değer Yönelimleri. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi, 11(42).* 129-151.

Yapıcı, A. & Yürük, T. (2015). Yüksek Din Öğretimi Öğrencilerinin Değer Tercih Sıralamaları: Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Örneği, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15 (1),* 1-18.

ELMALILI MUHAMMED HAMDİ YAZIR'IN MEZHEP ALGISI (1878-1942) (SIRATI MÜSTAKİM VE BEYANÜLHAK ÖRNEĞİ)

Doç. Dr. İsmail ŞIK[♣]Süleyman ÇAM[♣♣]

Giriş

İlk önce Tanzimat, sonra Islahat Fermanı ve I. Meşrutiyet, daha sonra da II. Meşrutiyet'in ilanı ile Osmanlı devleti, XIX. yüzyılda önemli değişimler yaşayarak bir arayış içine girmiştir. Özellikle de II. Meşrutiyetten sonra içerde ve dışarda yaşanan olumsuzluklar dönemin aydınlarını harekete geçirmiş, devletin yaşadığı çöküşün nedenlerini tespit etmek ve çözüm yolları bulmak ve bütünlüğü korumak istemişlerdir. Dolayısıyla devletin son zamanlarında ülke parçalanmaya ve dağılmaya doğru giderken bu kötü gidişi önlemek amacı ile bir takım çözüm yolları ve kurtuluş reçeteleri ortaya atılmıştır.

Bu bağlamda Abdulhamit, II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet gibi farklı özelliklere ve arayışlara sahip üç ayrı dönemi yaşayan Elmalılı da yazılarıyla ülkeye ve İslam dünyasına dinî ve siyasî yönden kurtuluş reçetesi arayarak yön veren ilmî ve dinî bir şahsiyet olarak ön plana çıkmaktadır. Dolayısyla fikrî tartışmalara ve arayışlara katılan ve düşüncelerini ağırlıklı olarak İslâmcılığı savunan Sebîlürreşâd ve Beyânülhak gibi dergilerde dile getirmiştir. Bu meyanda Elmalı'nın Sebîlürreşâd dergisinde *"Hz. Muhammed'in Dini İslâm"*, *"İlhad Ne Büyük Cehalettir*", *"Müslümanlık Mânî-i Terakkî Değil, Dâmin-i Terakkîdir"*, *"Metâlip ve Mezâhip*" başlıklı yayınlanan makaleleri ile Beyânulhak dergisinde *"Ulûm-i İslâmiye*", *"Saadet-i Hakikiye*", *İslâmiyet ve Hilâfet ve Meşîhat-ı İslâmiye*", *"Makale-i Muhimme*", *"İslâmiyetle Medeniyet-i Cedîde Birleşebilir mi?*" adıyla yayınlanan makalelerinde dönemin en çok tartışmalara neden olan dinî konularda toplumu bilgilendirmeye ve yön vermeye çalışmıştır. Elmalı'nın sözkonusu makalelerde özellikle de dinî tartışmalarda nasıl bir mezhep algısı ortaya koyduğu, mezheplere bakışı ve yaklaşımının tespit edilmesi önem arzetmektedir. Dolayısyla da bu bildiriyle Elmalılı Muhammed Mamdi Yazır'ın Sebîlürreşâd ve Beyanülhak dergileri bağlamında mezhep algısı, mezheplere bakışı ve yaklaşımı ortaya konmaya çalışılacaktır.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Mezhep Algısı

Medreselerinde yetişen Elmalı Muhammed Hamdi Yazır, Osmanlı Devletinin son dönemi ile Cumhuriyet'e geçiş sürecinde yani mazi ile istikbal arasında köprü görevi yapmış, farklı özelliklere ve arayışlara sahip üç ayrı dönemi yaşamış muhafazakâr İslâmcı âlimlerinden birisidir. Bu dönemler; Çocuklukları, tahsilleri ve ilk görevleri Sultan Abdülhamit zamanında, siyasî mücadeleleri ve ilk ürünlerini vermeleri, belki tanınır bir isim olarak ortaya çıkışları II. Meşrutiyet devrinde, yetişkinlik çağları ve büyük eserlerini

[♣] Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
[♣♣] Doktora Öğrencisi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

vermeleri ise Cumhuriyet devrine tekabül etmektedir.[181] O, Müslümanlarda mevcut olan dinî hassasiyetin kaybolması ile İslâm dünyasının gerilediğine, Batıdaki gelişmeler karşısında arayış içinde olduğu bir dönemde Müslümanları, Avrupalılaştırmaya çalışmanın yanlış olduğuna, Avrupa'yı içimizde eritip kendi değerlerimizi korumak ve sadece Batının ilminden yararlanılması gerektiğine dair yazılarıyla İslâmcı muhafazakârların[182] yanında yer alarak İslâm toplumuna yön veren geniş kültürlü mütefekkir bir dinî ve ilmî şahsiyettir.

Elmalı, İslâmcı çizgide muhafazakâr kanatta yer alan çağdaş bir düşünür olarak Osmanlının son dönemlerinde fikri tartışmalara ve arayışlara katılmış ve bu bağlamda düşüncelerini Sebîlürreşâd ve Beyânülhak dergileri başta olmak üzere İslâmcılığı savunan diğer dergilerde de dile getirmiştir.[183] Fakat makalelerinin ekseriyeti Sebîlürreşâd dergisinde yayınlandığı görülmektedir. O, Sebîlürreşâd dergisinde seri olarak yayınlanan *"Hz. Muhammed'in Dini İslâm"*, *"İlhad Ne Büyük Cehalettir*", *"Müslümanlık Mânî-i Terakkî Değil, Dâmin-i Terakkîdir"*, *"Metâlip ve Mezâhip*" isimli makalelerinde dinin temel prensiplerini açıklamış, Ehl-i Sünnet düşüncesini savunmuş, yanlış ideolojilere ve akîdelere kendilerini kaptıran Müslümanları uyarmıştır. Bu şekilde aydın bir din âlimi olarak İslâm'a yöneltilen eleştirilere karşı müdafa görevini üstlenmiş, Beyânulhak dergisinde yayınlanan *"Ulûm-i İslâmiye*", *"Saadet-i Hakikiye*", *İslâmiyet ve Hilâfet ve Meşîhat-ı İslâmiye*", *"Makale-i Muhimme*", *"İslâmiyetle Medeniyet-i Cedîde Birleşebilir mi?*" vb. makalelerinde ise dönemin en çok tartışmalara neden olan dinî konularda toplumu bilgilendirmeye ve yön vermeye çalışmıştır.

Yeniliği, bozulmak ve değişmek olarak görmeyen ve yenilikten yana olan Elmalı'ya göre Hz. Peygamber bizi, zaman aşımının olumsuz neticelerinden sakındırmak istemiş ve kurtuluş yolunun nasıl yapılacağını göstermiştir. Ona göre her asır başında dinin yenilenmesini beklemek hakkımız olup bu yeniliği gerçekleştirecek kişiye nail olmak için ise çalışmak gerekir. O, İslâm'a bu yeniliğin nasıl gelebileceği ve bidat fikrine karşı olan dinimizin bu yenileşmeyi nasıl sağlayacağı sorusunu sorarak cevap aramaya çalışmıştır. Teceddüdün, tebdîl ve tahrif olarak değerlendirilmemesi gerektiğinin altını çizen Elmalı'ya göre bütün yeniliklerde Allah'ın birliği esas alınarak ümmetin hüviyeti gözetilmelidir. Dolayısıyla her asırda Müslümanların hayatına bilinçli veya bilinçsiz olarak giren fikrî ve maddî hadiseler tetkik edilmeli, bidatlardan arındırılmalı ve Kur'an ve sahih sünnete uygun olanlar devam ettirilmelidir.[184]

Elmalı, Müslümanlardaki gerilemenin nedenini; dini hassasiyetin azalması, aşk ve şevkin kaybolması ve inanç esaslarının donukluk kazanmasına bağlamıştır. [185] Dinde yenilenmenin bir ihtiyaç olduğunu ayet ve hadisle temellendirmeye çalışmış, dinî düşüncedeki yenilenmeyi soyolojik gereksinimlerden kaynaklanan teolojik bir hakikat olarak

[181] Bkz: İsmail Kara, "Hamdi Efendi = Three Periods and Three Hamdi Efendi", *Diyanet İlmî Dergi*, c. LI, sy. 3, 2015, s. 11-28.
[182] Büyükkkara, Mehmet Ali, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, s. 30; Onat, Hasan, "Elmalı Hamdi Yazır'ın Anlayışı ve Mezheplere Bakışı", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, 4-6 Eylül 1991, Ankara 1993, ss. 140-151, s.141.
[183] Elmalının dergilerde yayınlanan makalelerin listesi için bkz: Nesimi Yazıcı, "Muhammed Hamdi Yazır'ın Basın Hayatı ve Yazarlığı", *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu* 4-6 Eylül 1991, Ankara 1993 s. 31-32.
[184] Elmalılı, Hamdi Yazır'ın Metâlib ve Mezâhib adlı esere yazdığı önsöz, İstanbul 1978, s. L; amlf. "Teceddüdün Şer'an Lüzumu ve Şeraiti-II", *Sebîlürreşâd*, c. XXIII, sy. 575, 15 Teşrin-i Sânî 1339, s. 38.
[185] Elmalılı Hamdi Yazır, *"Dibâce",P. Janet-G. Seailles, Tahlîli Tarihî Felsefe Metâlip ve Mezâhib Maba'dattabîa ve Felsefe-i İlâhiyye,* çev: Elmalılı Hamdi, İstanbul Matbaa-i Âmire, 1341 /1925, s. 29.

görmüş ve bunu gerçekleştirecek kişinin ümmetin içinden çıkacağına ve onu yetiştirmenin bir vazife olduğunu işaret etmiştir.[186]

Elmalı, Avrupanın İslâm dininden korktuğuna ve bu nedenle de Müslümanları kendisine birçok yönden benzetmeye çalıştığına dikkat çekmiştir. Ona göre Avrupa, hedefini gerçekleştirme gayesiyle İslâm dininin kendini koruma gücünü kırmak ve gelişmeyi kendilerine benzetmek için, İslâm dini gelişmeye mani midir, değil midir? diye ortaya tartışma konusu atmıştır. [187] Avrupanın bu tarz yaklaşımı karşısında Elmalı duyarsız kalmayarak Müslümanları aydınlatmak gayesiyle *"Müslümanlık Mânî-i Terakkî Değil, Dâmin-i Terakkîdir"* adı altında makaleler yazmıştır. Bu makaleler, Sebilürreşad dergisinin 21. ve 22. ciltlerinde seri olarak yayınlanmıştır.

Elmalı'nın mezheplere bakışını kısaca ele almak gerekirse o; *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsirini klasik Ehl-i Sünnet anlayışı çerçevesinde kaleme aldığı eserin birçok yerinde görmek mümkündür. Mesela benimsediği görüşleri, genellikle "Bizim Ehl-i Sünnet'in sahih telakki ettiği ve imanımıza göre…"şeklinde bir ibare ifade etmiştir. Onun bu genel tutumuna rağmen eserinin bazı yerlerinde Ehl-i Sünneti savunmak için ortaya sürdüğü gerekçelerde zorlandığı anlaşılmaktadır.[188]

Elmalılı, Beyanulhak dergisinde yayınlanan *"Makale-i Mühimme*" adlı bir yazısında Fıkhî konularda tercihini Ehl-i Sünnet'ten yana koyduğunu, özellikle Hanefi mezhebinin görüşlerini benimsediğini ifade etmiştir. Bu makalede Elmalı, fıkıh konusunda İslâm'da muteber olan bütün mezhepleri ele alacak uzmanlardan oluşan ve mecelle heyetinden daha geniş bir ilim heyetinin kurulması gerektiğini ileri sürmüştür. Ona göre bu ilim heyeti; öncelikle Hanefî fıkhını tetkik, tatbik, birleştirme ve telif etmeye başlayıp, İnsanların ihtiyaçlarına uyan en uygun meseleleri hangi mezhepten olursa olsun alıp medeniyet âlemine örnek olacak ihatalı bir kanun meydana getirmeleri gerektiğini belirtir. Ayrıca farklı mezheplerden yararlanmanın fıkhen durumunu açıklayan Elmalı, buna yönelik itirazları bertaraf etmek adına muahhar Hanefî âlimlerinin bir Hanefî'nin bazı hususlarda Şâfiî mezhebine göre amel etmesine cevaz vermemeleri durumunda, hâkimin hükmü ve devlet başkanının müdahaleleriyle bunun câiz olacağında şüphe kalmayacağını, hatta halifenin iradesiyle kanunlaşan bir hükmün vâcip hale geleceğini belirtmiştir. Ayrıca bu konuda insanları ikna etmek ve daha fazla bilgi almak isteyenler için klasik eserlerden Molla Fenârî'nin *"Fusûlü'l-Bedâyi'"* adlı eserin ictihad ve taklit bahsine bakmaları durumunda bu görüşün yeni bir düşünce olmadığını açıklamıştır.[189]

Yine Elmalı, istihsan delilini en çok Henefî mezhebinin kullandığına dikkat çekerek, diğer mezheplerden yararlanmanın endişeye neden olmaması için Hanefî olan Osmanlı toplumunu şu ifadelerle rahatlatmaya çalışmıştır: "Şurasını da ilâve etmek isterim ki bu surette de yine bütün istifademiz istihsanı hâvî olan mezheb-i Hanefî'den olacağı unutulmamalıdır." [190] Elmalı'nın dinî konularda mezhepler üstü bir metot takip ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü Elmalı, uzmanlardan oluşan ilim heyetinin fıkhî konularda Hanefî mezhebinden bütün yönleriyle istifade etmeyi unutmamaları gerektiğine vurgu yapmış, hukukumuzu merkeze alarak modern hukuktan da faydalanmak suretiyle, hukukun bütün

[186] Bu konuda geniş bilgi için bkz: Elmalılı Hamdi Yazır, *"Dibâce",* s. 31-35.
[187] Elmalılı Hamdi Yazır, *"Dibâce",* s. 37.
[188] Onat, Hasan, "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Anlayışı ve Mezheplere Bakışı", s. 148.
[189] Küçük Hamdi, "Makale-i Mühimme", *Beyanülhak,* c. I, sy. 18,19 Kanun-ı sani 1324, s. 403.
[190] Küçük Hamdi, "Makale-i Mühimme", *Beyanülhak,* c. I, sy. 18, s. 404.

alanlarını içine alan Mecelle'den çok daha şümullü, kanunlar yapılması gerektiğine yönelik çaba göstermiştir.

Elmalı, özellikle siyasi ve itikadî mezheplere dikkate değer bir ilgi göstermemiş, bu konularda engin bilgi sahibi olmuştur. Ancak Vehhabîlik gibi son devirde ortaya çıkan mezhepleri yakından takip etmiş ve onların görüşlerini fikirleri üzerinde eleştirmiştir.[191]

Elmalı'nın, mezheplerin ortaya çıkışını bir rahmet olarak gördüğü[192] ve mezhep taassubuna şiddetle karşı çıktığı şu ifadelerinden anlaşılmaktadır: "Fakat ne tuhaftır ki Şi'a ayetin[193] konusunu oluşturan peygamberin tertemiz hanımlarını hesaba almayarak Ehl-i Beyt'in, Hazreti Peygamber'i kendisiyle Ali, Hasan, Hüseyin, Fatıma'dan ibaret olduklarında ısrar etmek istemişler ve bu yüzden İslâm tarihinde çok büyük gürültüler çıkarmışlardır. "Selman bizden ve Ehl-i Beyt'tendir" hadisiyle özel mensubiyet ile Selman bile Ehl-i Beyt'ten sayıldığı halde, Peygamberle birlikte geceleyip yatan, temiz hanımların Ehl-i Beyt'ten hariç sayılmaları ne garip bir taassubdur"[194]

Ulemanın ihtilafını rahmet olarak gören Elmalılı, mezhepler arasında telfîke cevaz vermiştir. Ona göre son zamanlarda ortaya çıkan ihtilaflı konuların; Ehl-i Sünnet mezhebinden olup da Müslümanlar arasında amel edilen dört fıkhî mezheb dikkate alınarak çözümlenmesi gerektir. Bunun için Elmalı, Henefî mezhebi esas alınarak diğer üç mezhepten de istifade edebilecek zamanın mutahassıslarından oluşan bir heyetin oluşturulması gerektiğini söyler. Elmalı, kurulacak olan bu heyetin, Avrupa kanunları yerine Hanefî fıkhını, onun maslahata ve zamanın şartlarına uygun olmadığı yerde diğer üç mezhebin fıkhından da istifade etmesi gerektiğine dikkat çekmekte ancak bunun mezheplerin telfiki manasına gelmediğini özellikle belirtmektedir. Ona göre telfîk, bir meselede aynı anda iki ayrı mezhep ile amel etmekten ziyade bir meselede dört mezhepten birini taklit etmektir.[195]

Kısaca Abdulhamit, II. Meşrutiyrt ve Cumhuriyet dönemini yaşayan Elmalı, Osmanlının son dönemlerinde Sebîlürreşâd ve Beyânülhak dergileri başta olmak üzere yazılarında fikri arayışlara katılmış, tartışmalarına neden olan dinî konularda toplumu bilgilendirmeye ve yön vermeye çalışmıştır. Düşüncelerini İslâmcılığı savunan diğer dergilerde de dile getirerek İslâmcı çizgide muhafazakâr kanatta yer almıştır. Müslümanlardaki dinî hassasiyetin kaybolduğu ve Batıdaki gelişmeler karşısında arayış içinde olduğu bir dönemde, Avrupalılaşmaya çalışmanın yanlışlığına, Batının sadece ilminden yararlanılması gerektiğine dair yazılarıyla İslâm toplumuna dinin temel prensiplerini açıklayarak Ehl-i S ünnet inancı doğrultusunda yön vermiştir. Makalelerinde yanlış ideolojilere ve akîdelere kendilerini kaptıran Müslümanları uyararak İslâm'a yöneltilen eleştirilere karşı müdafa görevini üstlenmiştir. Dolayısıyla dinî konularla ilgili birçok alanda derin bilgi sahibi olan Elmalı'nın itikadî ve siyasî mezhepler hakkında malumatı olması kuşkusuzdur.

[191] Onat, Hasan, "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Anlayışı ve Mezheplere Bakışı", s. 149.
[192] Küçük Hamdi, "Makale-i Mühimme", *Beyanülhak,* c. I, sy. 18, s. 404.
[193] Ahzab suresi 33. ayet
[194] Onat, Hasan, "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Anlayışı ve Mezheplere Bakışı", s. 149. Ayrıca bkz: Elmalı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, trz. c. 6, s. 311.
[195] Küçük Hamdi, "Makâle-i Mühimme", *Beyânülhak*, c. I, sy. 18, s. 399-404, 19 Kanun-ı sani 1324.

MUHAMMED İKBAL'İN KADER YORUMU: AÇIK GELECEK FİKRİ*

M. IKBAL'S APPROACH TO THE DESTİNY: OPEN FUTURE IDEA

Doç. Dr. İbrahim KAPLAN♣Doç. Dr. İsmail ŞIK♣♣Araş. Gör. Hamdi AKBAŞ♣♣♣

Özet:

Her dönemin temel tartışma konularından biri olan insan hürriyeti problemi ve bu problemin en can alıcı noktalarından birini oluşturan kader problemi, geride bıraktığımız asrın İslâm düşünürlerinden İkbal'in ilâhiyatında da önemli bir yere sahiptir. Hatta İkbal'in düşüncelerinin oldukça önemli bir kısmını bu konu işgal etmektedir denebilir. Onun felsefesi ve buna bağlı olarak kader anlayışı tamamen dinamik bir görünüm arz etmektedir. Bu dinamizm felsefesinde, İkbal'in kader probleminin çözümü adına ürettiği "açık gelecek" fikri anahtar bir kavram durumundadır. Bu çalışmada, Muhammed İkbal'in insanın kaderi problemine yaklaşımı "açık gelecek" fikri çerçevesinde ele alınıp değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Ona göre, gelecek, çizilmiş, sınırları belirlenmiş, tamamlanmış olan ve sırası geldiğinde üzerindeki örtüsü kaldırılan bir hat şeklinde değil de Allah'ın ilim, hikmet ve kudretiyle çizilmekte olan bir hat şeklinde düşünülmelidir. Cihad ve çalışmada hayat; tembellik ve uyuşuklukta da ölüm vardır. Yine ona göre insanın kendisine güvenmesi ve devamlı olarak nefsini zorluklara karşı kuvvetli olabilecek şekilde hazırlaması kişiye mutluluk vermektedir. Kendi ifadesiyle "Başkalarının nimetlerinden kendi rızkını arama. İsterse güneşin kaynağından gelmiş olsun. Hiç kimseden su bile isteme. Allah'a güven ve çalış. Bu şerefli İslâm ümmetinin yüzünü utandırma. Bir gün Hz. Ömer at üstünde giderken elinden kamçısı düştü. O, etrafindakilerden hiç birinden kamçısını vermelerini istemeyip, bizzat atından inerek kendisi almıştı." diyen bir anlayışa sahiptir. Bunun doğal bir sonucu olarak, İkbal, geleceğin tespit ve tayin edilmemiş olduğu kanaatini taşımaktadır. Dolayısıyla geleceğin, geniş bir imkânlar sahası olarak düşünülmesi gerekir.

Anahtar Kelimeler: Muhammed İkbal, Kader, İnsan Hürriyeti, Açık Gelecek, Kelâm.

* Bu makale, Çukurova Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi SYL-2008-10459 nolu *Ebu Mansur Maturidi'ye Göre Yeniden Dirilmenin İmkanı* başlıklı araştırma projesi kapsamında yapılan araştırmadan üretilmiştir.

♣ Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: ikaplan43@gmail.com

♣♣ Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

♣♣♣ Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Abstract:

The humans' freedom problem which is one of the most important discussions in intellectual history of Islam, and destiny problem which is the epicentrum of the liberty problem have an important place in Ikbal's theology who is a thinker of the last century. Moreover, it can be said that this issue occupies a huge place in Ikbal's thoughts. His philosophy and, by extension, his approach to the destiny have a completely dynamic view. In this philosophy of dynamism, "open future" idea which is produced as a solution for destiny problem by Ikbal is a key notion. In this study, Muhammad Ikbal's approach to human's destiny problem is evaluated in accordance with "open future" idea. According to Ikbal, the future is not a line which is drawn, finished, unveiled throughout history; it is a line which has been being drawn forever by divine knowledge and power. Life in jihad and work; There is also death in laziness and numbness. Again, according to him, the person is self-reliant and constantly gives happiness to the person to prepare his / her self so that it can be strong against the difficulties. In his own words, Do not search for your own accord from the blessings of others. Do not embarrass the face of this honorable Islamic ummah. According to Ikbal, the future is not a line which is drawn, finished, unveiled throughout history; it is a line which has been being drawn forever by divine knowledge and power. As a natural consequence, according to Ikbal, future is not determined and destinated. So, future must be thought as a huge opportunity area.

Key Words: Muhammad Ikbal, Humans' Liberty, Destiny, Open Future, Kalam.

Giriş

Hz. Âdem'den beri insan zihnini meşgul eden[196] kader inancı, farklı yaklaşım ve pratiklerin ortaya çıkmasına sebep olmuş bir inanç esasıdır. Hemen hemen her çağın tartışma konusu olan insanın kaderi problemi bugün de güncelliğini korumaktadır. İnsan var oldukça gündemden düşmeyecek gibi görünen kader, çözümü zor, hatta imkânsız bir problem alanı olarak kendini kabul ettirmiştir[197]. Bu kabule rağmen, adeta değinilmeden geçilemeyen insanın kaderi problemi İkbal'in de önemle üzerinde durduğu bir konu olmuştur.

Özelde içinde yaşadığı toplumun, genelde de bütün Müslüman toplumların problemlerine çözüm üretmek gibi bir gaye güden İkbal, geri kalmışlığın en önemli sebeplerinden birinin yanlış kader algısı olduğunu iddia etmekte, temel kaynaklara referansla kaderin nasıl anlaşılması gerektiğine dair özgün fikirler ortaya koymaktadır. Kader problemiyle bağlantılı olarak, kapalı evren ve sınırları önceden belirlenmiş, tespit ve tayin edilmiş gelecek fikrine götürecek bütün sonuçları reddeden İkbal'e göre, "geleceğin önceden bütünüyle belirlenmiş

196 Cağfer Karadaş, *Kadere İman,* DİB Yay., Ankara, 2015, 9.

197 Necati Öner, *İnsan Hürriyeti,* Ankara, 1990, 2; M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâturîdî,* İstanbul, 1984, 334; M. Sait Yazıcıoğlu, Mâturîdî Kelâmında İnsan Hürriyeti Meselesi", *AÜİFD,* C. XXX, Ankara, 1988, 155.

olaylar düzeninin derece derece tezahür eden bir fotoğrafı şeklinde tasavvur edilmesi yaratma ve yeniliği anlamsız kılmaktadır." Yine böyle bir anlayış insanın sorumlu tutulmasını ve hürriyetini makul bir tarzda izah edememektedir. O halde gelecek; çizilmiş, sınırları belirlenmiş, tamamlanmış bir hat şeklinde değil de ilahî ilim, hikmet ve kudretle çizilmekte olan bir hat şeklinde düşünülmelidir. Bu bağlamda, kapalı evren anlayışı ve önceden tespit ve tayin edilmiş gelecek fikri yerine yaratma faaliyetinin her daim devam ettiği açık gelecek fikri, karşılaşılan güçlükleri aşmada hatırı sayılır bir destek sağlayabilir. İşte İkbal'in insanın kaderi problemini çözmek için ürettiği formülde "açık gelecek" kavramı önemli bir rol üstlenmektedir.

Bu çalışmada Muhammed İkbal'in insanın kaderi problemine yaklaşımını "açık gelecek" fikri bağlamında ortaya koymaya çalışacağız. Müslümanların gerilemesine sebep olan mevcut kader algısının hareket noktasını hatalı gören İkbal, açık gelecek kavramının problemin çözümünde doğru bir hareket noktası olabileceğini düşünmektedir. İkbal, kader probleminin çözümünde önemli bir rol biçtiği bu kavramı Kur'an'da dinamizmi ve Allah'ın sürekli yaratma faaliyetinde bulunduğunu ifade eden ayetlerden ilham alarak oluşturmuş gibi görünmektedir. İkbal'in insanın kaderi problemine yaklaşımını ortaya koymadan önce, bu konunun tarihi arkaplanını ana hatlarıyla hatırlatmak faydadan hali değildir.

Anahatlarıyla Kader Problemine Yaklaşımlar

Hz. Peygamber ve sahabe döneminde kader meselesinin fazlaca irdelenmediği ve felsefi anlamda tartışılmadığı yönünde genel bir kanaat söz konusudur[198]. Fakat erken dönemde vuku bulan ihtilaflar Kelamın en zor ve çetin problemlerinden biri olan bu meseleyi gündeme getirmişti. Özellikle Cemel olayı ve Sıffin savaşından sonra bu meselenin yoğun bir şekilde tartışılmaya başladığını görüyoruz. Buradan hareketle hür irade ve kaderle ilgili tartışmaların, müsteşriklerin iddiasının aksine[199], İslâm düşüncesinin kendi iç dinamikleriyle başladığını söylemek mümkündür.

Kader ve irade hürriyeti etrafındaki tartışmaların fitilini ateşleyen Cemel ve Sıffin savaşları, esasında iktidarı ele geçirme mücadelesinden başka bir şey değildir. Oysaki kader ve insan hürriyeti kelâmî bir problemdir. O halde erken dönemde kader ve insan hürriyetiyle ilgili bazı bakış açılarının şekillenmesinde siyasetin etkisinden bahsetmek mümkündür[200].

198 Özcan Taşçı, İlk Kelam Risâlelerine Göre Kader ve İnsanın Sorumluluğu, İz Yay., İstanbul, 2009, 171.

199 H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri,* çev., Kasım Turhan, Kitabevi Yay., İstanbul, 2001, 45; J.W. Sweetman, *Islam and Christian Theology,* London, 1947, I/174; Ramazan Biçer,"Georges Anawati'nin Kelam İlmine Katkısı", *Oryantalizmi Yeniden Okumak; Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu,* Anlara, 2003, 428.

200 Geniş bilgi için bkz., Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası,* AOY, Ankara, 2016.

Emevîlerin itikadî bir mesele olan insanın kaderi problemini siyasi alana taşıdıkları, böylece de iktidarlarını koruma adına yaptıkları zulüm ve kötülükleri örtbas etmek istedikleri, erken dönem hakkında objektif değerlendirmeler yapan tarihçilerin ortak kanaatidir[201]. İkbal de aynı kanaati taşımaktadır. Ona göre, fiilen maddeciliği kabul etmiş olan Şam'daki fırsatçı Emevî hükümdarları, Kerbelâ'da reva gördükleri zulüm ve katliamı örtbas edebilmek için bir bahane arıyorlardı. Böylece, Muaviye'nin başlattığı isyandan yararlanmak ve halkın kendilerine karşı ayaklanmalarını önlemek amacını güdüyorlardı. Dolayısıyla Emevîler, her şeyi Allah'ın emrini yerine getirmek için yaptıklarını söyleyerek, yaptıkları zulüm ve katliamlarına meşru bir temel bulmuş oluyorlardı[202]. İslâm düşünürlerinin bütün karşı çıkış ve muhalefetlerine rağmen İslâm topluluklarında menfi bir kadercilik anlayışının geliştiğini belirten İkbal, çağımızda da bazı bilgin ve filozofların kapitalist sistemi savunmak uğruna bu çeşitten bir kadercilik anlayışını sözde aklî delillerle savunmaya çalıştıklarını belirtmektedir[203].

Şiddet ve kaba güç kullanarak kurdukları saltanatlarını teolojik altyapıyla sağlamlaştırmak isteyen Emevî yönetimi, cebrî (fatalist) anlayışa ve onun taraftarlarına sınırsız destek vermiştir [204] . Emevî iktidarının sınırsız desteğini alan Cebriyye kaderi, kulları irade hürriyetinden ve fiillerden yoksun bırakan ilâhî takdir ve tespit şeklinde anlayarak kula ne fiil, ne ihtiyâr ne de kudret vermişlerdir. Onlar, insanları fiillerinde cansız varlıklar gibi mecbur ve belirlenmiş olarak kabul ettikleri için "Cebriyye" ismiyle anılmışlardır. İnsandan irade, istitâat ve fiili nefyeden cebriyye mezhebine göre kader, insanın mahkûmu olduğu ilâhî yazgıdır[205]. Kısacası Cebriyye, kadere aşırı tazimlerinden dolayı teklîfi yok sayacak kadar ileri gitmişlerdir[206].

Cebriye'nin insanın hürriyetini tamamen elinden alan bu yaklaşımına tepki gecikmemiş, insanın fiillerinde hür olduğuna dair bir görüş de ortaya çıkmıştır. Kaynaklarda insanın fiillerinde hür olduğu görüşünü ilk dillendiren kişinin Mabed el-Cühenî (ö. 80/699) olduğu belirtilir. Mabed'ten sonra aynı görüş Gaylan ed-Dımeşkî (ö. 110/728) tarafından savunulmuştur. İlk dönemlerde "Kaderiyye" olarak bilinen bu görüş sahipleri, daha sonra insanın kendi fiilinin yaratıcısı olduğunu iddia ederek insanın fiil hürriyetini savunan Mutezile kelam ekolüne öncülük yapmışlardır. Mu'tezile, adalet prensiplerinin gereği, insanın kendi fiilinin hâlikı olduğunu kabul etmiş, dolayısıyla kaderi inkâr etmiştir[207].

---

201 Kader probleminin teşekkülünde Emevîlerin rolü hakkında bir değerlendirme için bkz., Lütfi Cengiz, *İslâm'ın İlk Dönemlerinde Kader,* Palet Yay., Konya, 2012, 92 vd.

202 Krş.W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri,* çev., Ethem Ruhi Fığlalı, İstanbul, 1998, 98; Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 234; İlhami Güler, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu,* Ankara, 1998, 79.

203 Muhammed İkbal, The Reconstruction Of Religious Thought in Islam, Lahore, 1989, 88-89.

204 Taşçı, İlk Kelam Risâlelerine Göre Kader ve İnsanın Sorumluluğu, 172.

205 Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar,* çev., Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara, 1991, 156-157; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal,* Beyrut, 1992, I/135.

206 İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm,* İstanbul, 1339-1341, I/129.

207 Kadı Abdülcabbâr, *Şerhu Usuli'l-Hamse,* Kahire, 1965, 380.

Yukarıda özetlediğimiz bu iki zıt yaklaşımdan farklı olarak, Ehl-i Sünnet düşüncesini temsil eden Eş'ârî ve Mâturidî ekolleri, bazı görüş ayrılıklarına rağmen, genel hatlarıyla kaderi, "Allah'ın ezelden ebede kadar olmuş ve olacak şeylerin zaman ve mekânını, sıfatlarını, hususiyetlerini ve her türlü özelliklerini bilip, ezelde o surette takdir etmesidir"[208] şeklinde anlamışlardır. Bu tanımlamalardan hareketle sünnî Kelâm âlimlerince kaderin bir tayin ve tespit olarak ele alındığını söyleyebiliriz[209]. Fakat hemen belirtelim ki, gerek Eş'ârî, gerekse Mâtûridî düşünürleri insan fiillerine ilişkin açıklamalarında, insanın sorumlu bir varlık olmasını göz önünde bulundurarak insana irade hürriyeti tanıdıklarını, böylece de Cebriye'den farklı bir anlayışı ortaya koyduklarını iddia etmektedirler.

İkbal'in Islahat Projesi ve Kader

İslâm dünyasının fikrî buhranlarına çözüm arama gayesiyle yola çıkan Muhammed İkbal, özellikle Müslümanların geri kalmışlıktan kurtularak yeni bir medeniyet kurabilmesinin yollarını aramaktadır. Bunun için yapılması gereken öncelikli iş dinî düşüncenin yeniden gözden geçirilmesi, sonrasında ise dinî düşüncenin yeniden inşasıdır. O, "İslâmiyet'in felsefî geleneklerine tamamıyla bağlı kalarak ve insan bilgisinin çeşitli alanlarında son zamanlarda meydana gelen gelişmeleri de göz önünde bulundurarak İslâm din felsefesini yeniden kurmak"[210] gibi bir hedefin peşindedir.

Çağdaş problemlerin çözümü için Müslümanların yeni ve farklı bir bakış açısına sahip olması gerektiğini belirten İkbal, Müslümanların İslâm inançlarını ve şeriatını anlama faaliyetini, "İslâm'da Dinî Düşünce" şeklinde isimlendirmiştir. İkbal'e göre, bu düşüncede ıslahı veya değiştirilmesi gereken unsurlar, öncelikle Müslümanların geri kalmasına sebep olan düşünce ve uygulamalrdr. Bunlar da, başta kader düşüncesi olmak üzere, benliğin tahribi, Tevhide şirk bulaşması, tasallutçu saltanat nizamı ve Batının körü körüne taklididir. Bu değişimin sağlıklı bir şekilde ve gayesine uygun olarak gerçekleşmesi için ise yenilenmenin belli esaslar üzerine oturması gerekir. Yeniden yapılanma faaliyeti konusunda İkbal, modern Türkiye'nin tecrübesini analiz ederek, bu tecrübede olumlu ve olumsuz yönler keşfetmiş, daha sonra da ilmî ve tatbikî bir model olarak Türkiye örneğini ele alıp, yenileşmenin nasıl olması gerektiğini ve gayesinden nasıl sapabileceğini tespit etmeye çalışmıştır[211].

[208] Nureddin es-Sâbunî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Din,* çev., Bekir Topaloğlu; *Matûridiyye Akâidi,* Ankara, 1980, 161.
[209] Krş. Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'ârî, *Kitâbu'l-Lum'a,* Beyrut, 1952, s. 46; Ebu Mansur Muhammed el-Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid,* thk., Fethullah Huleyf, İstanbul, 1979, 307 vd; Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rifat,* Beyrut, 1987, 222.
[210] İkbal, *Reconstruction,* XXI-XXII.
[211] Sekban Halifat, "İkbal'in İhyâ Projesinin Analizi", *Uluslararası Muhammed İkbal Sempozyumu Bildirileri,* İstanbul, 1997, 165-166.

Görüldüğü gibi, Muhammed İkbal, çeşitli sebeplerle İslam dünyasında asırlarca hâkim olan menfi anlamdaki kader anlayışının Müslümanların geri kalmasında önemli bir yere sahip olduğunu düşünmektedir. İslâm Dünyasının alın yazısı şeklinde anlaşılan ve geri kalmasına sebep olan menfi anlamdaki kadercilik anlayışından kurtulması ve artık benliğini kuvvetlendirmesi gerektiğini söyleyen İkbal, gerçeklerden kurtulmak için kaderi bahane eden toplumuna[212] "Kaderin manasını anlamamışsın, ne ego'yu, ne de Allah'ı görmemişsin"[213] diyerek; "kısmet buymuş, değiştirilemez anlayışından kurtulun; esir olmak, sefilce ve adice yaşamak sizin kaderiniz olmamalı" uyarısında bulunmkatdır. Zira İkbal'in düşüncesinde, "Kâfir Müslüman'ın çizdiği kadere bağlı olduğu halde, mümin ilâhî kaderin ta kendisidir"[214]. Artık bu aksi durumdan kurtulmanın zamanı gelmiştir diyen İkbal'e göre, asırlarca Müslümanlar tarafından benimsenen yanlış kader algısı, Kur'an referans alınarak tekrar yorumlanmalıdır. Mevcut kader algısı Müslümanları pasifleştirmekte, adeta onları yaşadıkları dünyaya yabancılaştırmaktadır. Hâlbuki Kur'an'da dinamik bir ulûhiyet, dinamik bir âlem ve dinamik bir insan anlayışı sunulmaktadır. O halde Kur'an'ın dinamizm anlayışının tekrar farkına varmak ve buna göre hareket etmek gerekmektedir.

Dinamizm ve İlm-i İlâhî

İkbal, dinî düşünceyi yeniden ihya etme teşebbüsünde, bir yandan temel dinî kavramların bir kısmını yeni bir yorumla tanımlayıp ve dinamik hale getirmeye çalışırken, diğer taraftan da şiirleriyle yanlış bir kader ve tevekkül anlayışına saplanmış, sakat bir tasavvuf anlayışıyla kendilerini uyuşukluk ve atalete itmiş olan halkını uyarmaya, uyandırmaya çalışmıştır[215]. Onun felsefesi ve buna bağlı olarak kader anlayışı tamamen dinamik bir görünüm arz etmektedir. Dolayısıyla, onun kader anlayışında insana oldukça geniş bir hürriyet alanı sağlanmaktadır.

İkbal'in düşüncelerinin temelini oluşturan benlik felsefesinde dinamik âlem anlayışı oldukça önemli bir yere sahiptir. İkbal'in savunduğu benlik felsefesi, özellikle Allah'ın ilim, yaratma ve kudret sıfatları etrafında yoğunlaşan bazı kelâmî problemlere kapı aralamaktadır. Fakat muhtemel problemlerin farkında olan İkbal Allah'ın şahsiyet oluşu fikrinden de vazgeçmeden dinamik bir ulûhiyet anlayışını savunma konusunda ısrarcıdır.

[212] Muhammed İkbal, *Armağan-ı Hicaz,* çev., Ali Nihat Tarlan; Hicaz Armağanı, İstanbul, 1968, 221.
[213] Muhammed İkbal, *Cavidname,* çev., Annemarie Schimmel, Ankara, 1989, 298.
[214] Muhammed İkbal, *Bâl-i Cibrîl,* çev., Ali Nihat Tarlan, (*Doğudan Esintiler* içinde), İstanbul, 1981, 93.
[215] Mehmet Aydın, "İkbal'in Felsefesinde İnsan", *AÜİFD,* C. XXIX, Ankara, 1987, 91.

İkbal'in bu konuya ilişkin görüşlerinde Allah'ın ilmi öncelikli bir konuma sahip görünmektedir. Çünkü her şeyden önce Allah'ın kendine özgü ferdiyeti ve yetkinliği kendine özgü bilgiyi de gerektirmektedir. Bu bağlamda, "Allah her şeyi bilir" hükmünün anlam ve kapsamı üzerinde önemle duran İkbal'e göre bu konuyla ilgili problemlerin kaynağı şu sorulardır;

1. Eğer Allah her şeyi biliyorsa "yenilik" ve "orijinallik" vasfına haiz süreç nasıl izah edilecek?

2. Bu süreç, plânlanmış, düşünülmüş, iyice tespit ve tayin edilmiş bir yapının zamanın akışı içinde ortaya çıkışı mıdır?

3. Oluşma süreci Allah'ın ezelden bildiği ve belirlediği mahiyet ve istikamette devam etmek zorunda olduğuna göre top yekûn âlemin, özellikle de insan hayatında hürriyetin yeri nedir? Kısaca ifade etmek gerekirse, İslâm düşünce tarihinde "Kaza ve Kader" olarak bilinen problemin çözümü nasıl olmalıdır?

Sözü edilen problemin "metafiziksel" ve "ahlâkî" olmak üzere iki yönünden bahsetmek mümkündür. Bu yönlerin ayrı ayrı tartışılması meselenin çözümüne katkı sağlayabilir. Nitekim Kur'an'ın da meselenin hem metafiziksel hem de ahlâkî temelde tartışılmasına imkân tanıdığını söyleyebiliriz[216]. Meselenin metafiziksel yönünü zaman ve Allah'ın âlem yaratılmadan sahip olduğu sıfatların hem kendi zatıyla hem de Allah dışındaki varlıklarla olan ilişkisi oluşturmaktadır. İnsanın kaderi probleminin diğer yönü yani ahlâkî olanını ise, Allah'ın adaleti ve insanın sorumluluğu gibi insan hürriyetini ilgilendiren hususlar oluşturmaktadır[217]. Bu bağlamda, kaderle ilgili ayetleri Allah'ın ilim, irade, kudret gibi sıfatlarıyla izaha kalkışmak meseleyi kilitlemekte, tartışmaları kısırlaştırmaktadır[218]. Kader hakkındaki kısır tartışmaların ve kader meselesinin çözüme kavuşamamış olmasının sebeplerinden biri, sorunun karmaşıklığı olsa gerektir[219]. İkbal de bunun farkındadır. Ona göre, "ilâhî hayatta düşünme ile yapma, bilme fiili ile yaratma fiili özdeştir. Fakat böyle bir özdeşliği insan ne tam olarak kavrayabilir, ne de onu ifade edebilir. Aynı zamanda kendi objesinin yaratıcısı olan bilgi çeşidini ifade edebilecek bir kelimeye de sahip değiliz."[220] O halde sorunun makul bir izaha kavuşabilmesi için hareket noktasının doğru belirlenmesi

[216] Şaban Ali Düzgün, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan,* Otto Yay., Ankara, 2016, 69.
[217] Düzgün, Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan, 69.
[218] Düzgün, Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan, 70.
[219] Akbulut, "Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri", 129.
[220] İkbal, Reconstruction, 62.

gerekir[221]. Kader insanı ilgilendiren bir sorun olduğuna göre, makul bir izah için insandan hareket etmek zorundayız. Yine kader, insanın özgürlüğü ve sorumluğunu ilgilendirdiği için, meseleye Allah'ın ilmi açısından değil de Allah'ın adaleti ve insanın sorumluluğu açısından bakma zorunluluğumuz vardır[222].

İkbal'e göre, problemin çözümünün önündeki en önemli engellerden biri Allah'ın ilmini izah ederken ulaşılan tespit ve tayin edilmiş, belirlenmiş gelecek fikridir. Bundan dolayı İkbal, Allah'ın ilmi ile ilgili izahlarda, kapalı evren fikrine ve önceden tespit ve tayin olunmuş gelecek fikrine götüren bütün görüşlerin karşısındadır. Bu türden izahların determinizm ve kaderciliğe götüreceği endişesini taşıyan İkbal, ayrıca bu neticelere ulaştıracak görüşlerin Allah'ı olmuş-bitmiş bir yapıyı seyreden bir varlık haline getireceği kaygısını da taşımaktadır. Ona göre gelecek organik bir bütün olarak ilâhî hayatta mevcut olsa da Allah, geleceği, belirlenmiş, sınırları çizilmiş olaylar düzeni olarak değil, açık bir imkân olarak bilmektedir[223].

İlâhî ilmi bir çeşit "pasif ilm-i küllî" olarak düşünmenin bir yaratıcı fikrine ulaştırmayacağını belirten İkbal, evrende gerçekleşecek olayların önceden belirlendiği ve zamanı geldiğinde gerçekleştiği yönündeki iddia, yenilik ve değişikliği izah etmede yetersiz kalır. Aynı zamanda böyle bir iddia, yaratma kavramını da tamamen anlamsız kılmaktadır. O halde gelecek, ilâhî ilim, hikmet ve kudretle her an çizilmekte olan bir hat şeklinde düşünülmelidir[224].

Geleceğin bu şekilde düşünülmesi eylemlerin sorumlu tutulan insana geniş bir özgürlük alanı tanımaktadır diyebiliriz. İkbal'e göre, Allah'ın insanı kendi eylemlerini tercih edecek şekilde yaratması, böylece de deyim yerindeyse, "kendi yaratıcı hürriyetini sınırlandırmasındaki gayesi ise fani ve geçici egoların kendi hayatlarında, güçlerinde ve hürriyetlerinde rol oynamalarını sağlamaktır."[225]

Amaç ve İdealleriyle İnsan ve Alın Yazısı

İkbal'e göre kaderin şans, talih veya kısmet olarak algılanması Kur'an'da yer alan ve kaderle ilişkilendirilen ayetleri doğru anlayamamaktan kaynaklanmaktadır. Kaderi alın yazısı şeklinde anlamak insanın özgürlüğünü elinden almak ve onu dışına çıkamayacağı bir kalıp içerisine hapsedilmiş olması demektir. Kaderin şans, talih veya kısmet olarak algılanması her ne takdir

[221] Ahmet Akbulut, "Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri", *AÜİFD,* XXXIII/129.
[222] Akbulut, "Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri", 129, 146.
[223] İkbal, *Reconstruction,* 63; Mehmet Aydın, "Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi", *AÜİFD,* XXVII/71.
[224] İkbal, Reconstruction, 63.
[225] İkbal, Reconstruction, 63.

edilmişse o gerçekleşir sonucuna götürecektir. Bu durumda insanın, hayatın gerçekleriyle barışık olmasını, mevcut durumunu değiştirmeye yönelik bir çaba içerisine girmesini, geleceğe dair planlar yapıp, program geliştirmesini bekleyemeyiz. Aslında bu durum, kaçınılmaz sonu beklemek anlamına da gelmektedir[226].

İkbal'e göre kaderi önceden belirlenen insan, daha önce yazılmış senaryosunun dışına çıkamayan bir tiyatro oyuncusundan farksızdır. Böyle düşünülen insanın hiç bir amaç ve idealinin olamayacağı açıktır. Oysaki insan, her zaman belli bir idealin peşinden koşmuş, amacın gerçekleştirmek için gayret göstermiştir. Hatta o, ideallerine gerçekleştirmek, amaçlarına ulaşabilmek için canından bile vazgeçebilmektedir. Öyleyse her zaman belli ideal ve amaçların peşinde koşan insanın, bir takım yetenek ve imkânlarla yaratılmış olduğu kabul edilmelidir. Bu yetenek ve imkânları geliştirmek için çaba harcamak ya da alın yazısına razı olup eli kolu bağlanmış bir şekilde hiç bir şey yapmamak insanın kendi tercihidir. O halde insan, başkaları tarafından yazılmış senaryolarda rol alan bir oyuncusu durumunda olmamalıdır.

Açık Gelecek Fikri ve Sürekli Yaratma Teorisi

İkbal'in yukarıda özetlenen görüşleriyle ortaya çıkan zaman konusundaki hassasiyeti ile "açık gelecek" fikrinin yakından ilgili olduğu görülmektedir. Yine onun dinamik bir âlem ve dinamik bir ulûhiyet anlayışı ile açık gelecek fikrinin, dolayısıyla da kader anlayışının çok yakından ilintili olduğunu söyleyebiliriz.

İkbal'e göre, "saf zaman, soyut ve tersine çevrilebilir anlardan oluşmuş bir dizi değildir. İçinde geçmişin arkada bırakılmadığı, şimdiki zamanla hareket eden ve ilerleyen bir organik bütündür. Gelecek ise katedilmesi gereken bir yol değildir. Biz geleceği önümüzde buluruz. Onun varlığından sadece belirsiz bir imkân ya da imkanlar silsilesi olarak bahsedebiliriz. İşte organik bir bütün olarak bilinen zamanla ilgili bu kavram Kur'an'ın ifadesiyle kader olarak addolunmuştur."[227] Ona göre kader, "imkânları hâlâ belli olmayan zamandan ibarettir".

Kader olarak adlandırılan zamanın eşyanın özünü teşkil ettiğini iddia eden İkbal, "*Cenâb-ı Hakk her şeyi yaratıp bir ölçüye göre düzenledi.*"[228] mealindeki ayet-i kerimeyi referans göstererek şu sonuca ulaşmaktadır; "Demek ki, bir şeyin kaderi, bir efendi gibi dışardan emreden talihin acımasız eli değil, her şeyin iç yeteneğidir, yani, tabiatının derinliklerinde

[226] Muhammed Münevver, *İkbal ve Kur'anî Hikmet,* çev., M.Ali Özkan, İstanbul, 1995, 127-128.
[227] İkbal, Reconstruction, 40.
[228] 25.Furkan/2.

bulunan kabiliyetlerin aktüelleşme imkânı vardır ve dışarıdan herhangi bir baskı olmadan sırasıyla gerçekleşebilir, fiiliyata geçebilir. Eğer zaman gerçekse ve şuurlu tecrübeyi bir vehim haline koyan ve birbirine benzer saniyelerin sadece tekerrüründen ibaret değilse, Mutlak Hakikat'in hayatındaki her saniye orijinal, gerçek, mutlak surette yeni ve önceden tahmin edilmeyen durumları meydana getirir. Kur'an, "Onu her an yeni bir iş meşgul eder"[229] diyor. Gerçekte her yaratıcı faaliyet, özgür bir faaliyettir. Yaradılış, mekanik hareketin karakteristik özelliği olan tekrarın zıddıdır."[230]

Görüldüğü gibi İkbal, "sürekli yaratma" diyebileceğimiz bir teoriye bağlı kalarak Allah ve insanın birlikte bir imkânlar dünyası içinde özgürce her an yeni şeyler ortaya koyduklarını ileri sürmektedir[231].

Kısacası İkbal'e göre, gelecek, tespit ve tayin edilmiş değildir. Dolayısıyla gelecek, geniş bir imkânlar sahası olarak düşünülmelidir. Öyleyse bir şeyin kaderi, dışarıdan o şeye baskı yaparak faaliyet gösteren, önüne geçilmez bir talih değildir. Kader, bir şeyin kendi içinde var olan güç, onun yaratılışının derinliklerinde saklı bulunan ve gerçekleştirilebilecek olan imkânlardır. Bu imkânlar, hariçten hiç bir zorlama hissi duymadan, kendi kendilerini zamanın seyri içinde kuvveden fiile çıkarırlar[232].

Özetle İkbal, "Şüphesiz kader vardır" diyerek bu konuda inkarcı bir tavır takınmamakta, kaderin yanlış anlaşıldığını ifade etmektedir. Ona göre kader vardır, ancak, önceden verili bir şey olarak kabul edilmemelidir. "Kader, Allah tarafından bildirildiği biçimiyle kurallı olmayan mutlak zamanla özdeştir ve alternatif mümkünlerin geniş bir silsilesine sahiptir"[233]

İnsanın irade kullanımı yani tercihleri doğumundan sonra, hatta temyiz kabiliyetinden sonra başlamaktadır. O halde, insanın iradesini kullanmadığı, iyi ile kötü, güzel ile çirkin, doğru ile yanlış eylemleri yapma konusunda tercihte bulunmasının söz konusu olmadığı doğumu öncesinde yapıp-etmelerinin belirlendiğini, kaderinin çizildiğini söylemek tutarsızlık olacaktır[234]. Bu anlamda, İkbal'in de vurgulamaya çalıştığı gibi, insanın doğmadan önce belirlemeler yoktur, sadece tercihlerini belirlemede yönlendirmeler söz konusudur.işte insan

[229] 55.Rahmân/29.
[230] İkbal, *Reconstruction,* 40; Krş., Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an,* çev., Alparslan Açıkgenç, Ankara, 1996, 67-68.
[231] İlhami Güler, Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu, 97.
[232] Aydın, "İkbal'in Felsefesinde İnsan", s. 91.
[233] Aziz Ahmed, Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm, İstanbul, 1990, s. 175.
[234] Şaban Ali Düzgün, "İnsanın Doğası (Fıtratı) ve Özgürlüğü Üzerine", *Kelam Araştırmaları Dergisi,* 14/2, 2016, 326.

bu yönlendirmelerle iyi-kötü, güzel-çirkin ya da doğru ve yanlışı tercih eder; bu tercihinden dolayı da eylemlerinden sorumlu tutulur.

Sonuç

İkbal'in "İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Teşekkülü"nde sorduğu, "İçinde yaşamakta olduğumuz âlemin özellikleri ve genel yapısı nedir? Bu âlemin yapılışında temelli ve değişmez bir unsur var mıdır? Bununla ne gibi ilişkiler içindeyiz? Bu âlemdeki yerimiz ve bulunduğumuz mevkiye uygun olan hareket tarzı nedir? Şeklindeki soruların cevabını bütün sistemini göz önünde bulundurarak şu şekilde cevaplandırmaktadır: Son cümle neredeyse İkbal'in doğuştan sahip olduğu "insan, kaderi önceden tayin edilmiş bir varlık değildir" şeklinde özetleyebileceğimiz inancını ele vermektedir. Yine, "bulunduğumuz mevkie uygun olan hareket tarzı nedir" sorusu insanın kendi fiilini kendisinin belirleyeceği yönündeki kanaatini göstermektedir denebilir[235].

Dinamik bir âlem ve dinamik bir Ulûhiyet anlayışı, zaman ve mekân, açık gelecek fikri ve sürekli yaratma gibi kavramlar İkbal tarafından "İnsanın Hürriyeti" bağlamında ele alınmış ve bu bağlamda değerlendirilmiştir. Bu kavramların içi adeta, İkbal'in sonuç olarak söyleyeceği; " büyük bir emanet ve sorumluluğu yüklenmiş olan insan, hem kendi kaderine, hem de âlemin kaderine yön verebilecek güç ve imkânlarla yaratılmış hür bir varlıktır." şeklinde özetleyebileceğimiz bir cümlenin alt yapısını oluşturmak yönünde doldurulmuştur. Görüldüğü kadarıyla İkbal'in bu mesajı, kendi toplumunda geniş bir yankı bulmuş, pratiğe yansıyan şekliyle bir zamanlar rüya olarak görülen Pakistan'ın bağımsızlığı ile bir amacın gerçekleşmesini de sağlamıştır.

Kaynaklar

AHMED, Aziz, Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm, İstanbul, 1990.

AKBULUT, Ahmet, "Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri", *AÜİFD,* XXXIII/129-156.

[235] Münevver, İkbal ve Kur'anî Hikmet, s. 127.

AKBULUT, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası,* AOY, Ankara, 2016.

AYDIN, Mehmet, "İkbal'in Felsefesinde İnsan", *AÜİFD,* XXIX/108-113.

AYDIN, Mehmet, "Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi", *AÜİFD,* XXVII/31-87.

BAĞDÂDÎ, Ebû Mansûr Abdülkâhir, *Mezhepler Arasındaki Farklar,* çev., Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara, 1991.

BİÇER, Ramazan, "Georges Anawati'nin Kelam İlmine Katkısı", *Oryantalizmi Yeniden Okumak; Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu,* Anlara, 2003.

CENGİZ, Lütfi, *İslâm'ın İlk Dönemlerinde Kader,* Palet Yay., Konya, 2012.

CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif, *Ta'rifat,* Beyrut, 1987.

DÜZGÜN, Şaban Ali, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan,* Otto Yay., Ankara, 2016.

DÜZGÜN, Şaban Ali "İnsanın Doğası (Fıtratı) ve Özgürlüğü Üzerine", *Kelam Araştırmaları Dergisi,* 14/2, 2016, 322-342.

EŞ'ÂRÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Kitâbu'l-Lum'a,* Beyrut, 1952.

FAZLURRAHMAN, *Ana Konularıyla Kur'an,* çev., Alparslan Açıkgenç, Ankara, 1996.

GÜLER, İlhami, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu,* AOY, Ankara, 1998.

HALİFAT, Sekban, "İkbal'in İhyâ Projesinin Analizi", *Uluslararası Muhammed İkbal Sempozyumu Bildirileri,* İstanbul, 1997.

İKBAL, Muhammed, *Armağan-ı Hicaz,* çev., Ali Nihat Tarlan; Hicaz Armağanı, İstanbul, 1968.

İKBAL, Muhammed, *Bâl-i Cibrîl,* çev., Ali Nihat Tarlan, (*Doğudan Esintiler* içinde), İstanbul, 1981.

İKBAL, Muhammed, *Cavidname,* çev., Annemarie Schimmel, Ankara, 1989.

İKBAL, Muhammed, *Darb-ı Kelîm*, çev., Ahmet Asrar, (*Doğudan Esintiler* içinde), İstanbul, 1981.

İKBAL, Muhammed, *The Reconstruction Of Religious Thought in Islam,* Lahore, 1989.

İZMİRLİ İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm,* İstanbul, 1339-1341.

KADI ABDÜLCABBÂR, *Şerhu Usuli'l-Hamse,* Kahire, 1965.

KARADAŞ, Cağfer, *Kadere İman,* DİB Yay., Ankara, 2015.

MÂTURÎDÎ, Ebu Mansur Muhammed, *Kitabü't-Tevhid,* thk., Fethullah Huleyf, İstanbul, 1979.

MÜNEVVER, Muhammed, *İkbal ve Kur'anî Hikmet,* çev., M.Ali Özkan, İstanbul, 1995.

ÖNER, Necati, *İnsan Hürriyeti,* Ankara, 1990.

SÂBUNÎ, Nureddin, *el-Bidâye fî Usûli'd-Din,* çev., Bekir Topaloğlu; *Matûridiyye Akâidi,* Ankara, 1980.

SWEETMAN, J.W., Islam and Christian Theology, London, 1947.

ŞEHRİSTÂNÎ, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal,* Beyrut, 1992.

TAŞÇI, Özcan, İlk Kelam Risâlelerine Göre Kader ve İnsanın Sorumluluğu, İz Yay., İstanbul, 2009.

WATT, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri,* çev., Ethem Ruhi Fığlalı, İstanbul, 1998.

WOLFSON, H. Austryn, *Kelam Felsefeleri,* çev., Kasım Turhan, Kitabevi Yay., İstanbul, 2001.

YAZICIOĞLU, M. Sait, Mâturîdî Kelâmında İnsan Hürriyeti Meselesi", *AÜİFD*, XXX/155-169.

YEPREM, M. Saim, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâturîdî,* İstanbul, 1984.

www.teskongre.org

KENNETH I.PARGAMENT'TE DİNİ BAŞA ÇIKMA

Fadime ŞIK

DİN

Din, Dinsel Yollar ve Anlamlar

Din olgusu, insanlık tarihi kadar eski bir geçmişe sahiptir. İnsanlık var olduğu günden beri hem bireysel hem de toplumsal hayatında dine yer vermiştir. Din, insana bir yandan belli bir yaşam tarzı sunarken diğer bir yandan da onun hayatta karşılaştığı zorluklarla mücadele etmesinde etkin bir rol oynamıştır.

Psikologlar ve sosyologlar insanın dünyayı, içinde yaşadığı çevreyi ve olayları dinî şemalarla algılamasının, dinî dünya görüşünün bireyin kendisini ve sosyal çevresini anlamlandırmada işlevsel bir değere sahip olduğunu sıklıkla vurgulamaktadırlar. Hatta tecrübî olmayan yapısına rağmen kabul edilmiş ve benimsenmiş dinî anlayışlar, inananlarca tecrübî olandan bile daha gerçek olarak kabul edilmiştir. Çünkü insan için büyük öneme sahip olan "ölüm", "acı" ve "varlığın nihai anlamı" na dair sorularına ikna edici cevaplar din ve inanç alanından gelmektedir (Yapıcı, 2016, s. 11). Ayrıca din fenomeni sadece kutsalla ilişkilere dayanan içsel bir yaşayıştan ibaret değildir. Daha geniş bir şekilde ele alındığında o, bir anlamlandırma sistemidir. Bu bağlamda her din kendine özgü yapısıyla mensuplarının bireysel ve sosyal hayatlarını anlamlandırmakta ve onlara bir yaşam tarzı belirlemektedir. Bu süreçte din, inananların ruhi, fiziksel ve sosyal hayatta olup bitenleri anlama, değerlendirme ve yargılamalarını kolaylaştırmakta ve onlara rehberlik etmektedir (Yapıcı, 2003, s. 126-165; Bahadır, 2010, s. 14-15). Mardin dinin üç temel işlevi olduğunu ifade eder. Birincisi bireyin, açıklamada zorluk çektiği pek çok olaya izahlar getirmesidir. İkincisi, insanların çevrelerini kültürel açıdan özel bir takım algı kalıplarıyla görmelerini sağlayacak kavramsal bakış açısı ve referans çerçevesi sunmasıdır. Üçüncüsü toplumun ve kültürün yapısal açıdan sürekliliğini sağlamasıdır (Mardin, 2012, s. 62-63). Bu doğrultuda bakıldığında dinin insanın yaşamındaki zorluklar, üzüntüler, acılar, ani kayıplar, doğal felaketler ve savaş gibi toplumsal yıkıma sebep olan olaylarla karşılaştığında ona bu olayların sonuçlarına dayanma ve katlanma gücü veren, bunlarla başa çıkarak yaşamını sürdürmesini sağlayan etkili, yapıcı bir rolünün oluğunu müşahede ederiz.

Araştırmacılar insan hayatında bu denli öneme ve etkiye sahip din olgusunu tanımlama çabasında olmuşlardır. Ancak her araştırmacı dini tanımlarken kendi alanı ve bakış açısına göre farklı bir tanım geliştirmiştir (Yaparel, 1987, s. 403-414). Biz de dini araştırırken psikolojik bakış açısıyla konuyu inceleyeceğiz. Pargament dini, "bir süreç, kutsalla ilgili bir anlam arayışı" olarak tanımlar (Pargament, 1997, s. 32). O, buradaki anlam arayışının dinamik bir yapıya sahip olduğundan bahseder. Anlam arayışı, keşfetme, koruma ve gerekli durumlarda önemli hedef ve değerleri yeniden oluşturma çabalarını içeren bir süreçtir. Ancak insanın hayatındaki tüm anlam arayışlarının dinî olduğunu söylemek doğru bir yaklaşım olmaz. Dinî anlam arayışını diğerlerinden ayıran kutsala bağlılıktır. Oxford İngilizce Sözlüğü'nde kutsal; mukaddes, olağandan 'ayrı'lan, hürmet ve saygıya layık olan şeyler olarak tanımlanmıştır. Kutsal; Tanrı, ilahî ve aşkın gibi yüce güç kavramlarını içine alır. Bununla birlikte kutsal, kutsalla işbirliğinden veya kutsalı temsilinden dolayı kutsanmış veya kutsal statüsüne alınmış nesneleri de kapsar. Bu nesneler maddi (şarap, haç), psikolojik (benlik/nefs, anlam), sosyal (merhamet, cemaat), roller (evlilik, iş), kültürel üretimler (müzik, edebiyat), insanlar (azizler, mezhep liderleri), olaylar ve değişimler (doğum, ölüm), zamanlar ve mekânlar (şabat, katedraller) olabilir (Pargament, 2005, s. 282).

Dinin kutsal ve anlam olmak üzere iki fonksiyonu vardır. Din sosyal bilim dilinde özel işlevli bir yapıyı içerir. Önemli insani meselelerle çok az ilgili olan kutsalın doğasıyla ilgili kaygıları içermez. Çünkü bu meseleler din psikolojisinden çok teolojinin meselesidir. Din ve kutsal arasındaki kesişme noktasında dinin yerini tespit ederek dini hayatın özel doğasına daha net bir şekilde odaklanılır. Din, insanların kutsal saydıklarıyla ilgili şeyleri inşa etmek, değiştirmek ve sürdürmekle alakalıdır (Pargament, 1997, s. 32-33).

İnsanın hayatında karşılaştığı zorlukları aşmasında ve onun gelecekle ilgili yeni hedefler belirlemesinde büyük ve anlamlı bir katkısı olan din, insanlar için sadece fayda mı sağlar, yoksa aksine zararı da var mıdır? sorusunun cevabı psikologlara göre tektir: Duruma bağlıdır. Dinî hayata yakından bakıldığında, insan hayatında zengin bir görüntüye sahip olan dinin, insanlar için hem faydalarının hem de zararlarının olduğu görülür. Bu açıdan dinin değeri, dinin çeşidine, sağlık ve mutluluğun ölçütlerine, kişiye, duruma ve sosyal çevreye ve dini hayatın çeşitli unsurlarının kişinin hayatıyla bütünleşme derecesine bağlıdır. Dinî inanç ve davranışların ilişki ve sonuçlarını ele alan deneysel araştırmalar bu konuyu netleştirmeye yardımcı olacaktır. (Pargament, 2005, s. 281-283). Nitekim bu alanda yapılan çok sayıda araştırma, dinle ruh ve beden sağlığı arasında azımsanmayacak derecede önemli ilişkilerin olduğunu göstermektedir. Bu düşünceyi, sadece ilahiyat alanında çalışan bilim adamları değil, tıp alanında çalışan bilim adamları da desteklemektedir. Teorik yaklaşımların ötesinde, bu konuda yapılan tecrübî çalışmalar da, dindarlık düzeyi (samimi bir inanç, ibadete devam, dua etme, kutsal metinleri okuma, vs.) yüksek olan kişilerin, dindarlık düzeyi düşük olan kişilere oranla psikolojik açıdan daha iyi durumda olduklarını, hayattan daha çok tatmin olduklarını, daha pozitif bir anlayışa sahip olduklarını, buna karşılık daha az stres, depresyon ve kaygıya

maruz kaldıklarını, stresle daha iyi bir şekilde başa çıktıklarını ve daha az intihara teşebbüs ettiklerini ortaya koymuştur. (Yapıcı, 2013, s. 50-54) Özellikle samimi dinî inanç ve uygulamaların, sadece ruh sağlığına değil, aynı zamanda beden sağlığına da önemli olumlu katkıları olduğu görülmektedir.

Dinin insana yaşamında sağladığı/sağlayabileceği olumlu katkılardan, yaşamı anlamlandırmasından bahsettik. Peki din bunları yaparken hangi yolları kullanmaktadır. Dünya dinlerinin tamamı mensuplarına anlamı aramaları için takip edecekleri yolları teklif eder. Burada anlam oldukça önemli bir konuma sahiptir. Çünkü din, kutsal ile anlamın kavşağında bulunur. Dinlerin mensuplarına anlamı bulmaları için teklif ettikleri yollar pürüzsüz ve iddiasız olmaktan çok uzak olup genellikle çok zorlu olarak tasvir edilir. Ancak bir metafor olarak yol (dini anlama yolları) dünya dinlerinde hemen hemen evrenseldir. Her din kendine özgü farklı yollar teklif eder. Dinlerin sunduğu yollar farklı olduğu gibi onların kullandığı yöntemler de farklıdır. Dolayısıyla Hindu'nun izlediği yol ile Hristiyan'ın izlediği yol, Budist'in izlediği yol farklıdır. Ancak hepsinin ortak paydası bu yolların zorluğudur. Tarih, dinin sunduğu yollarda giden insanların hikâyeleriyle doludur. Bu yolların en büyük zorluğundan biri zıtlıklardan oluşmasıdır. Örneğin bir tarafta oruç tutma varken diğer tarafta yemek şölenleri; bir yanda insanların kurban edilip öldürülmesi varken diğer tarafta yetimhanelerde ve hastanelerde hayat kurtarılması; bir tarafta ibadet grupları diğer tarafta bireysel ibadetler… Din yollarının çeşitliliği, başkalarının doğasını göz ardı etmeden ya da aşırı basitleştirmeden herhangi bir yaklaşıma odaklanmayı imkânsız kılar. Duygular, düşünceler, hareketler ve ilişkiler de insanların anlam arayışında gittikleri yolların parçalarıdır. Bu yolların kendi kutsal değerlerinden yoksun olmadıkları vurgulanmalıdır. Dinî yollar ruhsal değeri de geliştirebilir. Ancak dinî yollarda gitmek sanıldığı kadar kolay olmayıp o bir süreç içinde cereyan eder, zaman alır. Onlar bireysel, durumsal olduğu gibi daha geniş sosyal güçlerden oluşan dinamik gruplar da olabilir. Dinî yollar çeşitli olduğu gibi işlevseldir. Kişinin anlama ulaşmasını dizayn eder, kişiyi bulduğunda ona kaybettiği eski anlamların yerine anlamın yeni biçimlerini keşfetmesini sağlar. Bunu yaparken hareket noktası, dinin temel taşı duygulardır. Dinî duygu dinî deneyimin özüdür. Duygu insanı hem yüceltir hem de alaşağı edebilir. Dinî duygu (Tanrı düşüncesi), insanı büyüler farklı bir ruh haline girmesine sebep olur. Dinî duygu başka hiçbir şeye indirgenemez. O, insanı bütün yaratılmışlarla tam olarak bütünleşme tecrübesine yöneltir (1997, s. 34-43).

BAŞA ÇIKMA

2.1. Başa Çıkma ve Ana Özellikleri

Başa çıkma deyimi, alt etmek, üstesinden gelmek, gücü yetmek, yenmek anlamlarına gelir (www.tdk.gov.tr, 2018). İnsanın yaşamında karşılaştığı güçlükleri aşması durumu için kullanılır. Başka bir ifadeyle başa çıkma kişinin, kaynaklarını aşan veya zorlayan belirli dışsal ve içsel sıkıntı ve isteklerle mücadele etmek için, sürekli değişen, bilişsel ve davranışsal tekniklerin kullanılması olarak tanımlanmaktadır (Ekşi, 2001: 5). Bu bağlamda en genel anlamıyla başa çıkma hayatta karşılaşılan olumsuzlukların ve stresin kontrol altına alınması ve düzenlenmesinin bir yoludur.

İnsanlar daha anne karnındayken kendilerini etkileyen bir çevre içinde bulurlar. Doğumla beraber çevrenin insanın duygularında, düşüncelerinde, davranışlarında etkisi artmaya başlar. İnsanlar hayatın bir gerçeği olarak aynı şartlara, imkânlara, olanaklara, yeteneklere, kabiliyetlere sahip değildir. Ayrıca her insan hayatın aynı aşama ve merhalelerini yaşamadığı gibi farklı yaşam koşullarına sahiptir. Kimi insanlar diğerlerine göre daha zengin, daha konforlu, daha düzenli, daha sağlıklı ve daha iyi şartlara sahip bir yaşam sürerken, kimi insanlar da fakirlik, hastalık, savaş, sevdiklerini kaybetme acısı gibi hayatın getirdiği zorluklarla mücadele etmek zorunda kalmaktadır. İnsanın hayatını anlamlandırma çabası da yaşamında karşılaştığı diğer bir güçlüktür. İnsanın yaşam boyunca karşılaştığı maddi ve manevi, sosyal ve bireysel zorlukları aşması için bunlarla başa çıkma yollarını bilmesi gerekir.

Nitekim bu ve benzeri durumlarda kişi, o zamana dek kullandığı sorun çözme yöntemlerinin işe yaramadığını, kendisi için belirlediği amaçlardan uzaklaştığını ve anlam dünyasının zarar gördüğünü hissedebilir. Fakat insan, tabiatı gereği uzun süre bu gerilimli ruh halinde kalmak istemez ve yaşadığı olumsuz olayları yeniden anlamlandırarak hayata tutunma ihtiyacı duyar. Böyle durumlarda başa çıkma süreci devreye girer. Başa çıkma tepkilerinin öncelikli amacı, olumsuz duyguları düzenlemek, kaybedilen anlamın ve kontrolün tekrar kazanılmasını (Işık, 2013, s. 60), yaşamın normal bir şekilde sürdürülmesini sağlamaktır.

Pargament, başa çıkmayı şu esaslar çerçevesinde açıklar: Birincisi, başa çıkma bireyin hayatındaki önemli durumlar, olaylar ve sorunlar üzerine odaklanır. İkincisi, başa çıkma hem bilişsel hem de davranışsal bir süreçtir. Yani birey, karşılaştığı problemleri hem anlamaya hem de çözmeye çalışır. Üçüncüsü, başa çıkma bireyin bazı ihtiyaçlarını gidermek için girdiği ilişki süreçleri ve değişimlerle sıkı bir ilişki içindedir. Dördüncüsü başa çıkma pasif bir süreci değil aktif bir süreci kapsar. Beşincisi başa çıkma bireyi yönlendirici bir özelliğe sahiptir. Bireyin karşılaştığı olaylar, üzücü, dramatik ve sıkıntı verici olabilir. Bu olayların hayatımızdaki yerinin küçük ya da büyük olmasından çok, bizim üzerimizdeki etkisi

önemlidir (1997, s. 126). Geçirilen bir hastalığın ya da yaşanan bir kaybın kişi üzerindeki etkisini belirleyen unsur, bireyin bu olayı algılama ve anlamlandırma şeklidir. Kültürel özellikler, kişilik yapısı ve bireyin aldığı eğitim başa çıkma kaynaklarının değerlendirilmesini etkileyen etkenlerdendir. Buna bağlı olarak bazı bireyler, başa çıkmayı yaşam içerisinde bir takım tecrübe ve paylaşımlarla öğrenirken, bazıları bu konuda uzman yardımı alabilmektedir. İnsan kendisi için önem, anlam ve değer taşıyan şeyleri zor zamanlarında en üst noktaya çıkartma gayreti göstererek başa çıkar. Önem veya anlam psikolojik, sosyalojik, fiziki, maddi ya da manevi olabilir, kişiden kişiye değişebilir. Önem veya anlam nasıl tanımlanırsa tanımlansın, stresli ve sıkıntılı zamanlarda başa çıkma, önem verdiğimiz şeyleri sürdürme veya dönüştürme çabalarını içermektedir (Ekşi, 2001: 6).

Başa çıkma süreci değerlendirilirken şu hususlar dikkate alınmalıdır: İnsanın anlam arayışı, hayattaki her şeyin üzerine bina edildiği yol gösterici bir temeldir. İnsanların olaylara yüklediği anlam önemlidir. Olaylar kendi başlarına stres ve kaygı kaynağı olmayabilir. İnsanların olayı algılama ve inşa etme biçimi bunu belirler. Her insan başa çıkma sürecinde kendine özgü bir yöntem, bakış açısı geliştirir. Bu, dünyayı anlamada/anlamlandırmada ve sorunların üstesinden gelmede bireyin sahip olduğu genel bir perspektiftir. Bireyin alışkanlıkları, değerleri, insanlarla kurduğu ilişki biçimleri, sahip olduğu inançlar, yaşadığı çevrenin sosyo-ekonomik yapısı, bireyin kişilik yapısı ve yetenekleri anlam sistemini etkileyen faktörlerdendir. Bu sebeplerden dolayı aynı olay karşısında bireyler birbirinden farklı tepkiler verirler. Zorluklarla mücadele edebilmek için insanlar, kurdukları anlam sistemini ve yönelimlerini, özel bir başa çıkma etkinliğiyle gösterirler. Örneğin başa çıkmada iyimserlik bir yönelim sistemi olarak kabul edilirse, annesini kaybeden bir kişinin onun ölümünü kabullenmesi, ölümün her insan için gerçekleşecek bir olay olduğunu ve annesinin acı çekmeden, güzel bir şekilde öldüğü yönünde kendine telkinde bulunması, onun sevdiği birini kaybetme karşısında kullandığı başa çıkma metodudur. İnsanlar, koruma ve dönüştürme metotlarını kullanarak anlam ararlar. Koruma başa çıkmada temel eğilimdir. Zor ve sıkıntılı zamanlarda insanlar öncelikle var olan anlamı korumaya çalışırlar veya yeniden inşa şeklinde anlamı dönüştürürler. Başa çıkma, sahip olunan kültür çerçevesinde şekillenir. Kültür, anlam arayışlarında insanlar için temel kaynaktır. Çünkü kültür insanın yaşadığı olayları anlamasına, anlamlandırmasına, hayallerine, ümit ve beklentilerine etki eden, yön veren bir niteliktedir. Bu bağlamda başa çıkma sürecinde başvurulan etkinliklerin çoğu, kültürel temellidir. Başa çıkmanın niteliği değerlendirilirken sadece girdiler ve çıktılar değil süreçte göz önünde bulundurulmalıdır. İyi bir başa çıkma etkinliğinin bireye, hem süreçte, hem de sonuçta olumlu katkı sağlayabilmiş olması gerekir (Ayten, 2010: 40-41, (Pargament, 1997, s. 126). Bir başa çıkma türü olarak dini başa çıkma ise, başa çıkma ya da anlamlandırma sürecinde dini kaynaklı bilişsel ve davranışsal yöntemlerin kullanılmasıdır (Işık, 2013, s. 66).

DİN VE BAŞA ÇIKMA İLİŞKİSİ

3.1. Din ve Başa Çıkma Ne Zaman Birleşir?

İnsan kendisini zorda bırakan, üstesinden gelemediği olaylar, hayal kırıklıkları ya da hayatında önemli bir kayıp yaşadığı zamanlarda sığınabileceği güvenli ve huzur veren bir liman aramaktadır. Pek çok insan ise bu güvenli limanı dinde bulmaktadır (Ayten, 2012, s. 65). Karşı karşıya gelinen zorlayıcı bir olayda din, başa çıkma yapılanmasının önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Bu süreçte din, bir olayın karakterini, başa çıkma etkinliklerini ve olayın sonuçlarını yapılandırabileceği gibi başa çıkmanın sonucu da bireyde oluşabilir (Veysel UYSAL, 2017, s. 140). Dini başa çıkma zor durumlarda dini ve manevi kaynakların kullanılarak bilişsel, davranışsal ve duygusal unsurlara başvurulmasıdır (Ekşi, 2001, s. 14). Din ölüm, doğum, adaletsizlik, engellilik, doğal afet, savaş gibi durumlara tatmin edici açıklamalar getirerek başa çıkmadaki etkililiği artırmaktadır (Kula, 2002, s. 241). Ayrıca dini başa çıkma süreci için mutlaka travmatik bir olayla karşılaşılması gerekmez; bireyin hayatını anlamlandırmasında, kişinin hayata dair yönelim sisteminde dini başa çıkma süreci yer alır (Ayten, 2012, s. 69-70).

Hökelekli (2003, s. 87) bu durumu " İnsanın gücünü aşan, acz ve çaresizlik içinde bırakan tehlikeler ve felaketler karşısında çoğu insanda tabiatüstü bir kurtarıcı ve ilahi yardıma başvurma eğiliminin kendiliğinden uyanması sık sık müşahede edilen bir durumdur." şeklinde ifade eder.

Bu noktada Freud'un din ile ilgili söylediklerini burada zikretmek faydalı olacaktır. Ona göre din insanlığın gerek sosyal, gerek biyolojik ve gerekse varoluşsal çaresizliğini dayanılabilir kılma gereksiniminden doğan psikolojik bir çabanın ürünü olarak doğmuştur. Birey küçük bir çocukken de anne-babasıyla olan ilişkilerinde kendini benzer bir çaresizlik içinde bulur. İşte bireyin çaresizliğini katlanılabilir kılma ihtiyacından doğan, bireyin kendi çocukluğu ile insan ırkının çocukluğundaki çaresizlik hatıraları yığınından ortaya çıkan bir sistem olarak din (Freud, 2014, s. 25-26), doğa karşısında bunalan, çaresiz kalan insanın güçsüzlüğüne karşı mümkün tek yardımı temsil etmektedir (Hökelekli, 2003, s. 88).

Sigmund Freud, Carl Gustav Jung, Erich Fromm ve Viktor Frankl gibi psikologlar, insanların yaşadıkları zorlukların ve sorunların üstesinden gelme süreçlerinde dinin ne kadar belirleyici olabileceği üzerinde durmuşlardır. Bu çerçevede bazısı; dinin insan hayatına zor zamanlarda

"teselli sunma", "kontrol duygusu kazandırma" işlevinden bahsederken, kimi de dinin bu tür zamanlardaki "anlam sunma" ve "umut aşılama" rolleri üzerinde durmuştur (Ali Ayten, 2012, s. 46-47). Kenneth Pargament'in (1997, s. 223) görüşleriyle son şeklini alan dini başa çıkma teorisi de gündelik hayatta gerek ruhsal gerek bedensel ve gerek bilişsel olsun yaşanan sıkıntı, zorluk ve sorunların üstesinden gelme sürecinde dinden nasıl ve ne ölçüde destek alındığını ön plana çıkartmaktadır. Eğer birey sorunlarıyla başa çıkarken Tanrıyla işbirliğine dayalı olumlu bir yaklaşım benimsiyorsa, bunun o kişinin beden ve ruh sağlığına olumlu katkı sağladığı ileri sürülmektedir. Ancak birey olumsuz bir dini başa çıkma süreci benimsemişse, beden ve ruh sağlığı olumsuz etkilenebilmektedir. Örneğin Koenig ve arkadaşları, yaptıkları bir araştırmada nöroloji, kalp damar hastalıkları ve diğer genel sağlık dallarına müracaat eden hastaları gözlemiş, dinî toplulukla ilişkisi olmayan yaşlıların hastanede kalma süresi ortalama 25 gün iken, dinî toplulukla ilişkisi olanların hastanede kalma süresinin 11 gün olduğunu belirlemişlerdir. Ayrıca dinî uygulamalara haftada en az bir defa katılanların % 43 oranında hastanede daha az kaldıkları görülmüştür (Ali Ayten, 2012, s. 47). Konuyla ilgili olarak çok sayıda yapılan araştırma da dinin/dindarlığın bireyin sosyal uyumuna, sigara, içki uyuşturucu gibi alışkanlıklara karşı tutumuna, evlilik ve cinsel hayatına, bedensel sağlık ve uzun yaşamasına, mutluluk, özsaygı, kaygı, depresyon, umutsuzluk ve intihar gibi olaylara etkileri araştırılmıştır. Bu çalışmaların büyük çoğunluğu Koening ve arkadaşlarının bulgularını destekler mahiyette sonuçlara ulaşmıştır. (Yapıcı, 2013, s. 46-164). Kayıklık (2003, s. 202-205), orta yaş ve yaşlılıkta bireyin dini eğilimlerini, bireyin dini inancının, yaşın ilerlemesi ile karşılaştığı güçten düşme, fiziksel hareketlikte sınırlılık ve azalma, ölüm ve yok olma korkusu gibi problemlerle karşılaştığında nasıl bir referans noktası olduğunu araştırmış ve elde edilen sonuçlar göstermiştir ki bireyin dini/dini inancı hem fiziksel güç kaybı gibi bedensel sorunlarını aşmasında hem de yaşlılığı kabullenip ölüme hazırlanmasında katkı sunmaktadır. Ancak bu çalışma göstermiştir ki din insanın korku ve kaygılarını azaltan bir değerden çok insana bir amaç ve yaşama sevinci veren bir değerdir. Logoterapinin kurucusu Frankl (2018) insanın anlam arayışı kitabında doktor olarak yaşarken bir anda kendini toplama kamplarından birinde bulmuş, sevdiklerini, ailesini kaybetmiş ve her an ölümün soğuk nefesini yanı başında hissettiği gaz odalarındayken dinin onu yaşamaya zorlayan, hayatta kalmak için sebepler, anlamlar sunan bir olgu olduğunu örneklerle anlatmıştır. Nietzsche'nin de ifade ettiği gibi yaşamak için nedeni olan kişi hemen her nasıla dayanır (2018, s. 118). İşte din insana en zor zamanlarında yaşamak için anlamlar sunar, onu hayata bağlar, ona yaşamak için amaç ve hedefler belirler.

3.2. Dinsel Başa Çıkma

Yaşanan olumsuzluklar, tecrübe edilen zorluklar karşısında Tanrı'ya sığınmak, hem olayın anlamlandırılmasını hem de olaydan dolayı bireyin düşüncelerinin ve hissettiklerinin farkına varmasını, bunları ifade etmesini sağlar. Yaşadığı olumsuz olayın kendi öz kaynaklarını aşacağını gören, üstesinden gelmekte zorlanan birey yardım arar. Böyle durumlarda, pek çok birey için başvuracağı ilk yardım kaynaklarından biri merhamet edici Tanrı'dır. Başka bir ifadeyle, Tanrı'ya sığınma ve ondan destek alarak zorluklar karşısında sabır ve metanet

gösterme eğilimi, bireyin kendini güçlü hissetmesine ve zorluklarla baş etmesine (Ekşi, 2001, s. 7); hayatta acıların, sıkıntıların ve zorlukların da olduğu gerçeğiyle yüzleşerek olgunlaşmasına katkı sağlamaktadır (Ali Ayten, 2012, s. 47). Bu tür bir dini başa çıkma süreci, özellikle fiziksel ve ruhsal açıdan rahatsız olan insanların zorluklarla mücadele azmini arttırmakta, bireyin iç huzuru kazanmasını sağlamakta, olumsuzlukları kabullenip onunla mücadele etmede bireye güç kazandırmaktadır (Yapıcı, 2013, s. 51-86).

İnsanların yaşadıkları hayattan memnuniyetleri, yaşamlarını yönlendirmede ve yaşadıkları hayatın kalitesini yükseltmede doğal bir güce sahiptir. Bu güç bir yönüyle şükür olarak dinî başa çıkma ile ilgili çalışmalarda çarpıcı bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Çünkü genelde yaşanılanları hayra ya da şerre yorma (Hak şerleri hayreyler, zannetmeki gayreyler, arif anı seyreyler, mevla görelim neyler ne eylerse güzel eyler (Hakkı, 2018); Bakara Suresi 216. ayet (2009, s. 33)) , problemleri çözerken Allah'tan destek alma, din kardeşlerinin varlığı ve destekleriyle güçlenme tarzındaki dini başa çıkma süreci, özelde ise yine bu dini başa çıkma sürecinin de bir parçası olan sahip olduklarıyla yetinme ve haline rıza gösterip şikayet etmeme, olayları kabullenme ve onlarla mücadele etme/onlara rağmen yaşama devam etme tarzındaki şükretme eğilimi bireyin hayat memnuniyetini olumlu etkileyebilmekte, bu da bireyin yaşam kalitesine yansımaktadır (Ali Ayten, 2012, s. 48). Dinî başa çıkmada, dinin dünyaya, dünya nimetlerine, günlük hayata ve gündelik yaşam içinde gerçekleşen maddi/manevi, olumlu/olumsuz olaylara yaklaşım tarzı ana hareket noktasını oluşturur. Kişi bütün olayları dinî bakış açısıyla görür, ona göre yorumlar ve anlamlandırır.

Dini başa çıkmayı şükür, hamdetme, dua, kurban kesme, yaratana sığınma, tevekkül etme, ahiret inancı gibi davranışlar oluşturur. Çağımızda yaşam standartlarının artması ve insanların birbirlerini televizyon, internet ve sosyal medya ağlarıyla yakından takip etmesi insanı yeni bir sorunla karşı karşıya bırakmıştır. Kişi kendini, kıyaslayabileceği insanlardan oluşan kocaman bir havuzda bulmuştur. Nispeten iyi durumda olsa da, daima kendinden daha zengin olanlar vardır. Kişi burada "yukarı doğru kıyaslamalar" yapar. Nitekim bu kıyaslamalar bireyi kıskanç, hasis, stresli kılar, özgüvenini düşürür. Ancak "yukarı doğru kıyaslamanın" tam tersi "aşağı doğru kıyaslama" vardır. Burada kişi kendine göre madden daha aşağıdaki insanlarla kıyaslamalar yapar. Bu kıyaslama soncunda kendinin ne kadar talihli olduğunu fark eder. Bu kıyaslamalar onun ruh halini ve özgüvenini yükseltirken kaygıyı azaltır (Butler-Bowdon, 2015, s. 252). Barry Schwartz'ın bahsettiği tutum tamda dinlerdeki şükür kavramını tanımlamaktadır. Nitekim McCullough ve diğerleri şükür/şükran üzerine yazılan klasik ahlaki eserleri inceleyip bunları modern ampirik bulgularla buluşturdular. Çalışmanın sonucunda şükür duygusunun üç ahlaki işlevini ortaya koydular. Buna göre şükür duygusu, ahlaki bir barometre, ahlaki bir motivatör (bu duyguya sahip insanların halkın yararına çalışmasını teşvik eder) ve ahlaki bir pekiştirici (gelecekte yapılabilecek iyi davranışların olasılığını artırır) görevi görür (Ayten, Din Psikoljisi, 2001). Bu doğrultuda insan her sabah ve akşam kendi kendine "Şükredecek çok şeyim var" dediğinde ve düşündüğünde gerçekliğe daha çok

yaklaşır ve yaşam mutluluğu artar. Şükreden insanlar şükretmeyenlerden daha sağlıklı, daha mesut ve olaylar karşısında daha pozitiftirler.

Din insanlara dünyaya yeni bir bakış açısıyla bakmayı, kişi bu bakış açısını yakaladığında ona daha güzel bir yaşamı, insanın yaşamında yüzleştiği problemleri çözmek için de kendi çözüm mekanizmasını teklif eder. Kişi dinin bu teklifine cevap verdiğinde, yani dinle iletişime geçtiğinde kişiliği gelişir (Pargament, 1997, s. 7). Sorunlarla daha kolay mücadele edebilir ve onlarla başa çıkabilir.

Dinde sevap ve günah diye iki kavram vardır. Birey inancı gereği sevap kazanmak ve günah işlemekten uzak durmak ister. Bunu başarabilmek için daha ahlaklı, iyi davranışlara yönelir. Bu noktada Pargament (1997), din ile psikolojiyi birbiriyle yakınlaştırır. Psikoloji, bireyin çevresindeki kontrol edemediği şeyler üzerinde insanın daha fazla kontrol sağlamasına yardım etmek için profesyonel olarak genel bir karakterize yapabildiği görüşündedir. Ona göre din de aynı amaçları ve bu amaca hizmet eden metotları içerir. Özetle din genellikle insanların kendilerini kontrol edemediği şeylerde değerlendirmelerine yardım eder. Bunu yaparken o, bireysel yaşamı ve kişisel istekleri, maddi eşyaların sınırlılıklarını vurgular. İnanç sistemi içerisinde insana sınırlılıklarını aşma yollarını teklif eder. Bunu yaparken hoşgörü, inanç, sonsuzluk, boyun eğme, acı çekme, umut ve değişim, şükür ve sabır gibi terimleri kullanır. Bu noktada William James dini Tanrı'ya tam manasıyla teslim olmak şeklinde ifade eder. Dinin bireyde başlama noktası boyun eğmek ve teslim olmaktır. Ancak bunla bitmez. Din insana yardım edebilmek için kendi pratiklerini teklif eder. Manevi destek, dinsel yeni çerçeve, arınma ayinleri/törenleri, ergenliğe geçiş töreni ve dönüştürme bu dinsel pratiklerden sadece bazılarıdır. Bu yüzden dinin kalbinde yatan insanın sınırlılıklarının farkına varmasıdır demek çok abartılı olmasa gerektir (Pargament, 1997, s. 8).

Din insana zorlu yaşam şartlarında rehberlik eden, ona sıkıntılı zamanlarında rahatlamanın yollarını gösteren, varoluşsal boyutta varlığına anlam kazandıran, inançsal ve yaşamsal bağlamda hayatını düzenleyen bir sistem olarak iş görmektedir. İnsanın dertleriyle baş edebilmesinde ona teorik bilgiler sağladığı gibi uygulanabilir başa çıkma yöntemleri de sunmaktadır. Yaşamında dini başa çıkma yollarını kullanan insanlar problemlerin üstesinden gelebilmekte, çözümler üretebilmekte hayatın anlamını bulabilmektedir.

SONUÇ

İnsanların yaşam şartları ve imkânları birbirinden farklı olup iniş, çıkışlarla doludur. Mutlulukla birlikte keder, acı ile tatlı, üzüntü ile huzur, sıkıntı ile rahatlık bir arada bulunur. İnsan hayatının planlayıp programlamaya ve çevresini kontrol altına almaya çalışır. Ancak yaşam buna tam olarak izin vermez. İnan her şeyin olumlu ve iyi gittiği anlarda bile hiç beklenmedik ani ve sarsıcı olaylarla yüzleşebilir. İflas, işten kovulma, trafik kazası, kronik bir hastalıkla mücadele, , doğal afetler, engellilik, boşanma, aile içi problemler, başarısızlıklar, maddi imkânsızlıklar, savaş ve dahi ölüm insanları sıkıntıya sokan yaşam olaylarından bazılarıdır.

Günlük yaşam içinde onlarca insan bu ve buna benzer sıkıntı ve acılarla karşılaşmaktadır. Bu olaylar onda kaygı, üzüntü, stres ve tükenmişlik gibi duygulara sebep olabilmektedir. Ancak insan genel anlamda mücadeleci bir doğaya sahiptir. İnsan yaşamın onu karşı karşıya getirdiği bütün olumsuzluklara rağmen hayata sımsıkı tutunur. O bu güçlüklerin üstesinden gelmesine yardımcı olacak kaynaklara yönelir. İçinde yaşadığı kültür, toplumsal normlar, örf, adetler daha da önemlisi dini onun en büyük desteğidir.

Kişinin sahip olduğu inancı, kültürü ona bir yaşam tarzı belirler. Bu yaşam biçimi kişinin karşılaştığı zorlukların üstesinden gelmesini de içerir. Din, gerek sabır, şükür, tevekkül gibi davranış kalıplarıyla olsun gerek namaz, oruç, zekât, hac, sadaka gibi ibadetlerle bireyin yaşam zorluklarının üstesinden gelmesinde, onarla başa çıkmasında ona en büyük desteği verir. Nitekim din insanın "neden varım", "varlığımın anlamı ne" "varlığımın sonu ne" gibi varoluşsal sorulara da cevabı vererek bireyin anlamsal arayışını da karşılar. Bu bağlamda din ve başa çıkma arasında çok ciddi bir ilişki vardır.

Pargament'te insan için dinin çok önemli olduğunu vurgular. Özellikle din insanın yaşamın zorluklarıyla olan mücadelesinde, anlamsal arayışlara girdiğinde sığınabileceği bir limandır. Çünkü kimi insan, stres ve sıkıntı kaynağı bir olayın ardından evrensel anlam üzerinde daha çok düşünmeye başlarken, kimileri de bu süreçte daha fazla dua ve ibadete yönelerek, davranışsal bir başa çıkma mekanizması kullanabilmektedir. Kültürel yapı da dini başa çıkma biçimlerini belirleyen önemli bir arka plandır.

Bu çalışma ile dini başa çıkmanın insan hayatında çok önemli bir yeri olduğunu hem hayatın zorluklarıyla baş etmede hem de anlamsal arayışlarında ona olan katkısını görmüş olduk. İnsanın dini başa çıkmasında, onun sahip olduğu inancı kadar içinde yaşadığı toplumun da kültürel anlamda etkili bir faktör olduğunu gözlemledik.

Kaynaklar

Ali Ayten, G. G. (2012). Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlşkisi: Hastalar,Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 12*(2), 45-79.

Ayten, A. (2001). Din Psikoljisi. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*(21), 105-124.

Ayten, A. (2012). *Tanrı'ya Sığınmak.* İstanbul: İz Yayıncılık.

Bahadır, A. (2010). Psiko-Sosyal Bir Sorun Olarak Engelliliği Anlamlandırmada Dini Referanslar ve Pratik Yansımaları. *Marife*(2), 9-25.

Butler-Bowdon, T. (2015). *50 Psikoloji Klasiği.* İstanbul: Pegasus Yayınları.

Ekşi, H. (2001). Başa Çıkma, Dini Başa Çıkma ve Ruh Sağlğı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma Eğitim, İlahiyat ve Mühendislik Fakültesi Öğrencilerinin Karşılaştırılması. *Doktora Tezi*. Bursa.

Frankl, V. E. (2018). *İnsanın Anlam Arayışı* (41 b.). (S. budak, Çev.) İstanbul: OKyanus.

Freud, S. (2014). *Bir Yanılsamanın Geleceği.* Ankara: Tutku yayınevi.

Hakkı, E. İ. (2018, Mayıs 20). *Tefviziname Şiiri*. Antoloji.com. adresinden alındı

Hökelekli, H. (2003). *Din Psikolojisi.* Ankara: TDV Yayınları.

Işık, Z. (2013). Ebeveyni Ölen Yetişkinlerde Dini Başa Çıkma. 60-65. İstanbul.

Işık, Z. (2013). Ebeveyni Ölen Yetşkilerde Dini Başa Çıkma. 60-63. İstanbul.

Kayıklık, H. (2003). *Orta Yaş ve Yaşlılıkta Dinsel Eğilimler* . Adana: Baki Kitabevi.

Kula, N. (2002). Deprem ve Dini Başa Çıkma. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 234-255

Kur'an-ı Kerim Meali. (2009). Ankara: Diyanet yayınevi.

Mardin, Ş. (2012). *Din ve İdeoloji.* İstanbul: İletişim.

Pargament, K. I. (1997). *The Psychology of Religion and Coping Theory, Research, Practice.* New York London: The Guilford Press.

Pargament, K. I. (2005, Ocak- Haziran). Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değelendirme. (A. U. Mehmedoğlu, Dü.) *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi,Cilt 5, Sayı 1, , 5*(1), 279 -313.

Veysel UYSAL, A. K. (2017). Dinî Başa Çıkma ile Umut, Hayat Memnuniyeti ve Psikolojik Sağlamlık Arasındaki Etkileşim Üzerine Bir Araştırma. *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, 52*(52), 139-160.

www.tdk.gov.tr. (2018, 06 20). *www.tdk.gov.tr*. Türk Dil Kurumu. adresinden alındı

Yaparel, R. (1987). Dinin Tarifi Mümkün Mü? *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergsi*(IV), 403-414.

Yapıcı, A. (2003). Fiziksel ve Sosyal Hadiselere Sebep Atfetmede Dinin Rolü. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 3*(1), 126-165.

Yapıcı, A. (2013). *Ruh Sağlığı ve Din Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık.* Adana : Karahan Kitabevi.

Yapıcı, A. (2016). *Toplumsal Cinsiyet Din ve Kadın* (1. Baskı b.). İstanbul: Çamlıca Yayınları.

KİTAB-I MUKADDESTE İKTİSADİ HAYATLA İLGİLİ İLKELERİN AHLÂKİ AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

EVALUATING PRINCIPLES OF ECONOMICS LIFE ONMORALS PERSPECTIVE IN HOLY BIBLE

Dr. Öğr. Üyesi Abdulkadir KIYAK[♣]

GİRİŞ

İnsan, belli bir toplum içerisinde yaşamını devam ettirir. Toplumun bir bireyi olan insanın, toplum içinde diğer bireylerle ilişkilerine yön veren yazılı hukuk kurallarının yanında etkin bir yaptırım gücüne sahip olan toplumsal ve dinî hayatın öngördüğü kurallara da uyması gerekir. Toplum içerisinde şekillenen ve değer kazanan insan, yaşadığı toplumun ve mensubu olduğu dinin bir yansımasıdır. Diğer bir ifadeyle insan, doğduğu dinî ve kültürel çevrenin bir ürünüdür.

Din, insanlar arasındaki ilişkilere büyük önem vermekte ve insanların birbirleriyle olan ilişkilerinde uymaları gereken bir takım hukukî ve ahlâkî kurallar ortaya koymaktadır. Bu kurallar bir ölçüde insanlara birlikte yaşama bilinci kazandırmaktadır. Yani bu ilkeler hem toplumsal düzenin hem de bireyler arasındaki birlik, beraberlik ve dayanışmanın sağlanmasında önemli bir rol oynamaktadır.

İlahî dinler insanların dünya ve âhiret mutluluğunu sağlamayı hedefler. Bunu gerçekleştirebilmek için de dinî metinlerinde bir takım dinî ve ahlâkî kurallar ortaya koymuşturlar. Bu kuralların en önemlilerinden biri de iktisadi hayatla ilgilidir. İnsanların dünya hayatında mal-mülk edinme, malın korunması, miras hakkı, fâiz vb. birçok konuda düzenlemeler bu kutsal metinlerde yer almaktadır.

Bu çalışmada ilahî dinlerden Yahudilik ve Hıristiyanlığın kutsal kitabı olan Kitab-ı Mukaddes'te iktisadi hayatla ilgili pasajların tenkit ve tahlilini yapacağız. Bu pasajlardaki emir ve yasakları iktisadi ahlâk açısından değerlendireceğiz.

Anahtar Kelimeler: Kitab-ı Mukaddes, Din, Toplum, İktisat

Man continues his existence in a certain society. Man, who is an individual of the society, must obey to the rules that are foreseen by social and religious life which have an effective sanction power as well as the rules of written laws that direct the relations with other individuals in the society. Man, who is shaped and who gains meaning within the society is

♣ , Abdulkadir Kıyak, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi A.B.D. (mail: akiyak-23@inonu.edu.tr / 0544 445 81 72)

the reflection of the society he lives in and the religion he has. In other words, man is the product of his religious and cultural environment.

Religion gives great importance to relations among people, and established certain legal and moral rules that people must respect in their relations. To some degree, these rules give people the conscious of coexistence. In other words, these principles play an important role in ensuring the unity and solidarity among the individuals and for the social order.

Divine religions aim to ensure the happiness of man both in this world and in the hereafter. For the purpose of achieving this, they have introduced a set of religious and moral rules in religious texts. One of the most important rules among these is related to the economic life. Regulations on owning property in the world, protection of the property, the inheritance right, interest and in many similar issues exist in the sacred scriptures.

In this study, we will analyze and criticize the passages that are related to economic life in the Holy Scriptures, which are the sacred books of Judaism and Christianity, which are among the divine religions. We will evaluate the orders and prohibitions mentioned in these scriptures in terms of economic ethics.

Keywords: Holy Bıble, Religion, Society, Economics

1. AHLÂK'IN TANIMI

Ahlâk, Arapça bir kelime olup, "seciye", "huy" ve "tabiat" gibi anlamlara gelen "hulk" veya "huluk"un çoğuludur. Zira sözlüklerde çoğunlukla insanın fiziki yapısı için "halk", mânevî yapısı için "hulk" kelimelerinin kullanıldığı kaydedilir.[236] Türkçe'de zaman zaman ahlâk kavramı yerine kullanılan "edeb" kelimesi ise "davet, incelik ve kibarlık" gibi anlamlara gelir. Bu kelime zaman içinde, "birşey hakkında bilgi"; "te'dib" ise, "birini bir konuda bilgilendirip eğitme" anlamında kullanılmaya başlanmıştır.[237]

Batı dillerinde ahlâk karşılığında kullanılan "moral" ve "etik" kelimeleri Yunanca'dan gelmektedir. Her iki kavramda "adetler" ve "gelenekler" anlamında kullanılmaktadır. Fakat Türkçe'de ahlâk kelimesi son yıllarda hem ahlâk hem de maneviyat anlamında kullanılmıştır. Yani kısaca Türkçemizde kullandığımız "ahlâk", "moral", ve "etik" kavramları "ahlâk, ahlâk ilmi ve maneviyat" manalarına gelmektedir. [238]

Terim olarak ise ahlâk, insanın iyi veya kötü olarak vasıflandırılmasına yol açan manevi niteliklerin ve bu niteliklerin etkisiyle ortaya çıkan iradeli davranışların bütünü ve bu konularla ilgili bilim dalıdır.[239] Daha geniş bir ifadeyle ahlâk, "insan hareketlerini idare eden ideal kanunların (kuralların) ilmi ve bunları hayatın çeşitli durumlarına en iyi şekilde uygulayabilmek sanatıdır." [240] Yani ahlâk, nefiste (ruhta) köklü bir şekilde yerleşip kendisinden fiil ve davranışlarını tekrar tekrar düşünmeye, zorlamaya ihtiyaç duymadan kolaylıkla meydana gelmesi ve istikrar kazanması olayıdır.[241] Ahlâkın bu görevi yaparken

[236] Mustafa Çağrıcı, "Ahlâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* c.II, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1989, s.1.
[237] Recep Kılıç, "Ahlâk Kavramının Analizi", *Kutlu Doğum: 2006: İslâm Ahlâkı ve Sevgi*, 2007, s.38.
[238] Osman Pazarlı, İslam'da Ahlâk, Remzi Kitabevi, İstanbul 1980, s.12.
[239] Mustafa Çağrıcı, "Ahlâk", s.1.
[240] Osman Pazarlı, İslâmda Ahlâk, s.12.
[241] Hüsamettin Erdem, Ahlâk Felsefesi, Hü-Er Yayınları, Konya trs., s.12.

"iyi" ve "kötü" ayırımıyla, yapıp etmelerin belirlenmesinde esas aldığı kriterler değişken olabilmektedir. Zira bu değişkenlik, benimsenen değerlerden ve bazı ön kabullerden kaynaklanmaktadır. "İyi" ve "kötü"nün belirlenmesinde ki ölçütlerin genel geçerliliği, kapsamı ne kadar geniş olursa, o ahlâk anlayışı o denli evrensel olacaktır.[242]

Ahlâk terimi; a- Umumi bir hayat tarzını, b- bir grup davranış kuralını ve davranış kurallarını c- hayat tarzları üzerinde yapılan fikri bir araştırmayı ifade etmek üzere üç farklı kullanımı mevcuttur. Yahudi Ahlâkı veya Hıristiyan Ahlâkı derken a maddesindeki gibi, meslek ahlâkı veya iş ahlâkı derken b maddesindeki gibi kullanılır. C maddesindeki gibi kullanıldığında ise ahlâk, felsefenin bir kolunu yani Ahlâk Felsefesini ifade eder.[243]

Ahlâk ve din terimleri, birbiriyle bağlantılı iki ayrı düşünceyi işaret eder. Ahlâkın, insan ilişkilerinin ve insanlar arasındaki ilişkilerin idaresiyle ilişkili olduğu düşünülürken, din ise öncelikle insanlar ve aşkın gerçeklik arasındaki ilişkiyi içerir.[244] Yani ahlâk, ortaya koyduğu kural ve davranış modellerini insanların benimseyip özümsemeleri sonucunda huzur ve mutlu bir şekilde yaşamalarını öngörür.

2. DİNİ VE SEKÜLER AHLÂK

Ahlâk, insanlık tarihiyle başlayarak günümüze kadar var olagelmiş bir değer olgusudur. Bu değer olgusu hem dinî hem de din dışı (seküler) olmak üzere iki yönlü bir özelliğe sahiptir.[245]

Sekülerizm, en temel anlamıyla dinsel olan veya dinsellik atfedilen bütün değer ve ilkeleri bireysel ve toplumsal yaşamın dışına iten, sadece bu dünyayı yaşanabilir kabul ederek, âhiretle ilişkiyi koparma temeline dayalı, insan merkezci düşünme ve yaşama biçimini ifade eder. Dolayısıyla seküler ahlâk, ilkelerini belirlerken dünyevi olguları dikkate alır ve kendi ahlâk sistemini oluşturur. Aslında sekülerizm, kutsala ait ne varsa hepsini reddeden görünse de, kendine özgü dünyevi yeni kutsallık alanları açtığı bir gerçektir. Çünkü sekülerizm bir anlamda kendi ilkelerini kutsallaştırmaktadır. Yani kesin ve nihai olarak kabul edilmesini istediği dünyevi değerler, eşyalar manzumesini kutsalın yerine ikame etmektedir.[246] Bir diğer ifadeyle sekülerizm, siyasi ve felsefi temelleri olmakla birlikte insana belli bir yaşam biçimi ve eylem anlayışı sunmayı amaçladığı için özü itibarıyla ahlâki olan, ancak sunduğu yaşam tarzı ve eylem anlayışında tanrı düşüncesine, ölümsüzlük fikrine ya da öte dünya kavramına başvurmadığı ve kapsamına dini hiçbir şekilde işe karıştırmadığı için dinden bağımsız olmak durumunda olan bir hareketi ifade eder.[247]

Dinî ahlâkın kaynağını ise dini otorite (çoğunlukla Tanrı) oluşturmaktadır. Yani bu ahlâk isteminde nelerin iyi, nelerin kötü olduğu dini otorite tarafından bildirilir. Yapılması ve yapılmaması gereken hususlar belirtilerek insanların bunlara uymaları istenir. Bu ahlâk, kural

[242] İbrahim Hakkı Aydın, "Hz. Peygamberin Ahlâkında Evrensellik", *VIII. Kutlu Doğum Sempozyumu: (Tebliğler), 18 Nisan 2005*, 2006, s.41.
[243] Aktaran Recep Kılıç, "Ahlâk Kavramının Analizi", s.40.
[244] Ronald M. Green, "Moralitiy and Religion" , *Encyclopedia of Religion,* (Ed. Lindsay Jones) Volume IX, Michigan 2005, s.6177.
[245] Hüsamettin Erdem, "Dinî Ahlâk ve İlâhi Dinlerden Yahudilik, Hrıstiyanlık ve Müslümanlık'taki Bazı Ahlâkî Meselelere Mukayeseli Bir Yaklaşım", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 3, s.226.
[246] İbrahim Hakkı Aydın, Seküler Ahlâk Bağlamında, Din-Ahlâk İlişkisi, *Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 35, Erzurum 2011,* s.9.
[247] Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul 2005, s.560.

koyucu (normative) bir tarzda yaklaşmayı ifade eder.[248] Dini ahlâk sistemi, kişinin hem Tanrı hem kendisi ve hem de yaşadığı toplum ile olan ilişkilerini kapsar. Böyle bir ahlâkın merkezinde Tanrı'nın yer alması, ahlâki kaynağın ve öğretilerin kutsal kitaplarda kayıt altına alınması ve dine mensup bütün bireyleri kapsamasından ötürü uzun ömürlüdür. Ayrıca kutsal kaynaklı olmakla beraber âhiret anlayışına da sahiptir. Bu nedenle kişilerin hem dünya hem de âhiret hayatına yön vermekte ve insanlar üzerinde etkin bir yaptırım gücüne sahip olmaktadır.[249] Tanrı ve âhiret inancı ahlâka hem kaynaklık eder, hem de ona devamlılık kazandırır.[250] Konumuzun sınırlılıkları içerisinde Tanrı-ahlâk ilişkisinin ontolojik, bilgi ve objektiflik- sübjektiflik kapsamındaki değerlendirmesine değinmeyeceğiz.[251]

3. İNSANIN DİNİ VE AHLÂKİ KARAKTERİNİN OLUŞUMU

Din, insanı diğer varlıklardan farklı kılan bir unsurdur. Zira insan yaratılışı gereği dinsel yani "homo religiosus" bir varlıktır. "Homo religiosus" olan insan, dünyasını kutsal ve profan (dindışı) olarak ikili ayırıma tabi tutmaktadır. Mircea Eliade, bu kutsal alanının insanda fıtri olarak bulunduğunu "Kutsal şuurun yapısı içerisinde bir unsur olup, şuurun tarihi içerisinde bir dönem değildir."[252] ifadesiyle ortaya koymaktadır. Dolayısıyla tarih boyunca insanlık, kutsalın tezahürü olarak birçok sembol, mitoloji ve tabiatüstü varlıklar ortaya koymuş ve inanç dünyasını bunlarla şekillendirmiştir.

İnsan her ne kadar dindar yani "homo religiosus" varlık olsa da Allah Teala insanlara emir ve yasaklarını, iman ve inanç esaslarını tebliğ etmesi için insanlara bir uyarıcı yani Peygamber göndermiştir. Bu Peygamberlere iman etmeyi ise farz kılmıştır.[253] İlk Peygamber Hz. Adem'den son Peygamber Hz. Muhammed'e gelinceye kadar bütün Peygamberlerin tebliğ ettikleri din Tevhid Dini'dir.[254] Allah Teala farklı zamanlarda gönderdiği bu ilahi mesajını o zamanın kültürel özelliklerini göz önüne alarak farklı üsluplarla muhatabın mesajı en iyi anlayacağı şekilde göndermiştir. Yani Hz. Musa ve Hz. İsa'nın insanlara tebliğ ettiği evrensel nitelikli ahlâk ilkelerinin, Kur'an-ı Kerim'de de ufak üslup farkıyla aynen zikredildiğini görmekteyiz. Kur'an-ı Kerim'de Hz. Adem'den itibaren bir kısım toplumlar kendilerine gönderilen peygamberlerin tebliğini, Peygamberliklerini yalanlamaları ve ahlâksız davranışları neticesinde helak edildiği ve lanetlendiği açıkça belirtilir.[255] Bu dinlerin kutsal metinlerinin orijinal formunun tahrif olması neticesinde Allah Teala yeni bir Peygamberle şeriatını tekrar insanlara bildirmiştir. Hz. Âdem ile başlayan bu Peygamberlik görevi Hz. Muhammed ile son bulmuştur.

Merkezinde tevhid inancı bulunan ilahî dinlerin ruhu ve gayesi, dini korumak, nefsi korumak, aklı korumak, nesli korumak ve malı korumaktır.[256] Dolayısıyla bir toplumun

[248] Recep Kılıç, Ahlâkın Dinî Temeli, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1996, s.4.
[249] Erdem, H. (1990). Dinî Ahlâk ve İlâhi Dinlerden Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlık'taki Bazı Ahlâkî Meselelere Mukayeseli Bir Yaklaşım. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 3, s.227.
[250] Mustafa Bulut, "Sosyolojik Açıdan Ahlâk ve Ahlâk Eğitimi", Diyanet *İlmi Dergi*, Cilt: 32, Sayı: 7, Ocak-Şubat-Mart 1996, s.98.
[251] Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Aydın, Din Felsefesi, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987, s.238-243.
[252] Mircea Eliade, Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, s.1.
[253] Bakara, 2/285; Nisa, 4/150-151.
[254] Lütfi Şentürk, Seyfettin Yazıcı, Diyanet İslam İlmihali, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1998, s.49.
[255] Bu hususta örnek bilgi için bkz., A'raf, 7/73-76; Şems, 91/14; Hûd, 11/71-83; A'raf, 7/80-84.
[256] Lütfi Şentürk, Seyfettin Yazıcı, Diyanet İslam İlmihali, s.49.

iktisadi ahlakının oluşmasında seküler kurallarla beraber dini vaz, nasihat ve hükümler önemli bir etkiye sahiptir. Zira ilahi dinlerin kutsal metinlerini kapsayan Kur'an-ı Kerim ve Kitab-ı Mukaddes, insanların iktisadi ahlâki hayatına yönelik konular üzerinde ehemmiyetle durmuştur. Böylece bu kutsal kitaplarda toplumsal hayatın büyük bir bölümünü teşkil eden iktisadi hayatla ilgili öne sürülen ahlâki ilkeler insanın karakter yapısını şekillendirdiği gibi onun dünyevi ve uhrevi hayatına yön vermede de önemli bir fonksiyon üstlenmektedir. Bu düşünceden hareketle Yahudilik ve Hıristiyanlığın temel kutsal metinlerini kapsayan Kitab-ı Mukaddes'te iktisadi hayata ilişkin emir, yasak ve tavsiyeleri değerlendireceğiz.

Gerek Yahudi gerekse Hıristiyan kutsal metinlerinin bütününü oluşturan Kitab-ı Mukaddes'te tarihi süreç içerisinde tahrifata uğramış ve tekrardan yazıya geçirilmiştir. Dolayısıyla ilahi bir karakterden ziyade beşerî bir karakter taşıması sebebiyle Kitab-ı Mukaddes'teki bir kısım ahlâk ilkelerinin birbirleriyle çeliştiği veya insanlar arasındaki eşitlik anlayışına ters düştüğü görülmektedir.

4- KİTABI MUKADDES'TEKİ İKTİSADİ HAYATLA İLGİLİ AHLÂK İLKELERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Kitab-ı Mukaddes Eski Ahit ve Yeni Ahit olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Eski Ahit, Yahudilerin kutsal kitabı Tanah olup, Hz. Musa ile Tanrı arasındaki sözleşmeyi (Tevrat) ve Musa'dan sonra gelen bazı Yahudi Peygamberlerin sözlerini ihtiva etmektedir.[257] Kutsal kitapların muhafazası ve sonraki dönemlere intikalinde ezberleme ve yazma yahut istinsah şeklinde iki temel yol bulunmaktadır. Yahudi ve Hıristiyan geleneğinde ezberleme bir muhafaza yolu olarak uygulanmamıştır. Yahudi inancına göre Hz. Mûsâ kendisine gelen vahyi yazmış ve bir kitap haline getirerek daha sonra gelenlere teslim etmiştir.[258] Ancak Tevrat metninin oluşumu ve istinsahı, Hz. Mûsâ'dan sonraki durumu, günümüze kadar gelişi, bugün mevcut Tevrat nüshasının hangi dönemde kimler tarafından yazıldığı gibi hususlar ilmî bakımdan tartışmalı görülmektedir.[259] Tarihi süreç içerisinde meydana gelen siyasi vakalar neticesinde tahrif olan bu metinler Hz. Süleyman'dan çok sonra Yahudi Kutsal Kitabı'nda da yazıcı olarak zikredilen Ezra, Tora'yı yeniden düzenleyerek onu ikinci kez yazmış ve daha iyi anlaşılması amacıyla da yorumlar ekleyerek yazı karakterini değiştirmiştir. Dolayısıyla Tanah'ın kim tarafından düzenlendiği veya yazıldığı, Hz. Musa ile başlayan bir yazım işleminin ne zaman ve nasıl bittiği konusunda netlik yoktur.[260]

Kitab-ı Mukaddes'in ikinci bölümü olan Yeni Ahit metinlerinin oluşmasında Hz. İsa merkezi bir konuma sahiptir. Hıristiyan inancına göre Tanrı, iradesinin sırrını açıklamak için İsa ile bedenleşerek insana söylemek istediğini onun ağzından söylemiştir. Tanrı İsa'da bedenleşmekle sadece insanlara mesajını anlatmakla kalmamış, kendisini de açıklamıştır. Bu nedenle İsa, Tanrı'nın insana söylemek istediğini gerek şahsında gerekse yaşamında en mükemmel şekilde anlatmıştır. İşte Hz. İsa'nın hayatını, dünyadan ayrılışını, vaaz ve nasihatlarını ihtiva eden ve öğrencileri tarafından kaleme alınan kitap ve risaleler ise Yeni Ahit metinlerini oluşturmuştur.[261] Bu kutsal metinler, doğrudan Allah'ın kelâmı tarzında değil Hz. İsa'dan sonra bir tarih kitabı üslûbuyla kaleme alınmıştır. Mevcut İnciller'in Hz. İsa

[257] Şaban Kuzgun, Dört İncil Farklılıkları ve Çelişkileri, Ankara 1996, s.60.
[258] Çıkış, 17/14; 24/3; 34/27; Sayılar, 33/2; Tesniye, 31/9.
[259] Ömer Faruk Harman, "Kur'an", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c. XXVI, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, s.412.
[260] Abdurrahman Küçük, Günay Tümer, Mehmet Alparslan Küçük, Dinler Tarihi, Berikan Yayınevi, Ankara 2017, s.274.
[261] Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Alparslan Küçük, Kutsal Kitap Anlayışı Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam Örneği, Berikan Yayınevi, Ankara 2009, s.88-91; Şaban Kuzgun, Dört İncil Farklılıkları ve Çelişkileri, s.74.

tarafından yazılmadığı Hıristiyanlarca da kabul edilmektedir. İnciller, Hz. İsa'dan en az otuz yıl sonra yazılmaya başlanmış ve I. yüzyılın sonunda yazma işi tamamlanmıştır. Yeni Ahid'in yazma nüshaları ise II ve III. yüzyıllara ait fragmanların mevcudiyetine rağmen genellikle IV. yüzyıla tarihlenmektedir.[262]

Yukarıdaki ifadelerden de görüleceği üzere Kitab-ı Mukaddes metinleri ilahî bir karakterden ziyade beşerî bir karakter taşıması sebebiyle gerek kitapların sayısı bakımından gerekse muhtevası bakımından bir bütünlük göstermeyip çelişkiler ihtiva etmektedir.[263] İlahî kaynaklı olsun veya olmasın bir dinî özgün kılan ve diğerlerinden ayıran bir hard core (katı çekirdek) vardır. Bu katı çekirdek, dinlerin mevcut yapılarının şekillenmesinde ve farklı bir dünya görüşü sunmasında etkin bir role sahiptir. İşte Yahudilikteki seçilmişlik/ seçilmiş halk düşüncesi, vadedilmiş toprak/ mabed, Mesih anlayışı ve tek Tanrı anlayışı ile Hıristiyanlıktaki Teslis inancı ve Asli Günah anlayışı gibi temel inanışlar kutsal metinlerin muhtevasının şekillenmesine de etki etmiştir.

Yahudi ahlâki değerleri sadece Eski Ahit'te değil onun yorumu mahiyetindeki Talmud'da ve Yahudi din adamlarının açıklamalarına dayanmaktadır. Ancak Yahudi ahlâkı temel olarak, Yahve'nin emirlerine itaati oluşturduğundan en temel ahlâki değerler Eski Ahit'de daha doğrusu Tevrat bölümünde yer almaktadır. Hıristiyanlar ise İncil'i Tanrı'nın sözü olarak kabul etmekte ve onun bir rehber kitabı olduğuna inanmaktadırlar.[264]

Bu düşünceden hareketle tebliğimizde Kitabı Mukaddes'teki iktisadi hayatla ilgili bu ahlâk ilkelerin değerlendirmesini yapacağız.

4.1. KİTAB-I MUKADDES'TE AHLÂKİ ERDEMLER

4.1.1. Kitab-ı Mukaddes'te İnfak

Kitab-ı Mukaddes, insanlar arasında hem birlikte yaşama bilinci oluşturma hem de ekonomik açıdan yaşam ve refah seviyesini yükseltmek amacıyla yardımlaşma ve dayanışmayı telkin eder. Böylece insanlar arasında hem toplumsal birlikteliğin hem de ekonomik istikrarın teminini sağlamayı hedefler. Bu amaç doğrultusunda Kitab-ı Mukaddes'te özellikle infak konusuna gereken ehemmiyet verilmiş, yapılan yardımların hiçbir şekilde karşılıksız kalmayacağı vurgulanarak insanların birbirleriyle yardımlaşma ve dayanışma içinde bulunması teşvik edilmiştir.

Kitab-ı Mukaddes'in Eski Ahit bölümünde yardımlaşmanın en önemli vurgusunu her yedi yılda bir yılı "borçları bağışlama yılı" ilan etmesi ve borçların tamamının silinmesini istemesiyle gösterilmiştir. Bu yılı borçların tamamının silinmesini şu şekilde beyan etmiştir: Nitekim Tevrat'ta "Tanrınız Rab'bin size vereceği ülkenin herhangi bir kentinde yaşayan kardeşlerinizden biri yoksulsa yüreğinizi katılaştırmayın. Yoksul kardeşinize eli sıkı davranmayın. Tersine eliniz açık olsun. Gereksinimlerini karşılayacak kadar ona ödünç verin. Yedinci yıl, "borçları bağışlama yılı yakındır" diyerek yüreğinizde kötü düşünce barındırmaktan sakının. Öyle ki yoksul kardeşinize eli sıkı davranıp ona yardım etmekten kaçınmayasınız. Yoksul kardeşiniz sizden Rabb'e yakınabilir. Siz de günah işlemiş olursunuz.

[262] Ömer Faruk Harman, "Kur'an", s. 412; Ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Faruk Harman, "İncil", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c. XXII, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2018, s. 270-274.
[263] Şaban Kuzgun, Dört İncil Farklılıkları ve Çelişkileri, s.61.
[264] Mustafa Köylü, Dünya Dinlerinde Ahlâk, Dem Yayınları, İstanbul 2012, s. 102, 136.

Ona bol bol verirken yüreğinizde isteksizlik olmasın. Bundan ötürü Tanrınız Rab bütün işlerinizde ve el attığınız her şeyde sizi kutsayacaktır. Ülkede her zaman yoksullar olacak. Bunun için ülkenizde yaşayan kardeşlerinize, yoksullara, gereksinimi olanlara eli açık davranmanızı buyuruyorum."[265] Bununla beraber Yeni Ahit bmlümünde infak, bir adım daha öteye taşımış, her isteyene verilmesini hatta gerekirse malın tamamının infak edilmesi tavsiye edilmiştir. Nitekim bu hususta "…Eğer eksiksiz olmak istiyorsan, git, varını yoğunu sat, parasını yoksullara ver; böylece göklerde hazinen olur. Sonra gel, beni izle" [266] buyrulmaktadır.

4.1.2. Kitab-ı Mukaddes'te Borç Verme ve Rehin

Kitab-ı Mukaddes'te yardımlaşma ve dayanışma kapsamında ön plana çıkan bir diğer davranış modeli insanların ihtiyacını gözetmek ve ihtiyaçları nispetinde onlara borç vermek tavsiye edilmektedir. Nitekim bu hususta "Kötüler ödünç alır, geri vermez; doğrularsa cömertçe verir."[267] buyrulmaktadır. Ayrıca verilen borcun ödenmesini telkin ettiği gibi borç verilen kişiye insaflıca davranmayı da tavsiye etmektedir.[268] Hatta borcunu ödemeye gücü olmayan kimseye bağışlama erdeminin gösterilmesi ve borca faiz uygulanmaması tavsiye edilir. Nitekim bu hususta "Halkıma, aranızda yaşayan bir yoksula ödünç para verirseniz, ona tefeci gibi davranmayacaksınız. Üzerine faiz eklemeyeceksiniz."[269] buyrulmaktadır. Ayrıca ödünç alınan bir şeyin herhangi bir sebepten dolayı heba olması durumunda ise karşılığının ödenmesi gerektiğine vurgu yapılır. Nitekim bu hususta "Biri komşusundan bir hayvan ödünç alır, sahibi yokken hayvan sakatlanır ya da ölürse, karşılığını ödemelidir. Ama sahibi hayvanla birlikteyse, ödünç alan karşılığını ödemeyecektir. Hayvan kiralanmışsa, kayıp ödenen kiraya sayılmalıdır."[270] buyrulmaktadır.

Kitab-ı Mukaddes'te de verilen borç karşılığında rehin alınabileceğine de işaret edilmektedir. Fakat rehin alma durumunda borçlunun onurunun incinmemesi ve asli ihtiyaçlarına mani olmaması gibi hususlara dikkat edilmesi gerektiğine vurgu yapılır. Kitab-ı Mukaddes'te bu hususta "Komşuna herhangi bir şey ödünç verdiğinde, vereceği rehini almak için onun evine girmeyeceksin. Dışarıda bekleyeceksin. Ödünç verdiğin kişi rehini kendisi sana getirsin. Eğer yoksul biriyse, onun rehini elinde olduğu sürece yatağa girmeyeceksin. Ondan aldığın giysiyi gün batımında ona kesinlikle geri vereceksin ki, onunla yatabilsin. O da seni kutsayacak. Bu yaptığın, Tanrın Rabbin önünde sana doğruluk sayılacak." [271] buyrulmaktadır.

Yine bir kısım pasajlarda rehin alınan mala haksız bir davranışta bulunulması kınanmakta ve ciddi yaptırımlar öngörülmektedir. Bu hususta "Eğer biri günah işler, Rabbe ihanet eder, kendisine emanet edilen, rehin bırakılan ya da çalıntı bir mal konusunda komşusunu aldatır ya da ona haksızlık ederse, kayıp bir eşya bulup yalan söylerse, yalan yere ant içerse, yani insanların işleyebileceği bu suçlardan birini işlerse, günah işlemiş olur ve suçlu sayılır. Çaldığı ya da haksızlıkla ele geçirdiği şeyi, kendisine emanet edilen ya da bulduğu kayıp eşyayı ya da hakkında yalan yere ant içtiği şeyi, üzerine beşte birini de

[265] Yasanın Tekrarı, 15/ 7-10; Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Tesniye 26/12; Matta 5/14-16; Mezmurlar 113/5-8; Tensiye, 15/7-9; Levililer, 25/35.
[266] Matta, 19/21 Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Luka, 3/ 11; 6/30.
[267] Mezmurlar 37/21; Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Süleyman'ın Meselleri 19/17; Tesniye 15/7-11; Mezmurlar 37/26; Luka 6/34-35.
[268] Matta 18/25-35.
[269] Çıkış, 22/25.
[270] Çıkış 22/14-15.
[271] Tesniye 24/10-13.

ekleyerek, suç sunusunu getirdiği gün sahibine geri vermelidir. Rabbe suç sunusu olarak kâhine belli değeri olan kusursuz bir koç getirmeli. Kâhin Rabbin huzurunda onun günahını bağışlatacak; işlediği suç ne olursa olsun kişi bağışlanacak."[272] buyrulmaktadır.

Yahudilikteki etnisite anlayışının etkisiyle olacak ki Eski Ahit'te borç ile ilgili pasuklarda Yahudilere yönelik bir imtiyazın öngörüldüğünü görmekteyiz. Nitekim bu husus kutsal metinlerde "Yabancıdan borcunu alabilirsin. Ama İsrailli kardeşinin borcunu bağışlayacaksın.[273] şeklinde ifade edilir.

Kitab-ı Mukaddes'te borç hususunda dikkat çeken bir diğer önemli husus ise mensuplarına borçlu değil alacaklı olmalarını tavsiye etmesidir. Bu konuda "Zengin yoksullara egemen olur, borç alan borç verenin kulu olur."[274] buyrulmaktadır.

4.1.3. Kitab-ı Mukaddes'te Cömertlik

Kitab-ı Mukaddes'te sahip olunan malın ve mülkiyetin gerçek sahibinin Tanrı olduğu vurgulanmakta ve insanların maddi varlıklarını sadece kendileri için değil, Tanrı yolunda cömertçe harcamaları tavsiye edilmektedir. Ayrıca Kitab-ı Mukaddes'in birçok yerinde dünya sevgisinden dolayı mala karşı hırstan dolayı insanlara yardım etmeyip cimrilik göstermesi ve maddi güçle kendilerini güvende görmeleri şiddetle kınanmaktadır. Nitekim cömertlik hususunda Kitab-ı Mukaddes'te "Yeryüzünde kendinize hazineler biriktirmeyin. Burada güve ve pas onları yiyip bitirir, hırsızlarda girip çalarlar. Bunun yerine kendinize gökte hazineler biriktirin. Orada ne güve ne pas onları yiyip bitirir ne de hırsızlar girip çalar. Hazineniz neredeyse, yüreğiniz oradadır"[275] buyrulmaktadır. Yine cömert davrananların da bu erdemli davranışlarının Tanrı tarafından mükâfatlandırılacağı da ifade edilmektedir. Nitekim bu hususta Kitab-ı Mukaddes'te "Servetinle ve ürünün turfandasıyla Rab'bi onurlandır. O zaman ambarların tıka basa dolar, teknelerin yeni şarapla dolup taşar"[276] buyrulmaktadır.

4.1.4. Emanete İhanet Etmemek

Kitab-ı Mukaddes'te iktisadi hayatla ilgili olarak ön plana çıkan ahlaki davranışlardan biri de emanete ihanet etmemektir. Özellikle Eski Ahit'in Tevrat kitabında bu olumsuz fiilin yapılmaması için belirtilen cezaların ağır olması dikkat çekicidir. Nitekim konuyla ilgili Tevrat'ta "Biri komşusuna saklasın diye parasını ya da eşyasını emanet eder ve bunlar komşusunun evinden çalınırsa, hırsız yakalandığında iki katını ödemelidir. Ama hırsız yakalanmazsa, komşusunun eşyasına el uzatıp uzatmadığının anlaşılması için ev sahibi yargıç huzuruna çıkmalıdır. Emanete ihanet edilen konularda öküz, eşek, koyun, giysi, herhangi kayıp bir eşya için "Bu benimdir." diyen her iki taraf sorunu yargıcın huzuruna getirmelidir. Yargıcın suçlu bulduğu kişi komşusuna iki kat ödeyecektir."[277] yer alan açıklama bu hususa verilen ehemmiyeti göstermektedir.

Kitab-ı Mukaddes'in Yeni Ahit bölümünde ise kişisel ve toplumsal ilişkilerin sağlam bir temele oturmasının güven duygusuyla elde edilebileceği vurgulanır. Zira insanın toplumda

[272] Levililer 6/2-7. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Hezekiel 18/7; 18/16; Tesniye 24/6; 24/17-18; Çıkış 22/26
[273] Tesniye 15/3.
[274] Süleyman'ın Özdeyişleri, 22/7.
[275] Matta, 6:19-21; Kitab-ı Mukaddes'te cömertlikle ilgili bkz. İşaya, 5/ 8; Yuhanna 9/ 23-24; II. Korintiler 9/ 6-10; Timoteos'a I. Mektup, 6/10; Luka, 9/25.
[276] Süleymanın Meselleri 3/ 9-10.
[277] Çıkış, 22/7-9.

değer kazanması ve yaşamını huzurlu bir şekilde devam ettirebilmesi topluma yansıtabildiği güven duygusuyla mümkündür. İncil'de güven duygusundan hareketle insanların kendisine verilen emanetler hususunda güvenilir olmaları telkin edilir. Nitekim konuyla ilgili olarak "En küçük işte güvenilir olan kişi, büyük işte de güvenilir olur. En küçük işte dürüst olmayan kişi, büyük işte de dürüst olmaz. Dünyanın aldatıcı serveti konusunda güvenilir değilseniz, gerçek serveti size kim emanet eder? Başkasının malı konusunda güvenilir değilseniz, kendi malınız olmak üzere size kim bir şey verir?"[278] buyrulmaktadır.

4.1.5. Kitab-ı Mukaddes'te Mal-Mülk Edinme Hakkı

Kitab-ı Mukaddes'te insanların mal-mülk edinmesinin ve zengin olmasının tenkit edilmediği görülmektedir. Ancak Kitab-ı Mukaddes'te cömertlik ve cimrilik başlıklarında da değinildiği gibi bütün maddi varlıkların gerçek sahibinin Tanrı olduğu vurgulanmaktadır. Nitekim bu hususta "İnsan bütün dünyayı kazanıp da öz varlığını yitirir veya zarara uğratırsa ne yararı olur?" [279] buyrulmaktadır. Dolayısıyla insanların mal-mülk edinme hakları kısıtlanmamış ancak bu maddi varlıkların insanları tamamen dünya sevgisine bağlayıp Tanrı'yı unutturması, fakirlere ve insanlara yardımdan uzaklaştırması kınanmıştır.

4.2. KİTAB-I MUKADDES'TE AHLÂKİ KUSURLAR

4.2.1. Kitab-ı Mukaddes'te Vasiyet ve Miras

Kitab-ı Mukaddes'te vasiyet ve miras ile ilgili hak ve hürriyetlerin bir kısım kurallara bağlandığı görülür. Zira vasiyet ancak vasinin ölümünden sonra yürürlüğe girmekte aksi halde herhangi bir hükmü bulunmamaktadır. Bu hususta Kitab-ı Mukaddes'te "Ortada bir vasiyet varsa, vasiyet edenin ölümünün kanıtlanması gerekir. Çünkü vasiyet ancak ölümden sonra geçerli olur. Vasiyet eden yaşadıkça, vasiyetin hiçbir etkinliği yoktur."[280] buyrulmaktadır. Kitab-ı Mukaddes'te bu hususu destekleyen pasajlar bulunmamakla beraber vasiyet ile ilgili olarak dikkat çeken en önemli pasaj Yakup'un oğlu Yusuf'a gömüleceği yer hakkında yaptığı vasiyet ile ilgili bilgiler yer almaktadır.[281]

Kitab-ı Mukaddes'te mirasta asıl hak sahibi erkek olmasına rağmen kızlara da miras verildiği görülmektedir. Nitekim bu hususta Kitab-ı Mukaddes'te "Ülkenin hiçbir yerinde Eyüp'ün kızları kadar güzel kızlar yoktu. Babaları, kardeşlerinin yansıra onlara da miras verdi." buyrulmaktadır.[282]

Kitab-ı Mukaddes'te kadın ve erkek arasında ekonomik alanındaki eşitsizliğin en belirgin şekli miras paylaşımında görülmektedir. Nitekim miras paylaşımında kadın-erkek ayırımcılığı bir yana erkek çocuklar arasında dahi bir ayırım ve eşitsizlik göze çarpmaktadır. Erkek çocuklardan büyüğü babasının mirasından diğer erkek kardeşlerden iki kat daha fazla pay almaktadır. Çünkü ilk erkek çocuk "kuvvetin başlangıcı" olarak kabul edilir. Kızlar ise

[278] Luka, 16/10-12; İşaya, 5/8.
[279] Luka, 9/25; Bu hususta diğer pasajlar için bkz. Matta, 6/33; Luka 9/25; Mezmurlar, 112/1-4.
[280] İbranilere Mektup, 9/16-17.
[281] Tekvin 47/29-31; 49/29-30.
[282] Eyüp, 42/15; bu hususta bir diğer pasaj için bkz. Tekvin 31/14-16.

ancak erkek çocuk olmadığında mirastan faydalanabilir.[283] Yahudilikte kadının en önemli hakkı geçiminin kocası tarafından sağlanmasıdır. Evlenmeden önce babasının, evlendikten sonra da kocasının mutlak hâkimiyetinde olan kadının, malının kullanım hakkı kendisinde değildir. Babasından ancak miras alacak erkek kardeşi yoksa miras alabilen kadının önceleri malı da evlilikle birlikte erkeğe geçerken sonradan sadece kullanım hakkının kocada olması hükmü getirilmiştir.[284]

Ayrıca miras paylaşımında belli bir silsilenin takip edildiği de görülmektedir. Zira Kitab-ı Mukaddes'te hiçbir erkek çocuğu olmayan kimsenin mirasının tamamı kızına, kızı da yoksa kardeşlerine, onlar da yoksa amcalarına, amcaları da yoksa kendisine en yakın olan akrabasına verilmesi gerektiği vurgulanmaktadır.[285]

4.2.2. Kitab-ı Mukaddes'te Faiz

Kitab-ı Mukaddes'te faiz konusunda Eski Ahit ile Yeni Ahit arasında farklı ve birbiriyle çelişen bir yaklaşım sergilendiği görülür. Eski Ahit'te faizin yasaklanmasında din ve milliyet farkı gözetildiği görülmektedir. Nitekim faizle ilgili olarak Tevrat'ta "Kardeşinize para, yiyecek ya da faiz getiren başka bir şey ödünç verdiğinizde, ondan faiz almayacaksınız. Yabancıdan faiz alabilirsiniz ama kardeşinizden almayacaksınız. Böyle yapın ki mülk edinmek için gideceğiniz ülkede el attığınız her işte Tanrı Rab sizi kutsasın." [286] buyrulmaktadır. Bununla beraber Eski Ahit'te faizin yasaklandığı ve faiz yemeyenin övüldüğüne dair ifadeler de mevcuttur. Faizin yasaklandığına dair Eski Ahit'te Nebi Hezekiel iyi insanın vasıflarını sayarken "Faizle para vermez, aşırı kar gütmez, elini kötülükten çeker, iki kişi arasında doğrulukla yargılar."[287] buyurarak faize karşı menfi bir anlayış ortaya koyar. Faiz yiyeninin durumunu ise "Faizle para verir, aşırı kâr güder. Böyle biri yaşayacak mı? Hayır, yaşamayacak! Bütün bu iğrençlikleri yapmıştır, öldürülecektir. Onun kanından kendisi sorumlu olacaktır." [288] sözleriyle açıklar. İşte bu çelişkiler bariz bir şekilde Yahudiler tarafından Eski Ahit metinlerinin tahrif edildiğini ortaya koymaktadır.

Yeni Ahit kitabında ise faizin yasaklanmadığı, hatta sermaye artırımına izin verildiği görülür. Nitekim İncil'de faizin serbestliği hususuna ruhsat verildiği açıkça görülmektedir. Faizle ilgili İncil'de anlatılan kıssa da bunu göstermektedir: "Seyahate çıkan bir adam kölelerini çağırıp her birinin yeteneğine göre birine beş, birine iki, birine de bir talant vererek yola çıkar. Seyahat dönüşünde kölelerden beş ve iki talant alanlar paylarına isabet eden sermayeyi değerlendirerek on talant ve dört talant olarak geri verirler. Üçüncü hizmetçi ise aldığı bir talantı değerlendirmeyip, sıkı sıkıya saklayarak efendisine aynen iade eder. Sermayeyi değerlendirmeyip atıl vaziyette tutarak efendisine aynen iade eden köleyi basiretsizlikle niteler ve bu davranışı ile efendiyi faiz gelirinden mahrum kılmakla suçlar…."[289]

[283] Sayılar, 27/ 9-11; Tesniye, 21/15-17.
[284] Asife Ünal, Yahudilik'te Kadın Algısı, *Kur'an ve Kadın Sempozyumu 4-5 Haziran 2010 Ankara*, 2013, s.53; Ronald de Vaux, Yahudilikte Aile, Arasta Yayınları, Bursa 2003, s.54.
[285] Sayılar 27/8-11; Levililer 25/35.
[286] Yasanın Tekrarı, 23/19-20.
[287] Hezekiel 18/8.;Eski Ahit'te faizin yasaklığına dair pasuklar için bkz. Çıkış 22/25; Levililer 25/36-37; Mezmurlar 15/5.
[288] Hezekiel 18/13.
[289] Matta, 25/14-30; Luka, 19/13- 26.

Yeni Ahit'te faize karşı menfi bir tutum sergilenmese de yoksul kimselerin çaresizliğinden faydalanmayı hoş karşılamamaktadır. Nitekim İncil'de "Senden dileyene ver, senden ödünç isteyenden esirgeme ve ondan yüz çevirme."[290] buyrulmaktadır. Yine bir başka ayette "…Yasa "Göz dikmeyeceksin" demeseydi, başkasının malına göz dikmenin ne olduğunu bilmezdim" [291] buyrularak insanın bulunduğu güç durumdan istifade ederek sömürmenin yasaklandığı görülür.

4.2.3. Kitab-ı Mukaddes'te Rüşvet

Kitab-ı Mukaddes'te rüşvet hususu açık bir şekilde yasaklanmış ve lanetlenmekle beraber bir kısım pasajlarda ise tam tersi bir tutum sergilenerek övüldüğü görülür. Eski Ahit bölümünde rüşvet alıp verme davranışının menfi bir davranış olduğu "Suçsuz birini öldürmek için rüşvet alana lanet olsun!'Bütün halk, "Amin!" diyecek." ifadesiyle net bir şekilde ortaya koyulmuştur. Rüşvetin insanlar arasında adalet anlayışına ters düştüğü düşüncesiyle yasaklandığına dair başka pasuklar da mevcuttur.[292]

Rüşvetin insanlar arasındaki eşitliği ve adaleti zedelediği düşüncesiyle yasaklanmasına dair bu kadar çok pasuk bulunmasına rağmen, rüşvete yönelik olumlu tavırların sergilendiği ifadeler de mevcuttur. Rüşvete yönelik mutedil bir yaklaşımla ilgili olarak kutsal metinlerde "Sahibinin gözünde rüşvet bir tılsımdır. Ne yapsa başarılı olur."[293] buyrulmaktadır. Yine bir başka pasukda bu konuyla ilgili olarak "Gizlice verilen armağan öfkeyi, koyna sokuşturulan rüşvet de kızgın gazabı yatıştırır." [294] buyrulmaktadır.

4.2.4. Kitab-ı Mukaddes'te Hırsızlık

Hırsızlık evrensel olsun veya olmasın bütün dinlerde yasaklanmış menfi bir davranıştır. Çünkü kişinin alın teri ve emeğiyle beraber toplumsal hakkına dair bir istismarı ifade eder. Kitab-ı Mukaddes'te hırsızlık yasaklanmasına ve hırsızlık yapanlara karşı ciddi yaptırımlar uygulanmasına rağmen tam tersi davranışların yani hırsızlığın adeta telkin edildiği ifadeler de mevcuttur.

Nitekim Eski Ahit'te On Emir içerisinde yer alan "Çalmayacaksın"[295] emrinin altında hem çalışarak kazanmayı teşvik etme hem de kişinin mülkiyetini koruma altına alma gayesi bulunur. Ayrıca kişinin maddi varlığına yapılan her türlü saldırıya karşı ciddi yaptırımlar getirmiştir. Nitekim bu hususta Tevrat'ta "Rab Musa'ya şöyle dedi: Eğer biri günah işler, Rabb'e ihanet eder, kendisine emanet edilen, rehin bırakılan ya da çalıntı bir mal konusunda komşusunu aldatır ya da ona haksızlık ederse, kayıp bir eşya bulup yalan söylerse, yalan yere ant içerse, yani insanların işleyebileceği bu suçlardan birini işlerse günah işlemiş olur ve suçlu sayılır. Çaldığı ya da haksızlıkla ele geçirdiği şeyi, kendisine emanet edilen ya da bulduğu kayıp eşyayı ya da hakkında yalan yere ant içtiği şeyi üzerine beşte birini ekleyerek suç sunusunu getirdiği gün sahibine geri vermeli. Rabb'e suç sunusu olarak kâhine belli değeri

[290] Matta, 5/42.
[291] Romalılar, 7/7.
[292] Çıkış 23/8;Tesniye 16/19; II. Tarihler 19/7;Mezmurlar 15/5; Süleyman'ın Meselleri 15/27; Süleyman'ın Meselleri 17/23; Vaiz 7/7.; İşaya 5/22-23.
[293] Süleyman'ın Meselleri 17/8.
[294] Süleyman'ın Meselleri 21/14.
[295] Çıkış, 20/ 15; Hırsızlık şiddetle tenkit edildiği ve yasaklandığı başka pasajlar da mevcuttur. Bu konuyla ilgili bkz. Levililer, 19/ 35-37; 19/11; 19/13; Yeremya 7/9; Hezekiel 18/18; Habakkuk 2/6; Süleyman'ın Meselleri 22/22-23.

olan kusursuz bir koç getirmeli. Kâhin Rabb'in huzurunda onun günahını bağışlatacak, işlediği suç ne olursa olsun kişi bağışlanacak."[296] buyrulmaktadır. Hırsızlık suçunun cezası ile ilgili kutsal metinlerde daha ağır müyyideler de bulunmaktadır. Bu suçun cezasına gelince hırsızlara verilen genel ceza çalınan malın misliyle ödemeli, bunu ödemeye gücü yoksa köle olarak satılmalı, eğer çaldığı mal canlı bir hayvan türünden ve sağ bir şekilde yakalanırsa o malın iki katını ödemelidir.[297]

Yahudilik dinindeki ahlâk anlayışı temelde Tek Tanrı inancına dayalı ilahi kaynaklı olsa da seçilmişlik ve ahit anlayışı ahlâk ilkelerinin şekillenmesinde belirgin bir etki yapmıştır. Çünkü Yahudiler kendilerini diğer dünya milletlerinden üstün görmekte ve ahlâki davranışlarını buna göre düzenlemektedirler. Özellikle ahlâk ilkeleriyle tezatlık oluşturan bir kısım tavır ve davranışları, Yahudi halkın yapmasına müsamaha gösterilirken, diğer halkların yapması yasaklanmıştır. Mesela, On Emir'de yer alan "Çalmayacaksın"[298] direktifine rağmen "Her kadın Mısırlı komşusundan ya da konuğundan altın ve gümüş takılar, giysiler isteyecek. Oğullarınızı, kızlarınızı bunlarla süsleyecek, Mısırlıları soyacaksınız."[299] buyruğuyla Yahudi olmayan milletlerin mallarını sömürmeye taviz verdiği ve teşvik ettiği görülür. Eski Ahit'in başka pasuklarında da hırsızlığa karşı müsamaha gösterildiği görülmektedir. Nitekim bu hususta "Aç hırsız karnını doyurmak için çalıyorsa, kimse onu hor görmez. Ama yakalanırsa, çaldığının yedi katını ödemek zorunda; varını yoğunu vermek anlamına gelse bile." [300] buyrulmaktadır.

Kitab-ı Mukaddes'in Yeni Ahit bölümünde de insanların mülkiyet hakkı gözetilmekte, hırsızlık yasaklanmakta, hırsızlık yapanlar ciddi bir şekilde kınanmakta ve ağır yaptırımlar öngörülmektedir. Nitekim bu hususta İncil'de "'Hangi buyrukları?' diye sordu adam. İsa şu karşılığı verdi: "Adam öldürmeyeceksin, zina etmeyeceksin, çalmayacaksın, yalan yere tanıklık etmeyeceksin, annene babana saygı göstereceksin ve komşunu kendin gibi seveceksin." [301] buyrulmaktadır. Kitab-ı Mukaddes'in Yeni Ahit bölümünde hırsızlık yapanlara ağır yaptırımlar öngörülmektedir. Bu yaptırımlar ile ilgili olarak "Günahkârların, Tanrı Egemenliğini miras almayacağını bilmiyor musunuz? Aldanmayın! Ne fuhuş yapanlar Tanrı'nın egemenliğini miras alacaktır, ne puta tapanlar, ne zina edenler, ne oğlanlar, ne oğlancılar, ne hırsızlar, ne açgözlüler, ne ayyaşlar, ne sövücüler, ne de soyguncular."[302] buyrulmaktadır.

[296] Levililer, 6/1-7.
[297] Çıkış 22/1-5; Levililer 6/2-7; Zekerya 5/3.
[298] Çıkış, 20/15.
[299] Çıkış, 3/22.
[300] Süleyman'ın Meselleri 6/30-31.
[301] Matta 19/18-19. Hırsızlık davranışı konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Markos 10/19; Efesoslulara Mektup 4/28; Petrus'un I.Mektubu 4/15; Korintoslulara I. Mektup 6/9-10.
748 Matta 15/19.
[302] Korintoslulara I. Mektup 6/9-10.

Sonuç

Dinin insan hayatındaki en önemli fonksiyonlarından biri ortaya koyduğu hükümlerle insanı dinî ve ahlâki açıdan disipline etmesidir. Yani dinler, kutsal metinlerinde ortaya koyduğu emir, yasak ve tavsiyeler kapsamında insanın hürriyet sınırlarını belirleyerek ona ahlaki bir karakter ve kimlik kazandırmaktadır.

İlahi vahye dayalı dinlerin kutsal metinlerinin temel gayesi, mensuplarına hem kendi teolojisini sunarak kabul etmeye, hem de onları ahlâki açıdan karakterize etmeye çalışmasıdır. Bu bağlamda Kitab-ı Mukaddes'in öne sürdüğü emir, yasak ve tavsiyelerin önemli bir kısmı iktisadi hayatla ilgilidir. Gerek seküler gerekse dini ahlâk kapsamında yer alan yardımlaşma, cömertlik, borç verme, mal ve mülk edinme hakkı gibi evrensel ahlak ilkelerinin Kitab-ı Mukaddes'inde temel prensipleri arasında yer aldığı görülmektedir. Bununla beraber Kitab-ı Mukaddes metinlerinin tarihi süreç içerisinde tahrif edilmesi veya oluşturulan metinlerin ilahi bir karakterden ziyade beşerî bir karakter taşıması bir kısım ahlak ilkelerinin evrensel ahlâk anlayışına ters düştüğü görülmektedir. Zira faiz ve hırsızlık davranışları genel olarak dinler ve toplumlar nezdinde menfi davranışlardır. Fakat Eski Ahit'te faizin yasaklanmasında din ve milliyet farkı gözetildiği, Yeni Ahit'te ise faizin yasaklanmadığı, hatta sermaye artırımına izin verildiği görülmektedir. Yine aynı şekilde On Emir'de yer alan "Çalmayacaksın" direktifine rağmen kutsal metinlerde Yahudi olmayan milletlerin mallarını sömürmeye taviz verdiği ve hırsızlığa karşı müsamaha gösterildiği görülmektedir.

Dolayısıyla Kitab-ı Mukaddes metinlerinin tarihi süreç içerisinde ilahi formunu kaybetmesi veya beşeri karaktere sahip metinler olmaları bir kısım ahlâk ilkelerinin de evrensel formunu kaybetmesine ve insanlar arasındaki eşitlik ve hürriyet anlayışına ters düşmesine sebep olmuştur. Bu hususta daha geniş perspektifli mukayeseli çalışmalar ortaya koyularak İslam'ın son ve aslını koruyan ilahi din özelliği ortaya koyulabilir ve insanların inanç dünyaları daha net bir şekilde aydınlatılabilir.

Özellikle Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın temel kaynağı olan Kitab-ı Mukaddes ile ilgili yapılan bu çalışma ve ortaya koyulan çelişkiler XXI. yüzyıldan itibaren İslam'a karşı yıkıcı faaliyetler karşısında İslam'ın evrensel boyutunu ortaya koymak açısından da önem arz eder. Hatta farklı konularda Kur'an-ı Kerim ile Kitab-ı Mukaddes arasında mukayeseli çalışmalar yapılması bu çelişkilerin daha iyi ortaya koyulmasın ve anlaşılmasına imkân verecektir. Böylece Kur'an-ı Kerim'e karşı olumsuz bir yaklaşım oluşturarak İslam dinine yönelik misyonerlik faaliyetlerine karşı dini boyutta güçlü bir savunma mekanizması da oluşturulmuş olacaktır.

Kaynaklar

Aydın, Fuat, Yahudilik, İnsan Yayınları, İstanbul 2010.
Aydın, İbrahim Hakkı, "Hz. Peygamberin Ahlâkında Evrensellik", VIII. Kutlu Doğum Sempozyumu: (Tebliğler), 18 Nisan 2005, 2006, ss.41-54.
_____, "Seküler Ahlâk Bağlamında, Din-Ahlâk İlişkisi", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 35, Erzurum 2011, ss.9-23.
Aydın, Mehmet, Din Felsefesi, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987.
Bulut, Mustafa, "Sosyolojik Açıdan Ahlâk ve Ahlâk Eğitimi", Diyanet İlmi Dergi, Cilt: 32, Sayı: 7, Ocak-Şubat-Mart 1996, ss.97-105.
Cevizci, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul 2005.
Eliade, Mircea, Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu (Çev. Mehmet Aydın), Ankara 1990.
Erdem, Hüsamettin, Ahlâk Felsefesi, Hü-er Yayınları, Konya trs.
_____, Erdem, H. (1990). Dinî Ahlâk ve İlâhi Dinlerden Yahudilik, Hristiyanlık ve Müslümanlık'taki Bazı Ahlâkî Meselelere Mukayeseli Bir Yaklaşım. Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 3, ss.225-254.
_____, "Dinî Ahlâk ve İlâhi Dinlerden Yahudilik, Hristiyanlık ve Müslümanlık'taki Bazı Ahlâkî Meselelere Mukayeseli Bir Yaklaşım", Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 3, ss.225-254.
Harman, Ömer Faruk, "Kur'an", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c. XXVI, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, ss.412-414.
_____, "İncil", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c. XXII, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, ss.270-274.
Kılıç, Recep, "Ahlâk Kavramının Analizi", Kutlu Doğum: 2006: İslâm Ahlâkı ve Sevgi, 2007, ss.37-48.
Köylü, Mustafa, Dünya Dinlerinde Ahlâk, Dem Yayınları, İstanbul 2012.
Kuzgun, Şaban, Dört İncil Farklılıkları ve Çelişkileri, Ankara 1996.
Küçük, Abdurrahman-Tümer, Günay- Küçük, Mehmet Alparslan, Dinler Tarihi, Berikan Yayınevi, Ankara 2017.
Küçük, Mehmet Alparslan, Kutsal Kitap Anlayışı Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam Örneği, Berikan Yayınevi, Ankara 2009.
Mustafa Çağrıcı, "Ahlâk", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c.II, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1989, ss.1-9.
Kitab-ı Mukaddes, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 2001.
Ronald M. Green, "Moralitiy and Religion" , Encyclopedia of Religion, (Ed. Lindsay Jones) Volume IX, Michigan 2005, ss. 6177-6189.
Pazarlı, Osman, İslâmda Ahlâk, Remzi Kitabevi, 1980 İstanbul.
Şentürk Lütfi, Yazıcı, Seyfettin, Diyanet İslam İlmihali, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1998.
Ünal, Asife, Yahudilik'te Kadın Algısı, Kur'an ve Kadın Sempozyumu 4-5 Haziran 2010 Ankara, 2013, s. 48-54.
Vaux, Ronald de, Yahudilikte Aile, Arasta Yayınları, Bursa 2003.

AHLAKİ AÇIDAN HAYATIN ANLAMI (Ahlaki Bir Kişilik Olarak İnsanın Eylemleri)

THE MEANING OF LIFE IN TERMS OF MORALITY

Doç. Dr. Hamdi ONAY[♣]

Özet: İnsan doğan, büyüyüp gelişen, bir müddet yaşayıp sonunda ölen bir varlıktır. İnsanın ölümlü olması, dünya hayatındaki var oluş gayesinin ne olduğu sorusunu akla getirir. Bu sebeple ilk çağlardan beri ölüm ve yaşamın amacının ne olduğu ile ilgili sorular hep sorulmaya devam etmiştir. Kimileri bu soru etrafında düşünerek hayata anlam vermeye çalışırken, kimileri de zamanın kötülüklerine bakarak hayatın hiçbir anlamı olmadığını iddia etmiştir. Varlığın anlam kazanması ancak bilinçle olanaklıdır. Var olmanın anlamı varlığın algılanmasına ve bilinmesine bağlıdır. Hayata hiçbir anlam veremeyen insanlardan farklı olarak, düşünen ve bilinçli yaşamak isteyen insanlar için hayatın bir ölüm kalım meselesi olduğu düşünülebilir. Eğer hayatın anlamı yoksa ondan daha anlamlı ne var elimizde diye bir soru akla gelebilir. İnsan doğumunu kendisi planlamadığı gibi, kaç sene yaşayacağını ve ölümünün ne zaman ve nerede olacağını da bilmemektedir. Başka bir ifadeyle insan elinde olmadan doğar ve elinde olmadan da ölür.

Bu çalışmada, insanın hayatı anlamlandırmada ahlaki faziletlerin önemi ve değeri tartışılacaktır. Bu bağlamda insanın varoluşu ve nitelikleriyle hayattaki kazanımları felsefi bir yöntemle değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Varlık, Varoluş, Hayat, Ahlak

Abstract: Human being is a living being, who is born to this world, who grows and lives, and who dies after a certain time. Humans' having a mortal quality raises the question of what the purpose of existence of him in the world is. For this reason, questions have always been asked about death and the purpose of life as of the early ages of humanity. Some people tried to make sense of life by thinking around this question, and some others claimed that life had no meaning by considering the evil deeds of time. Making sense of existence is only possible with conscious. The meaning of existence depends on the perception of existence and recognition of it. Different from the people who cannot make any sense of life, life may be considered a matter of life and death for people who can think and want to live consciously. If life does not have a meaning, then what is there at hand that is more meaningful. Humans do not plan the birth of themselves, nor do they know how many years they will live and when and where their death will be. In other words, humans are born without their own will and die in the same way.

[♣] İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hamdi.onay@inonu.edu.tr

The importance and value of moral virtues in making life become meaningful will be discussed in this study. In this context, the existence and qualities of human beings and their acquisitions in life will be evaluated in a philosophical way.
Keywords: Being, Existence, Life, Morality

Giriş

İslam düşüncesini şekillendiren esas kaynak olan Kur'an'ın, insan tabiatıyla ilgili insana yüklediği anlam; maddesi bakımından topraktan yaratılmış, ancak Allah'ın ona kendi ruhundan üflemesiyle (Hicr:29) yeryüzünde en üstün varlık olma sıfatıdır. Bu bakımdan insan, bedeni yönü bulunmakla birlikte, ilahi bir özün taşıyıcısı olarak yeryüzünde topraktan bitkiye, bitkiden hayvana ve nihayet insana kadar varlık tabakalarının en üstünde yer almaktadır. Bu üstünlük zaman, mekân, cinsiyet ya da her hangi bir ölçüte göre değişmeyen varoluşsal (yaratılış yönünden) bir üstünlüktür. Beden yönüyle insan, tabiattaki diğer varlıklar gibi; doğan, büyüyüp gelişen ve bir müddet yaşayıp sonunda ölen bir varlıktır. Buna mukabil ruh yönüyle insanın, bu dünyada kendine uygun bir varoluşu gerçekleştirerek, düşünen bilgi ve değer üreten bir varlık olmasıdır. Denilebilir ki insanın bedeni yönünün arkasında İlahi bir öz (ruh) taşıdığının en açık göstergesi, onun yaratılışına uygun, bilgi ve değer üreten bir birey olması ve sergileyeceği eylemlerinin anlamlı, değerli, kurallı ve tutarlı olmasıdır. Yani ahlaki bir varlık olmasıdır.

İçinde yaşadığımız dünyada mevcut her varlığın bir tabiatı (doğası) ve bir de varoluş (yaratılış) amacı vardır. Doğal olarak her varlık, kendi öznel yapısı içerisinde yaratılış amacına ulaşmak ister. O zaman, doğada kendine özgü bir yaratılışla bulunan biz insanlara, bu amacı kim belirleyecek ve gösterecektir. İnsan olarak biz, bu amacı kendi duyu, deney ve aklımızla tam ve eksiksiz olarak tayin edebilir miyiz? Birçok düşünür özellikle de İslam düşünürleri, insanın böyle bir potansiyele sahip olduğuna özenle vurgu yaparken, pek çoklarına göre ise, ahlaksal amaçlarımızı gösteren yönlendiricilerin başında din olgusu gelmektedir. Evrende bulunan her varlık gibi Allah insana da bir amaç belirlemiş, belirlenen bu amaca doğru yönelmesini murat etmiştir. Dolayısıyla insanı bu hedefe götüren her şey, insan için iyi (hayır); insanı bu hedeften uzaklaştıran şey de kötü (şer) olarak nitelendirilmiştir.

Ahlak Kavramının Temellendirilmesi

Ne var ki, ahlak üzerine düşünme, çoğu zaman insanın planlı ve programlı, derinlemesine bir araştırma yapmadan elde ettiği düşüncelerdir. Eğer bu düşünme biçimi birkaç basamak daha ileriye götürülürse, ahlak üzerine yapılan bu düşünce, sıradan bir düşünce olmaktan çıkıp, felsefi düşüncenin özelliklerini taşıyacağından ahlak felsefesi yapmaya başlanmış olacaktır. Bu bağlamda ahlak üzerine düşünme, derinlikli ve sürekli bir çabaya dayanıyorsa, kavramsal analizlere önem veriyorsa, kanıtlara dayalı görüşlere yer veriyorsa, farklı görüşler çerçevesinde tutarlılığı önemsiyorsa, hem hesaplaşmak hem de destek almak ve geliştirmek için ahlak filozoflarının kavram ve kuramlarını dikkate alıyorsa, bu düşünme biçimine ahlak felsefesi denir. Batılı manada "Etik" kavramıyla ifade edilen bu düşünme biçimi kendi içerisinde sistematik bir bütünlük arz etmelidir ki ahlak felsefesi açısından bir erdemli davranış ortaya çıkmış olsun. Başka bir ifadeyle söylersek, ahlakın temellerinin felsefi açıdan sorgulanmasına, ahlak üzerine felsefi kavram ve yöntemlerle düşünülmesine ve ya ahlaki bir konunun felsefi açıdan incelenmesine ahlak felsefesi denir. Aslında ahlak ve etik kavramları

birbirlerine özdeş kavramlar değildir. Arapça kökenli olan ahlak kelimesini daha ziyade yaşanmakta olan ahlaklılıkla ilgili olduğu ve bir yönüyle de dini değerler taşıdığı kabul edilmelidir. Çünkü bir toplumun dili, kültürüyle şekillenir. Kültürün en değerli ve baskın ögelerinden birisi de dindir. Dolayısıyla ahlak, Müslüman Türk toplumunda bireylerin davranışları arkasındaki ruhsal yönü yani birey ve toplumun davranış psikolojisini anlatır. Ancak her toplumda yaşanan ahlak olgusu, bir taraftan da süregelen felsefi tartışmaların konusu olmaktadır. Bu manada, yapılan bu felsefe etkinliğine işaret etmek için ahlak felsefesi denilebileceği gibi, yaygın bir terim olan etik kavramının kullanılmasını da mümkün kılacaktır. Hal böyle iken sırf Batı kökenli bir kelime olmasından dolayı, etik kelimesini asla kullanmamayı savunanları da, dini çağrışımlarından dolayı ahlak kelimesini kullanmamaya çalışanları da anlamak mümkün değildir. Bilimsel ve felsefi açıdan bakıldığında, bunlardan birine bağlı kalmak zorunluluğu yoktur.

Bazen bir ahlaki davranışı yapmak insanlara zor gelebilir ve ondan kurtulmak için bahane aramaya başlar. Bu durumda bu ahlaki kuralın kaynağı ve kapsamı üzerinde düşünülür. Bu kural, gerçekten uyulması gerekilen zorunlu bir kaynaktan gelen ve her kesin uyduğu genel bir kural mıdır? Yoksa kaynağı şüpheli göreceli bir değer midir ki, rahatça terk edilebilsin? Bazen de yapılan ahlaksız bir davranış, kişi için vicdan azabına dönüşür ve bu psikolojik sıkıntı karşısındaki savunma mekanizmaları ahlaki eylemin sonuçları ve etkileri üzerinde düşünmesine neden olur. Bu durumda da 'Ahlaki olmayan eylemin doğurduğu vicdan azabı nedir?', 'Ahlaksızlığın vicdan azabından başka cezaları da olacak mıdır?' gibi ahlaki problemler üzerine düşünmek ve böylece ahlak ilkelerini temellendirmek, benimsemek, içselleştirmek ve sağlamlaştırmak, kişinin gelişmişlik düzeyi adına ileri bir adım olacaktır. Bu aşamaya, ahlaki düşünce veya ahlaki bilinçlenme aşaması denilebilir.

Ahlakın Yapısı Ve Özellikleri

Ahlak kelimesi, Arapça *"hulk"* kelimesinin çoğulu olarak; seciye, din, tabiat, insanın iç dünyası ve dış görünüşünü ifade eden ve Türkçemizde de aynı manada kullanılan bir terimdir. Ahlak teriminin türetildiği fiil, aynı zamanda yaratılış manasına da geldiği için, hulk kelimesi, insanın doğası, fıtratı ve yaratılışı manasını da kapsamaktadır. Burada ifade edilen insanın doğasından maksat, ahlakın doğuştan gelen temel unsurları içerir. İslam ahlakçıları "hulk" kavramını genel olarak, insan davranışlarının arkasındaki tutumu, yani insanın başka türlü değil de böyle davranmasının nedeni olan huylarını kastederler. Davranışların arkasındaki nedenler bağlamında huy, insan doğasına sonradan eklemlenen şeylerle beraber insan doğasının gelişmiş, yükselmiş ve istikrar kazanmış halidir. Yani sonradan kazanılmış tutumlardır, denilebilir. Böyle bir ahlakın kazanılmasında dış dünya ve insanın yakın çevresinin çok büyük etkisi vardır. Bu itibarla hulk kelimesi, insanın yaratılışına ait doğal özelliklere, bu huyların tamamı olan ahlak ise sanki yaratılıştanmış gibi olup da insanın sonradan kazanılmış olan özelliklerine işaret eder. Bu nedenle hangi açıdan bakılırsa bakılsın ahlak kavramının insan ve insanın eylemleriyle ilişkili olduğu görülecektir.

Bu tarz bir ahlakın ortaya çıkışında, irade ve seçme hürriyetinin yani insanın iç ve dış baskılardan kurtulmuş tamamen özgür bir varlık oluşunun ön plana çıktığı görülmelidir. Öyleyse ahlakı şöylece tanımlamak mümkündür: Ahlak, aileden başlayarak gelişim aşamalarında bazen de eğitim-öğretim yoluyla öğrenilerek toplumsallaşma sürecinde iyice içselleştirilerek edinilen bir yaşam tarzıdır. Burada insanın, toplum tarafında iyi ya da kötü nitelendirilmesine yol açan huyları, içsel özellikleri ve bunların etkisiyle ortaya koyduğu iradeli davranışları anlaşılmalıdır. Diğer bir yönüyle de ahlak, insanın toplum içindeki

davranışlarını ve diğer insanlarla olan ilişkilerini düzenlemek amacıyla ortaya konulan ilkeler ve kurallar bütünüdür. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak, bireysel olarak öğrendiğimiz iyilik ve kötülükle ilgili değerlerin eylemsel olarak toplum hayatında yaşanmasına ahlak denir. Ahlakın yaşanmasının bir üst seviyesi ise yaşanan bu ahlak hakkında "düşünmek" ve gerektiğinde tartışmak, sorgulamak vb. yollarla ahlak üzerine zihinsel etkinlikte bulunmaktır.

Ahlakın konusunun her yönüyle insanın şuurlu eylem ve davranışları olduğunu belirtmiştik. Çünkü insan evrende yaratılmış olan varlıkların, akıl, zekâ ve irade sahibi olma bakımından en mükemmeli ve en üstünü olduğu bilinen bir gerçektir. Bu nedenle insan yaptığı işin, ortaya koyduğu davranışın sonucunun nereye varacağını kestirebilir. İnsan sahip olduğu yeteneklerin bir kısmını fıtratı gereği, bir kısmını inançları gereği, bir kısmını da aklını kullanarak yaşadığı hayattan kazandığı tecrübeleri gereği elde etmiştir. İnsanın, hayatını insanca bir yaşam içinde sürdürebilmesi için bütün bunları bilmesi yetmez. Bununla beraber insanın kendisi, ailesi ve çevresindeki diğer insanların rahat ve huzur içinde bir arada yaşayabilmeleri için diğer insanlarla iyi ilişkiler kurma zorunlulukları vardır. Bunu temin etmek için de, insan hayatının her anına katılan, toplumun her problemini çözebilecek olan bir düzenleyici kurallar bütününe ihtiyaç olduğu da ortadadır. Bu düzen koyucu unsur, bir beşeri tecrübe olan ahlaktan başkası değildir. Bu yönüyle ahlakın önemi, her tasavvurun üzerindedir; çünkü insanın değerinin anlaşılması ahlaki eylemle doğru orantılıdır. İnsanın belli bir düzen içerisinde mutluluk ve olgunluğa ulaşması ancak ahlak sayesinde mümkün olacağı gibi, böyle bir ahlaktan yoksun olmak ise, birey ve toplumların felaketi olur. Fert ve toplumların değeri, var olmalarının kaynağı, devamlılıklarını sürdürmelerinin, yükselip gelişmelerinin, güçlenmelerinin sebebi olarak görülen ahlak ilmi, bazı ahlakçılara göre ruh hekimliği (tıbb-ı ruhani), bazılarınca ruhun gıdası, kalp ve vicdanın huzurunu sağlayan bir kaynak, fazilet ve reziletleri bilmenin yolu olması sebebiyle, bilinmesi zorunlu (vacip) olan bir ilimdir.

Ahlak düşünürleri, ahlakın gerekliliğini değişik şekillerde dile getirmeye çalışmışlardır. Bunlardan bir kısmı ahlak ilmini ruh hekimliğine benzetmişlerdir. İnsanın bedeni çeşitli sebeplerle hastalanıp bazı organları yapması gerekenleri yapamaz hale gelir; tıpkı bunun gibi insan ruhu da hastalanabilir. Böyle bir hastalık bedende meydana gelen her hangi bir hastalıktan daha korkutucu ve tehlikelidir. Ahlak açısından birer hastalık olarak kabul edilen; hırsızlık, yalancılık, sahtekârlık, kıskançlık, iftira etmek, zulüm yapmak, kin duymak, kendini beğenme, büyüklük taslama ve korkaklık gibi pek çok psikolojik eylemler söz konusudur. Bu türden ruhi hastalıkları fiziki imkânlarla tedavi etmek oldukça zor ve uzun zaman isteyen sıkıntılı bir yoldur. Hâlbuki ahlakçılara göre, bu türden hastalıkları tedavi etmenin en iyi ve en kestirme yolu, psikolojik tedaviyi de içeren ahlak ilmidir. Çünkü ahlak, bir çeşit koruyucu hekimlik görevi üstlenmektedir. Bu bağlamda nasıl ki sağlığı korumak için sağlık bilgisi gerekli ise, ahlakı mükemmelleştirmek ve ruhsal hastalıkları tedavi etmek için "tıbb-ı ruhani" olarak da kabul edilen ahlak ilmi gereklidir.

Gerçekte iyi ve güzel işler, insanın her hangi bir baskı altında olmadan, fıtratı gereği ve kendisinin doğal olarak yöneldiği, yaptığı şeylerdir; adalet duygusu, iffetli olmak ve merhametli olmak gibi. Kötülük ise, genelde insanın yapmaktan kaçındığı, nefret ettiği şeylerdir; zulüm, hırsızlık, haksızlık gibi. Başka bir ifadeyle iyilik, insan ruhunun yöneldiği onu yüceliklere götüren, dünya ve ahirette mutlu kılan eylemlerdir. Kötülük ise, insan ruhunu tiksindiren, onu küçülten, dünya ve ahirette mutsuz kılan davranışlardır. Buna göre ahlak ilmi, bireyi şekillendiren, onu ruhen ve bedenen mutlu kılacak yolları gösteren bir bilimdir. İnsanı her türlü aşırılıklardan koruyarak denge noktası olan orta yola getirir. Yanı duygu dünyası ile

akıl dünyası arasındaki uyum ve düzeni sağlar. Böyle bir uyum içinde olan insanın ruhen huzur duyacağı manevi bir tatmin yaşamasını sağlar.

Ahlakın önemi ve gerekliliğini ruhi yönden değerlendirenler yanında, haklı nedenlerle onun dini yönünü öne çıkararak önemini vurgulayanlar da bir hayli çoktur. İbn Miskeveyh'in dediği gibi, "ahlak, sanatların en üstünüdür". Bunun sebebi ise, insanın bütün eylemlerinin özüne uygun, tam ve mükemmel olarak ortaya çıkması için insan davranışlarını iyileştirmeyi amaçlayan, başlangıç seviyesinden insanın yükselme ve yücelmesini sağlayan bu sanatın, diğer sanatların hepsinden üstün ve şerefli olması doğaldır. Çünkü böyle bir sanatın gerçek sanatkârı Allah, rol modeli ise insan-ı kâmil olarak Peygamberdir. Bütün ilahi dinlerin geliş amaçları öncelikle ahlakı temellendirmek ve geliştirmektir. Bunun içindir ki başta İslam dini olmak üzere bütün dinler ve büyük filozoflar ahlak ilmine büyük bir değer vererek, ahlakın önemi ve gerekliliği üzerinde durmuş, insanların insanca yaşamalarını sağlayacak bir takım ilkeler ve yaşam kuralları getirmiş ve geliştirmişlerdir. Bu getirilen kurallar bütünü, insan eğitiminin esaslarını içermekte ve onların yaratılış amacına uygun bir şekilde davranmalarını ve yaşamalarını sağlamaya yöneliktir. Kötülüklerin yok edilip, iyiliklerin yaygınlaştırılması için insanlara bu iyiliklerin öğretilip gösterilmesi gerekir. Aksi halde kötülükler insanlarda yerleşir, buradan diğer insanlara sirayet ederek ahlaksızlık tehlikesi büyürse, bu durum insanlığı çeşitli felaketlere sürükler. Bunun için peygamberler, hem ahlakı yaşayan, hem de öğreten kimseler olarak en büyük ahlaki örnektirler.

Pek çok İslam ahlak düşünürü bilgi ile ahlak arasında sıkı bir ilişki olduğuna vurgu yaparlar. Bilindiği gibi İlkçağın önemli düşünürü Sokrates, ilk defa bilgelikle ahlaklı olmak arasında sıkı bir ilişki kurmuş, ahlaklı olmanın bir bilgi işi olduğunu ileri sürmüştür. Bu anlayışa göre, bilme ile ahlaklı davranış arsında sıkı bir bağın varlığı söz konusudur. Sokrates, ahlakiliği bilgili olmaya bağlarken, Mehmet Zihni ve Sait Halim Paşa gibi Osmanlı düşünürleri ise ilim ve sanatı ahlaka dayandırmaktadırlar. S.Halim Paşa'ya göre, XIX. Yüzyılda Osmanlı toplumunun yeniden eski gücüne ve canlılığına kavuşabilmesi için ahlaki meziyetlerle birlikte bilim ve fennin öne çıkarılması gerekir. Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi birçok ahlak düşünürü, eğitim-öğretimle beraber bilim ve sanatları ahlaka dayandırırlar, toplumların beklenen canlılığa kavuşabilmesi için ahlaki meziyetleri bilim ve fennin önüne geçirirler. Bunun sonucunda toplumlarda özlenen maddi ve manevi kalkınmanın da ancak bu sayede gerçekleşebileceğine vurgu yaparlar.

Ahlaki Bilinç Ve Değeri

Bir şeyin değeri, sağlamış olduğu yararın derecesi ve amacının yüceliğiyle doğru orantılıdır. Bu açıdan bakıldığında, ahlak ilminin yeri yüksek bir derecede bulunmaktadır. Çünkü ahlak, insanlara erdemli olmayı öğretir; iyi ve kötüyü gösterir; bazı psikolojik hastalıkların sebeplerini, onlardan kurtulmanın yollarını gösterir. Sonuçta kalbimizin güzel duygulara ve irademizin iyi davranışlara yönelmesini sağlar. Kendisine düşen görevi yerine getiren insanın, insanca yaşama standardına ulaşması sonucunda dünyada huzur ve sükûn içinde yaşayarak sonsuz mutluluğa ulaşmasına neden olur.

Ahlak felsefesinin problemlerine insanın yaratılış özellikleriyle yaklaşıldığında insanın, ahlaki eylemlerinin temelinde özgürlük problemi yer alır. Çünkü insan, ne mutlak manada özgür ne de bütün yönleriyle kader mahkûmudur. Yani yaratılış itibariyle insan, ne tamamen iyi ve özgeci ne de tamamen kötü ve bencildir. Aksine insan, iyiye daha fazla eğilimli olmakla birlikte doğuştan hem iyilik yapmaya hem de kötülük yapmaya yatkın olarak

dünyaya gelmiş olan bir varlıktır. Bu durumda ahlak, iyiliğe ve kötülüğe yatkın olan ve bu konuda seçme özgürlüğüne sahip olan insanın asla görmezden gelemeyeceği bir değerler dünyasıdır. Bir yandan ahlaki sorunların varlığı ve bireysel ahlak zaaflarının toplumsal bir yozlaşmaya dönüşmemesi, öte yandan insanın ahlaken gelişip yetkinleşme potansiyelinin değerlendirilmesi ihtiyacı, başta peygamberler, filozoflar ve bilginler olmak üzere pek çok iyi insanı ahlak konusuyla ilgilenmeye, çözüm yolları bulup, gelişim yöntemleri göstermeye sevk etmiştir. Yaratılışta üstün niteliklerle donatılmış insanın, bu niteliklerini bir yeteneğe dönüştürerek kendini tamamlamaya ve mükemmel hale getirmeye ihtiyaç duyar. Ancak bireyler hayatın bazı dönemlerinde daha ahlaklı ve bazı dönemlerinde daha fazla ahlak zafiyeti içinde olabildikleri gibi, insanlık tarihi içerisinde de bazı dönemler ahlaki açıdan daha derin bir kriz ve bunalım içinde bulundukları dönemler olabilmektedir. Bu anlamda içinde bulunduğumuz çağ da, hem yaşanan ahlakta hem de ortaya koyan ahlak felsefesinde topyekûn bir ahlak bunalımı içinde yaşadığımızı söyleyenlerin çok da haksız sayılamayacağı bir dönemdir.

Bugünün dünyasının ahlaki bilinç ve ahlaki eyleme çok muhtaç olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Günümüzde hem ahlak teorisi bunalımı hem de ahlaki yaşam bunalımı vardır ve bu durum giderek küresel bir boyut kazanmaktadır. Oysa Antikçağ ve Ortaçağ boyunca insanların inandıkları, güvendikleri ve bağlı oldukları bir ahlaki değerler sistemi vardır. Arkasından gelen yüzyıllarda ise bu değerlere olan inanç ve güven giderek azaldı, yerine de yenileri konulamadı. İçinde yaşadığımız postmodern süreçte ise, bu olumsuz gidiş daha da hızlanmış durumdadır. Zira bundan önceki modern dönemlerde dine dayalı değilse de Kant'çı ödev ahlakı gibi akli ve felsefi bir takım ahlaki sistemler önemseniyordu. Bununla beraber postmodernizm, akli ve uzlaşımsal olanlar da dâhil, inanılan ve bağlanılan ne kadar değer varsa hepsini göreceleştirerek bir anlamda onların içini boşaltıp buharlaştırdı. Bunalım, sadece ahlak felsefesinin temellerinden sarsılmasında değil, ahlaklı yaşam biçiminin küresel köyün tüm mahallelerinde demode sayılmasında ve ahlaki yozlaşmanın gelişen teknoloji ile köyün en ücra köşelerindeki en masum insanları bile rahatsız edecek hale gelmesinde yatmaktadır. Modern teknolojinin gelişmesi, bir yandan hayatımızı kolaylaştırırken, öbür yandan başta çevre sorunları olmak üzere, Biyoetik sorunların ve kitlesel ölümlere yol açan savaş ve soykırımların yaşanmasıyla, *"insan, insanın kurdu"* olma özelliğini kat be kat artırmıştır. Dolayısıyla günümüz insanının öncelikle yenden inandığı ve güvendiği bir değerler sistemine, bu değerlerin beslediği yüksek seviyede gelişmiş bir vicdana, değerleri vicdanlara nakşedecek eğitim kurumlarına ve eğitimcilere ihtiyacı vardır. Yeniden topyekûn bir ahlaki bilinç oluşturmaya ve farkındalık yaratmaya ihtiyaç vardır.

Ahlaki sorunlar, çözüm yolları ve ahlaki gelişim yöntemlerinin elbette tarih, toplum, dil, kültür vb. değişkenlerle bağlantılı göreceli bir yönü vardır. Ancak bunların hepsi insanın ortak doğasıyla ilintilidir. Bir manada ahlak konularını, sosyal politika konularından ayıran da budur. Her ne kadar son zamanlarda felsefi süreçlerin göreceliği aşırı derecede öne çıkarılsa da, ahlak ve özellikle de etik alanı insan doğasıyla ilgili ortak analizlerin, yorumların, yöntem önerilerinin asla gözden uzak tutulmaması gereken bir alandır. Elbette ki öncelikle burada ve şimdi var olan ahlak konularıyla ilgilenmekle birlikte, bunlarla ilgili olarak geçmişte ve başka bölgelerde yaşanmış deneyim ve birikimlerden de yararlanılmalıdır. Bu bağlamda geçmişin temel ilkelerini ve tarihsel deneyimlerini ihmal etmeyeceğimiz gibi, kültürel ilişkiler açısından her zaman yan yana ve hatta iç içe olduğumuz Batı dünyasının ahlak teorilerini de dikkatle irdelemeliyiz.

SONUÇ

İslam düşüncesi, insanın beden yönüyle bu kâinatın bir parçası ve tamamlayıcısı, ancak ruhi yönden ilahi bir özün taşıyıcısı olarak varlıklar dünyasının en üstünü olduğunu kabul eder. Bu üstünlük zaman, mekân, cinsiyet ya da her hangi bir ölçüte göre değişmeyen varoluşsal bir üstünlüktür. Bu üstünlük kendini insanın sergileyeceği eylemlerinde, yanı ahlaki bir varlık olmasında gösterir. İçinde yaşadığımız dünyadaki her varlık gibi insan da kendi öznel yapısı içerisinde yaratılış amacına ulaşmak ister. Dolayısıyla ahlaki olarak insanı bu hedefe götüren her şey hayır, insanı bu hedeften uzaklaştıran da şer olarak kabul edilmiştir.

İnsanın yaşadığı hayatta planlı, programlı ve doğru davranışlar sergilemesine kısaca ahlak denir. Ahlaki eylemin temellerinin felsefi yöntemlerle sorgulanmasına ise, yaygın bir terim olarak etik ve ya ahlak felsefesi denir. Bu anlamda ahlak felsefesi, ahlaki terim ve kavramların kaynağı, kapsamı ve anlamı problemlerine çözüm arayan bir bilim dalıdır. Bu ilimle ahlaki problemler üzerine düşünerek ahlak ilkelerini temellendirmek, benimsemek, içselleştirmek ve gelişmişlik düzeyi adına kişiye ahlaki bir şahsiyet kazanmasının yolları gösterilir.

İslam ahlakçıları Arapça "hulk" kelimesinin mastarından türetilen ahlak kavramıyla, genel olarak insan davranışlarının arkasındaki tutumu, yani insanın başka türlü değil de böyle davranmasının nedeni olan huylarını kastederler. Bu anlamda ahlak, insan tabiatına sonradan eklemlenen şeylerle beraber insanın doğal yapısının gelişmiş, yükselmiş ve istikrar kazanmış halidir. Yani insanın yaşarken hayattan kazandığı tutumlardır, denilebilir. Ahlakın bu yolla ortaya çıkmasında, insanın irade ve seçme özgürlüğünün çok önemli bir katkısı söz konusudur. Başka bir ifadeyle söylersek, bu ahlakın kazanılmasında insanın iç ve dış baskılardan kurtulmuş tamamen özgür bir varlık oluşunun ön plana çıktığı görülmelidir. Bu sebeple ahlakın konusunun her yönüyle insanın şuurlu eylem ve davranışları olduğunu ortaya koymaktadır.

Ahlakın konusunun insanın şuurlu eylem ve davranışları olması, ahlaki açıdan insan hayatına anlam katacaktır. Çünkü insan evrende yaratılmış olan varlıklar içerisinde, akıl, zekâ ve irade sahibi olma bakımından en mükemmel ve en üstün bir varlıktır. Bu nedenle insan yaptığı işin, ortaya koyduğu davranışın sonucunun nereye varacağını kestirebilir ve davranışlarını gözden geçirip düzenleyebilir. Bunun gereği olarak insanın, hayatını insanca bir yaşam içinde sürdürebilmesi için bütün bu kabiliyetlerini kullanması ve geliştirmesi gerekir. Bununla beraber insanın kendisi, ailesi ve çevresindeki diğer insanların rahat ve huzur içinde bir arada yaşayabilmeleri için diğer insanlarla iyi ve doğru ilişkiler kurma zorunluluğu vardır. Bunu elde etmek için de, insan hayatının her anına katılan, toplumun her problemini çözebilecek olan bir düzenleyici kurallar bütününe ihtiyaç vardır. Bu düzen koyucu unsur, bir beşeri tecrübe olan ahlaktan başkası değildir. Bu yönüyle ahlakın önemi, her tasavvurun üzerindedir; çünkü insanın değerinin anlaşılması ahlaki eylemlerin mükemmelliği ile doğru orantılıdır. Hem insanın belli bir olgunluğa ve mutluluğa ulaşması hem de toplumları bir arada uyum içinde yaşaması ancak ahlak sayesinde mümkündür. Böyle bir ahlaktan yoksun olmak, bireyleri kendine yabancılaştıracağı gibi toplumları da kargaşaya düşürerek felaketin eşiğine sürükler.

Ahlakın temeli insanın yaratılış özellikleriyle ilgili olduğundan, ahlaki eylemleri açısından insanın en temel problemi özgürlük meselesidir. Bu durumda ahlak, iyiye ve kötüye açık ama aynı zamanda seçme özgürlüğüne sahip olan insanın asla görmezden gelemeyeceği bir değerler dünyasıdır. Varoluşunda üstün niteliklerle donatılmış insanın, bu niteliklerini bir yeteneğe dönüştürerek kendini tamamlamaya ve mükemmel hale getirmeye ihtiyaç duyar. Bu

mükemmelliğe giden yolda ahlaki faziletleri kazanma arzusu, yani ahlaki bir bilince ihtiyaç duyacaktır. Bugünün dünyasının ahlaki eylem ve ahlaki bilinç açısından yeterli düzeyde olduğu söylenemez. Günümüzde hem ahlak teorisi bunalımı hem de ahlaki yaşam bunalımı vardır ve bu durum giderek küresel bir boyut kazanmaktadır. Ahlaki sorunlar, çözüm yolları ve ahlaki gelişim yöntemlerinin elbette değişken ve göreceli bir yönü vardır. Ancak bunların hepsi insanın ortak doğasıyla ilgili olduğundan, bir manada ahlak konuları, sosyal politika konularının önünde tutmak gerekir. İnsanın belli bir düzen içerisinde mutluluk ve olgunluğa ulaşması ancak ahlak sayesinde mümkün olacaktır. Bu sebeple bazı ahlakçılara göre ahlak, ruh dinginliği, kalp ve vicdanın huzurunu sağlaması yönüyle tıbb-ı ruhani (ruh hekimliği) olarak kabul edilmiştir.

Kaynaklar:

Akarsu, B. (1999), ***İ.Kant'ın Ahlak Felsefesi,*** İnkılâp Kitabevi, İstanbul.
Cevizci, A. (2000), ***İlkçağ Felsefesi Tarihi,*** ASA Yayınları, Bursa.
Çağırıcı M. (1989) ***İslam Düşüncesinde Ahlak,*** İstanbul.
Draz, A. (2002), ***Kur'an Ahlakı,*** (Çev. E. Yüksel, Ü. Günay), İz Yayıncılık, İstanbul.
Erdem. H. (2003), ***Ahlak Felsefesi,*** HÜ-ER Yayınları, Konya.

Fahri, M. (2004), ***İslam Ahlak Teorileri,*** (Çev. M. İskenderoğlu, A. Arıkan), Litera Yayıncılık, İstanbul,

İbn Miskeveyh (1983), ***Ahlakı Olgunlaştırmak,*** (Çev. A. Şener ve arkadaşları), Ankara.
Kant, I. (1999), ***Pratik Aklın Eleştirisi,*** (Çev. I. Kuçuradi ve arkadaşları), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.
Kant, I. (2002), ***Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi,*** (Çev. I. Kuçuradi), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.
Kam, F. (1955), ***Mebadi-i Felsefeden İlm-i Ahlak,*** İstanbul.
Kâtip Çelebi (1971), ***Keşfu'z-Zünun,*** II. baskı, İstanbul.
Kuschel, Josef H. K. (1995), ***Evrensel Bir Ahlaka Doğru,*** (Çev. N. Y. Aşıkoğlu ve arkadaşları), Gün Yayıncılık, Ankara.
Onay, H. (2010), ***"Küreselleşme Karşısında Kültürel Küreselleşme",*** Karadeniz, Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, Yıl:2, Sayı:7
Pazarlı, O. (1972), ***İslam'da Ahlak,*** Remzi Kitabevi, İstanbul.
Platon (1993), ***Diyaloglar I-II,*** Remzi Kitabevi, İstanbul.
Poincare, H. (1964), ***Bilimin Değeri,*** (Çev. Fehmi Yücel), İstanbul,
Thilly F. (2000), ***Felsefenin Öyküsü I-II,*** (Çev. İbrahim Şener), İzdüşüm Yayınları, İstanbul.
Weber, A. (1991), ***Felsefe Tarihi,*** (Çev. Vehbi Eralp), İstanbul.
Yaran, C. S (2010), ***Ahlak ve Etik,*** Rağbet Yayınları, İstanbul.

İNSANDA YENİLİKÇİ VE YARATICI DÜŞÜNCE MOTİVASYONU

INNOVATIVE AND CREATIVE THINKING MOTIVATION IN HUMAN

Dr. Öğr. Üyesi Hasan ARSLAN[♣]

Özet: İnsan için yaratıcılık, alışılmışların üzerine çıkmak, daha ötelere sıçramak, bilinenlerin sınırlarını aşarak bilinmeyene doğru yeni düşünce ufukları açmaktır. Yaratıcılık var olan düşünceler arasında yeni ve orijinal bir ilişki kurmak ve gelenekçiliğe tutsak olmadan yeni bir yapı oluşturmaktır.

Yaratıcı düşüncenin doğasında sorun çözme arzu, heyecan ve coşkusu olduğu için zinde bir bilinç, yoğun bir farkındalık ve işleyen zihinsel bir kapasite söz konusudur. Yaratıcı düşünce ve uygulamalar ya koşulları değiştirmek ya da değişen koşullara uygun çözümler bulmak açısından önemlidir. Zira bir toplumun kaderi ve geleceği, o toplum bireylerinin yaratıcılık düzeyine bağlıdır. Dolayısıyla başta eğitim, sağlık, güvenlik, iletişim, ziraat, inşaat, sanayi ve günlük hayatın her sahasında birey ve toplum için yaratıcılık gereklidir. Aksi takdirde gerileme baş gösterir. Yaratıcı düşünce ile arzu edilen yeni bir hayale ulaşabilmek için gerekli parçalar birbirlerine bağlanmaya çalışılır. Bunlar yapılırken bir takım zihni, hissi ve maddi kalıplar kırılır. Burada hedefi yeniliği ortaya çıkarmak olan, bilinenlerden bilinmeyenlere doğru bilinçli ve coşkulu bir yolculuk söz konusudur. Ortaya çıkan bu yenilikte kapalılık ve durgunluğa yer yoktur. Her yaratıcı faaliyet özgür ve özgün bir faaliyet olup tekerrürün zıddıdır. Gelecekte varlığımızı sürdürebilmek, sosyal, kültürel, ekonomik ve teknolojik değişim ve gelişmeleri sürekli takip etmek ve geliştirmek için geçmişimizi ve başarılarımızı iyi bilerek yaratıcı gücümüzü canlı tutmamız ve geliştirmemiz gerekmektedir.
Anahtar Kelimeler: Yaratıcı Düşünce, Yenilikçilik, İlerleme, İnsan, Eğitim

Abstract: For man, creativity is to rise above the usual, to jump further, to overcome the limits of known ones and to open up new thinking horizons towards the unknown. Creativity is to establish a new and original relationship between existing ideas and to create a new structure without being captured by traditionalism.

There is a conscious consciousness, intense awareness, and functioning mental capacity, as the nature of creative thought has the desire, excitement and enthusiasm to solve problems. Creative thinking and practices are important either to change conditions or to find suitable solutions to changing conditions. Because the destiny and future of a society depends on the level of creativity of that society. Therefore, in every field of education, health, security, communication, agriculture, construction, industry and daily life, creativity is required for the individual and society. Otherwise, a decline will occur.

♣ İnönü Üni. İlâhiyat Fak. Malatya-Türkiye, hasan.arslan@inonu.edu.tr Tel: 0505 5880953

Not: Bu tebliğde 'Dinî Araştırmalar Dergisi'nin Mayıs-Ağustos 2009 tarihli 34. sayısında yayınlanan 'Din Psikolojisi Açısından İnsanda Yaratıcı Düşünce' makalemizden yararlanılmıştır.

In order to reach a desired new dream with creative thinking, the necessary parts are connected. While they are doing, a team's mind, feeling and material molds are broken. There is a conscious and enthusiastic journey towards the unknowns, whose aim is to uncover innovation. There is no room for closure and stagnation. Each creative activity is a free and original activity and is the opposite of recurrence. In order to sustain our existence in the future, to continuously monitor and develop social, cultural, economic and technological changes and developments, we need to keep our creative power alive and develop by knowing our past and achievements well.
Key Words: Creative Thinking, Innovation, Progress, Human, Education

GİRİŞ

Yatıcılık, bilinen şeyleri kullanarak yeni bir şey ortaya çıkarmaktır. Yaratıcı çözüm, daha önceden kimsenin düşünmediği yeni bir çözümdür. Buna göre yaratıcı düşünce, hiçbir kimsenin önceden düşünmediği yeni bir düşüncenin ortaya konması anlamını taşımaktadır.
İnsan için yaratıcılık, alışılmışların üzerine çıkmak, daha ötelere sıçramak, bilinenlerin sınırlarını parçalayarak bilinmeyene doğru bir adım atmak ve yeni düşünce ufukları açmaktır. Yaratıcılık var olan düşünceler arasında yeni ve orijinal bir ilişki kurmak ve gelenekçiliğe tutsak olmadan yeni bir yapı oluşturmaktır (Rıza, 2004: 43; Davies, 2007: 10).

Yaratıcı düşünce, gözlemler, bilgiler, deneyimler veya düşüncelerden yeni fikir ve anlayışlar üretecek şekilde zihinsel fonksiyonların harekete geçirilmesidir (Spock, 2000: 5). Yaratıcı düşünce her yönüyle yeni düşünce ve fikirler geliştirme sürecidir. Burada zihinsel oluşum ve olguların değiştirilmesi ve geliştirilmesi söz konusudur (Dorothy-Walter, 2005: 17; May, 1976: 37). Yaratıcı düşünce sürecinde uzmanlaşmaya gidilerek bilimsel, estetik, sosyal ve teknik değeri olan yeni fikir, sezgi ve buluşların ortaya çıkması sağlanır. Kısaca yaratıcı düşünce ile eşsiz ürünler üretilir (İsaksen, 1993: 17; Baden, 1994: 200; akt.: Arıkan, 2004: 107).

Yaratıcı düşünce ile arzu edilen yeni bir hayale ulaşabilmek için gerekli parçalar birbirlerine bağlanmaya çalışılır (Arat, 2006: 65). Bunlar yapılırken bir takım zihni, hissi ve maddi kalıplar kırılır. Burada hedefi yeniliği ortaya çıkarmak olan, bilinenlerden bilinmeyenlere doğru bilinçli ve coşkulu bir yolculuk söz konusudur. Ortaya çıkan bu yenilikte kapalılık ve durgunluğa yer yoktur (Rıza, 2004: 238). Her yaratıcı faaliyet özgür ve özgün bir faaliyet olup tekrar değildir(İkbal, 1984: 76).

Yatıcılık, "bilinen şeylerden yola çıkıp yepyeni bir şey ortaya çıkarmaktır. … Yaratıcı çözüm, önceden kimsenin düşünmediği bir çözümdür. Böylece yaratıcı düşüncede hiçbir kimsenin önceden düşünmediği yeni bir şeyin bulunduğu vurgulanmaktadır" (Rıza, 2004: 19-20)

Yaratıcı düşüncenin doğasında sorun çözme arzusu vardır. Böyle olunca yaratıcı düşüncede zinde bir bilinç, yoğun bir farkındalık ve işleyen zihinsel bir kapasite söz konusudur (May, 1998: 67). Yaratıcı düşüncede, zihinsel yeteneklere işlerlik kazandırma, muhtemel çözüm yollarını araştırma, yeni çözüm yollarını bulup öngörme arzu, heyecan ve coşkusu vardır (Arık, 1990: 6).

"Yaratıcılık gücü ile insanları rahatsız eden problemler daha iyi bir şekilde çözümlenebilmektedir. Yaratıcılık gücünün patlatılması insanların kendi ellerindedir. Rönesans'ın gerçekleştirilmesi, yerinde duran bir bisiklete binmek kadar kolaydır" (Rıza, 2004: 40)

Hz. Muhammed'in hayatı göz önünde bulundurulduğunda, onun şahsiyet özelliklerinden biri olarak görülebilecek 'yaratıcı düşünce', sonuçları itibariyle, bir Müslüman'ın genelde tüm hayatını, özelde dinî hayatını da önemli ölçüde etkilemektedir.

Bilindiği gibi hem uzunca bir zamandan beri, hem de çağımızda birey ve toplum için gerekli olan birçok konuda dışa bağımlılık sürmektedir. Hz. Muhammed'in "Alan el değil, veren el olunuz" manasına gelebilecek "Veren el alan elden üstündür" sözü, Müslümanlarca yerine getirilmesi gereken, ancak epey zamandır yerine getirilmeyen bir peygamber buyruğu olarak karşımızda durmaktadır.

Müslümanların içinde bulunduğu, pek de iç açıcı olmayan tablonun anlaşılabilmesi ve bu tablonun iyileştirilebilmesi, dinî düşünce ve şuur meselesi olarak değerlendirilebilir. Bir Müslüman için dinin etki boyutunun tüm hayatı kapsaması gerektiği göz önünde bulundurulduğunda, dinî düşünce ve şuurla yaratıcı düşünce ve uygulamalar arasında psikolojik bir ilişkinin var olduğunu düşünmek mümkündür. Amaç bu durumun bilimsel olarak belirlenmesidir. Amacın gerçekleştirilmesi için, İnönü Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi 2. Ve 4. Sınıflardan toplam 117 öğrenci ile anket ve mülakat gerçekleştirilmiş ve daha sonra da elde edilen veriler değerlendirilmiştir. Bu tebliğde, insanda yaratıcı düşünce motivasyonu din psikolojisi açısından ele alınacaktır.

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1 İslam Dini Açısından 'Yaratıcılık' Konusu

Yaratıcılık konusunu farklı açılardan değerlendirmek mümkündür. İslâmi anlamda yaratıcılıkla ilgili ilk işaretler kolayca Kur'an da görülebilir. Bilindiği gibi Kur'an Allah'ın insanlara gönderdiği ilâhi bir kelâmdır. Kur'an lafzının o dönemde en güzel şiirlerin bir anda önüne geçmesi ve onu dinleyenleri müthiş derecede etkilemesi en büyük yaratıcı olan Allah'ın yaratıcılığının Kur'an üzerindeki bir yansıması olarak belirtilebilir. İnanç itibariyle Kur'an geçmiş peygamberlerin inanç esaslarını kabul etmekle beraber, ifade tarzı fevkalade orijinal ve bütün kutsal metinlerin üzerine çıkan bir yeniliğe sahiptir.

Yaratıcılık, hiçbir şey yokken yeni bir şey yaratma anlamında değildir, tam tersine tamamen var olan gerçeği, düşünceyi zihinsel yetenek ve becerilerin keşfetmeyi seçmeyi, iletmeyi ve sentezlemeyi kapsamaktadır. Ürünlerin mutlaka yeni olması gerekmez (Rıza, 2004: 20).

Yaratma kavramı öncelikle Allah'a ait bir sıfat olup en **büyük yaratıcı da muhakkak ki Allah'tır.** Yaratma kavramında yoktan var etme, yenilik, orijinallik, üretme, üstün takdir ve meydana getirme anlamları vardır. **Kur'an** da genel manada **yaratma** için 'HLK' ve hususileştiren yapılarda farklı sözcükler de kullanılmıştır (ibda, icat, bede'e, enşe'e, ce'ale, savara, zera'e, kun…). Haleka kökü Kur'ân-ı Kerimde hem fiil olarak hem de isim olarak 250'den fazla yerde geçmektedir.

'Halk' kelimesinin asıl manası takdir etmek demektir. Ancak herhangi bir şeye bağlı olmadan bir şeyi 'ibda' etmek manasına kullanılır. 'Hamd olsun o Allah'a ki gökleri ve yeri yarattı, karanlıkları ve aydınlığı var etti…' (yoktan var etti 'ibda' manasına kullanılmıştır). 'Halk' bir şeyden bir şey yapmak icat etmek manasına da gelmektedir "insanı nutfeden

yarattı…" (Nahl, 16/4), "Cini de halis ateşten yarattı" (Rahman, 55/15, 'Halk' önce geçmiş bir örneğe dayanmadan bir şeyi icat etmek).

'Halk' bir şeyi güzelce ölçüp, biçip **takdir** etmek**,** yoktan var etmek manasına **ibda** ve var olan bir şeyden başka yeni bir şey yapmak anlamında **icat** manalarında kullanılmıştır (Ulutürk, 1995: 15)

"Genel ve ilk yaratış için **bede'e** yani bir şeyi başkası üzerine takdim / öne geçirme anlamında kullanılmıştır. **yebdi'u, el-halk, fatara;** tekrar yaratma için **yu'îdu;** yoktan hiçbir şeye dayanmadan yaratan için **bedî',** yaratışın çeşitli safhalarını ifade için **enşe'e** (neşe'e**, 'nş'** kökünden gelir. Doğmak, zuhur edip meydana gelmek, inşa etmek bir şeyi ihdas etmek, yetiştirmek ve büyütmek gibi anlamlara gelmektedir. Mü'minun, 23/31; En'am, 6/141…), **zera'e** (Allah mahlûkatı zer' etti/yarattı demek**,** onları savurur gibi saçtı-yaydı ve çoğalttı manasına gelmektedir), **ce'ale, savara, sevvâ fiilleri** ve **"kun"** emri, hususiyle canlıları ve onların azalarını düzgün, dengeli ve ahenkli olarak yaratma için **bera'e** lafızları kullanılmıştır. Bunlar yaratmayı doğrudan doğruya ifade eden kavramlardır. Aslında yaratma manasında olmadığı halde, Allah'a isnat yoluyla yaratma kavramı kazanan "**ilka, i'tâ, inbat, ihrac, inzal"** gibi lafızlar da vardır" (Ulutürk, 1995: 14-46). Allah insanlara ruhundan üflediği zaman, 'yaratıcılık' gibi onun kendi özelliklerinden bir kısmını da bahşetmesi mümkündür (İkbal, 1984: 76).

'Yaratma' sözcüğünün benzerleri, 'Allah'ın yoktan var etmesi' anlamının dışında, günlük hayatta kullanılmakta ve inanç yönünden herhangi bir sakıncaya yol açmamaktadır. Ancak **'**yaratmanın**'** sadece Allah'a atfedildiği algısıyla, 'yaratma' ve 'yaratıcılık**'** kavramlarının, kullar için kullanımı bazılarınca sakıncalı bulunmaktadır. Kavramın bu şekilde algılanması nedeniyle, insanların yeni herhangi bir şey yapmaları ve mevcut olanı iyileştirme gayretleri, daha baştan budanıp engelleniyor. Eğer bireye atfedilen yaratıcılıkta Allah'a rakip bir tavrın olmadığı anlaşılır ve algılanırsa, insanın yaratıcılık ve üretkenliğinin önü açılabilir. Bu bağlamda **yaratma** kavramını, kullar için, sakıncalı bulanlara, Akif'in aşağıdaki mısralarını hatırlatmak uygun olacaktır..

"Âlemde ziya kalmasa**, halk** etmelisin **halk!**
Ey elleri böğründe yatan, şaşkın adam, kalk!" (Ersoy, 2006: 195).

1.2. İnsanda Yaratıcı Düşünce Motivasyonunun Gerekliliği

Günümüzde birey ve toplum düzeyinde mücadeleyi kazanmanın yolu **yaratıcı** olmaktan geçmektedir. Yani başkaları tarafından sömürülmemek, hür ve bağımsız olmak, kalkınmak ve gelişmek birey ve toplumun **yaratıcılığına** bağlıdır (Rıza, 2004: 172). Yaratıcı düşünceye sahip olanların varoluş bunalımlarından korunmaları, yaşamın daha anlamlı ve renkli geçmesi, hayata tutunmalarının daha güçlü olması (Geçtan, 1999: 127) ve ekonomik imkânlarının yaratıcı olmayanlara göre daha yüksek olması **yaratıcılığın** önem ve gereğini ortaya koymaktadır.

Yaratıcı düşünce ve uygulamalar ya koşulları değiştirmek ya da değişen koşullara uygun çözümler bulmak açısından önemli ve gereklidir (Spock, 2000: 97). Zira bir toplumun kaderi ve geleceği, o toplumdaki insanların yaratıcılık düzeyine bağlıdır (Moreno, akt; Sungur, 1992: 254). Dolayısıyla toplumların ilerleyebilmeleri ve varlıklarını sürdürebilmeleri için yaratıcı düşünce ve uygulamaların geliştirilmesi ve desteklenmesi gerekmektedir.

Başta eğitim, sağlık, güvenlik, iletişim, ziraat, inşaat, sanayi ve teknoloji, iş hayatı ve günlük hayatın her sahasında birey ve toplum için yaratıcılık gereklidir ve geliştirilmelidir (Rıza, 2004: 58; Davies, 2007: 33). Aksi takdirde gerileme baş gösterir. Nitekim geçmişte Atina bilimden ayrılıp mistik uyarlamalara saparak batmaya başlamıştır. Roma İmparatorluğu da varlığını çok uzun sürdüremedi (426 yıl). Hızla yükselişi izleyen hızlı düşüşün nedeni Romalıların teknik bilimleri küçümsemeleriydi. Zamanla onlar teknik keşifleri '**ithal etmek**' zorunda kaldılar. Böylece dünyanın öteki ülkeleri ilerlerken Roma yerinde saydı ve battı (Bilim-Tek, 1991: 82). Özetle, yaratıcılık birey ve toplum için psikolojik ve sosyolojik açıdan önemlidir, çünkü içindeki yaratıcılık özellikleri azalan veya kuruyanlar ateşli kitle hareketlerine ilgi duymakta ve toplumları yönlendirmektedirler (Hoffer, 1995: 66). Dolayısıyla yaratıcılıkları tükenip bitmiş olan idarecilerin yönettikleri toplumlar da, genellikle, tarihte Roma'nın yaşadığı akıbetle karşılaşmaktadırlar.

Amerika'nın keşfini takip eden yıllarda Avrupa'daki gelişmeler, Osmanlı'yı olumsuz etkilemişti (Sevinç, 1985: 265). O dönem ve sonrasında Osmanlı zihniyet yapısında, dünyadaki bu gelişmeleri ve değişiklikleri dengeleyecek **yaratıcı** düşünce ve uygulamalar yeterince görülmemektedir. Örneğin matbaanın hemen alınarak geliştirilmesi gerekirken, geciktirilmesi ve daha sonra da dinî kitapların basımına izin verilmemesi, aslında yenilikçi ve yaratıcı düşünceyle ilgili zihniyeti göstermektedir.

Müslümanlar arasında, bir Müslümanın korumakla görevli olduğu (makasıd-ı şeriye) beş husus üzerinde durulur. Bunlar sırayla canın korunması, aklın korunması, dinin korunması, namusun korunması ve malın korunmasıdır. Küreselleşmenin yaşandığı dünyada her geçen gün bilgi miktarı artmakta, ulaşım, iletişim, sanayi ve teknoloji gelişmekte, buna bağlı olarak riskler de artmaktadır. Bu bağlamda makasıd-ı şer'îyenin yerine getirilebilmesi, sürekli bir şekilde yaratıcı düşüncenin geliştirilmesini gerekli kılmaktadır.

"…(Allah) pisliği, azabı ve rezilliği, akıllarını kullanmayanlara verir" (Yunus, 10/100) ayetiyle aklını kullanmayanların sıkıntılara maruz kalacaklarını vurgular. Diğer yandan Hz. Muhammed'in "İki günü birbirine denk olan ziyandadır." H.Ş' Müslümanların yaratıcı ve yenilikçi olmalarını gerektirmektedir.

1.3. İnsanda Yaratıcı Düşüncenin Doğası ve Yaratıcı Süreç

Yaratıcı düşünce için, muhakkak belli bir zekâ düzeyi gerekir. Ancak yüksek düzeyde zekâ, yüksek düzeyde bir yaratıcı düşünceyi garanti etmez. Yaratıcılıkla zeka arasında çok yüksek bir korelâsyon (ilişki) olmadığı, daha zeki olan bir kişinin daha yaratıcı bir kişi anlamına gelmediği belirlenmiştir (Diessner, 1984; Hargraves, 1977; Mc. Kinnon, 1962, akt: Sungur, 1992: 77).

Yaratıcılık bir süreçtir ve belli bir amaca yöneliktir. Yeni ve değişik bir nesnenin ortaya çıkması bu sürecin sonunda gerçekleşir (Dorothy-Walter, 2005: 19; Binbaşıoğlu, 1982: 338). Yaratıcı süreçte insanların genel özellikleri çok çalışmaya eğilimli olmak, uzun süre çalışabilmek ve genel bir motivasyona sahip olmak şeklindedir (Sungur, 1992: 78). Yaratıcı insanlar belli bir alanda uzmanlaşma arzu ve isteği ile dolu olan ve buna kendilerini adayan kişilerdir. Bu süreçte, "*Yaratıcı zekânızı kullanabilmeniz için, bir şeyler meydana getirebileceğinize inanmalısınız*" (Davies, 2007: 87).

Yaratıcı süreçte düşünmeyi sınırlandırdığı ve yeni çözümleri engellediği için geçici olarak mantıksal ve rasyonel düşünmenin kaldırılması gerekebilir. Bilinçaltı yaratıcı düşüncenin

esasını oluşturduğu için bilinçaltı bilgilerin toplanması, birleştirilmesi, karşılaştırılması ve yeniden taşınmasında görev yapar. Özgürlük bilinç öncesi düşünce ve anlam yoğunlaşmasında önemlidir. Korku, suçluluk ve benzeri nörotik kişilik yapıları yaratıcı üretimi sınırlandırır (Sungur, 1992: 48). Kaygıya karşı kullanılan olgun savunma mekanizmalarının başında yüceltme (sublimation) yer alır. Böylece ilkel nitelikteki eğilim ve istekler, toplumsal amaçlara dönüştürülür ve **yaratıcılığa** yöneltilir. Normal ruh sağlığına sahip olanların çocukluk ve gençlik çağlarındaki (gelişme ve çatışmalara uzanan belli düzeyde kaygı, tedirginlik ve aşağılık) duyguları yaratıcılığa dönüşebilir (Köknel, 1982: 225; Adler, 1983: 76). Yeni fikir ve önerilere açık olmak, bu fikirlerin daha uygulanabilir olanlarının doğmasına yardım eder. Yaratıcı düşüncenin ortaya çıkabilmesi için herkesin birbirini teşvik etmesi, cesaretlendirmesi asla **alay** etmemesi gerekmektedir (Önen ve Tüzün, 2005: 99). Bir Müslüman'ın dinî tutum ve davranışlarında en birinci bilgi kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'de Allah, alay etmeyi yasaklamıştır (Hucurat 49/11).

Bazen sorun yaratmamak adına 'suya sabuna dokunmayarak' alternatif üretmekten ve bu alternatifleri değerlendirmekten kaçınılırsa, yaratıcılık büyük oranda zarar görebilir (Dorothy, Walter, 2005: 81). Gelecekte yaratıcı olacak çocuklar için eve farklı gazete ve dergilerin girmesi, evde bir kitaplığın olması ve hobiler için bazı objelerin bulundurulması gerekir. Kısaca ev ve çevresinde kültürel, entelektüel ve mekanik uyarıcılardan oluşan materyaller bulundurulmalıdır. Çok çeşitli konularda okuma imkânı bulabilen, erken yaşlarda çok sayıda hobileri olan çocukların yaratıcı özellikleri daha çok gelişebilir (Sungur, 1992: 163). Dünyada kendini gerçekleştirebilenlerin sayısı az miktarda olup en önemli özelliklerinden biri **yaratıcı** olmaktır (Schultz ve Schultz, 2002: 607; Yanbastı, 1996: 224). Dolayısıyla bireyin kendini gerçekleştirme süreci sonunda ortaya çıkan y**aratıcılık** için, özgür ve hür düşünce gerekli ve önemlidir (Buscaglia,1985: 67; Wilcox, 2001: 106).

Yaratıcı süreç bazen çok uzundur, sabır ve tahammül gerektirir. Örneğin, Copernicus'un gezegenlere ait araştırması 40 yıl sürmüş. Galileo, elli yıl veri toplamış yetmiş yaşında (1639) iken *İki Yeni Bilimle İlgili Diyaloglar* adlı eserini tamamlayabilmişti. John Lock *Essay* adlı eserini 30, William James *Psikolojinin İlkeleri* adlı eserini 12 yılda yani tam 144 ayda bitirebilmişti (Kaptan, 1989: 55). Yaratıcı süreç çok farklı gerçekleri içerebilir. **Herschel**, kırk yaşına kadar müzikle uğraştı. Daha sonra astronomiye ilgi duydu ve büyük bir teleskop inşa ederek **Uranus** gezegenini keşfetti. Paratöneri icat eden **Benjamin Franklin** (1706-90) emekli bir gazeteciydi. Edison mühendis değildi. Genetik üzerine çalışmaları olan **Mendel** bir papazdı. **Galileo,** Pisa üniversitesinde tıp okudu. İlgi onu matematik ve tabii ilimlere yöneltti (Galileo, bir tıp doktoru olarak alacağı paranın otuzda biri gelirle matematik profesörlüğünü tercih etti). **Newton**, o kadar fakir düşmüştü ki 'Royal Society'den haftalık bir şilin yardım istemek zorunda kalmıştı. **Charles Goodyear** lastikle ilgili bulgularına rağmen büyük miktarda borçla ölmüştü (Kaptan, 1989: 55).

Bireyin yaratıcılığını gerçekleştirebilmesi için orijinal fikir, ürün veya hizmet üretebilmesi gerekir, bu açıdan orijinallik yaratıcılığın önemli bir unsurudur (Runco, 1993: 54; akt.: Arıkan, 2004: 108). Ezbercilik yaratıcılığı öldürür. Yaratıcılık sezgi ile başlar, akılla koordine edilir, sezgisiz akıl bir şey üretemez (Titiz, 2007; Nef, 1970: 109; Hökelekli, 2009: 160). Yaratıcı düşünce ile hayal gücü arasında bir ilişki vardır ve insan hayal ettiği geleceğini yaratmaya çalışır (Adler, 1977: 50). İnsan iç dünyasından kopunca, oradaki enerjiden yararlanıp yaratıcı olamaz ve yaşamını çevrenin beklentilerini gerçekleştirmeye adar (Cüceloğlu, 2001: 84).

Yaratıcı, üretken bireyler mutluluk ya da haz anlamında coşku hissederler. Bu coşku kaygı, korku, memnuniyet ya da tatmin değildir (bu sonra gelir). Yaratıcılık dalgınken, rüyalarda ya da bilinçdışı düzeylerde meydana çıkabilir. Örneğin, özel bir kimyasal formülü uzun zamandan beri araştıran bir profesör bir gece rüyasında formülü görmüş. Uyanmış karanlıkta eline geçen bir beze formülü heyecanla yazmış. Ancak ertesi sabah bezin üzerindeki yazısını okuyamamış. Daha sonra her akşam aynı rüyayı tekrar görmek umuduyla yatmaya başlamış. Birkaç akşam sonra ümidi gerçekleşmiş ve formülü kaydedebilmiş. O, bu formül sayesinde Nobel kazanmış (May, 1998: 67).

Belli bir işi yaratıcı bir şekilde yerine getirmek, Maslow'un ihtiyaçlar piramidinde, en üst düzeydeki **'kendini gerçekleştirme'** ihtiyacının doyumu gerçekleşmiş olacaktır (Rıza, 2004: 48).

1.4. İnsanda Yaratıcı Düşünce İmkân Ve Kapasitesi

"Yaratıcılık birçok faktörle ilgilidir. Zekâ, yaş, cinsiyet, aile, okul, eğitim ve öğrenme bunların arasında yer almaktadır. Yeterli derecede eğitim alan her insan yaratıcı olabilmektedir. Ancak zeki olanlar yaratıcı olmak için adaydırlar. Çocuklar olgunlara göre daha fazla yaratıcılık gösterirler. Yaş ilerledikçe bilgi birikimi olmasına rağmen yaratıcılık sınırlanmaktadır. Aile ve okul, yaratıcılığı hem geliştirip hem de engelleyebilmektedir" (Rıza, 2004: 40).

William James ortalama bir insan beyin kapasitesinin ancak %10, Otto ise önce % 6'sını daha sonra % 4'ünü kullandığını açıklamışlardır (Arkof, 2003: 141; Spock, 2000: 7). Yani insan beyin kapasitesinin çok az bir kısmını kullanmaktadır. Bu tespitten hareketle insanın yenilik ve yaratıcılık konusunda da kullanmadığı muazzam bir kapasiteye sahip olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla sadece dahiler değil herkes yaratıcı yeteneğe sahiptir. Dahiler parlak fikirlere sahiptir çünkü onlar daha fazla fikre sahiptir. Psikolog Steven Pinker "Dehalar iyi fikirler yaratırlar çünkü biz hepimiz iyi fikirler yaratırız" (Davies, 2007: 19) der. Hepimiz Yüce Allah tarafından yeteneklerle donatılmış olduğumuzu ve bu yetilerimizi ortaya çıkarmanın, geliştirmenin ve böylece kendimizi ve hayatımızı daha iyi bir hale getirmenin kutsal bir görev olduğunu söyleyebiliriz (Mc Graw, 2004: 94).

Etrafımızdaki nesnelerle birbirinden farklı ne kadar yeni şeyler üretebileceğimizi göstermesi açısından olasılık hesaplamaları önemlidir. Bu hesaplamalar, insanoğlunun (iletişim, diyalog, sorun çözme gibi) birçok konuda harekete geçirilmeyi bekleyen muazzam bir imkâna sahip olduğunu gösterir. Kelime haznemiz ve bu kelimelerle birbirinden farklı olarak oluşturabileceğimiz cümlelerin sayısı (Hökelekli, 2009: 269-270), iletişim konusunda, büyük bir yaratıcı imkâna sahip olduğumuza işaret eder. Yani her birimiz, birçok konuda uyandırılmayı bekleyen kocaman bir yaratıcılık devine sahibiz (Davies, 2007: 35).

Olasılık (Faktöriyel) hesabına göre bir faktöriyelin ancak bir imkânı varken, iki faktöriyelin iki, üç faktöriyelin altı olmak üzere olasılık hesaplamaları aşağıdaki gibi devam etmektedir:

4	faktöriyelin	24	ayrı şekilde olasılığı veya imkanı bulunmaktadır.
5	..……	120	……..
6	……	720	……..
7	……	5040	……..

8 …… 40320 …….
9 …… 362280 …….
10 …… 3622800 on faktöriyelin üç milyon altı yüz yirmi iki bin sekiz yüz ayrı şekilde imkânı bulunmaktadır (Lıpschutz, 1990: 16; İpek, 2006: 54, 57, 90). Dolayısıyla bu veriler, bilim adamları ve mucitlerin, yaratıcı düşünce ve yaratıcı düşünce ürünlerine bir **sınır** konulamayacağı görüşünü (Schultz ve Schultz, 2002: 64) desteklemektedir.

Normalde eğitim kurumlarının yaratıcı düşünceyi destekleme ve geliştirme görevi vardır. Ancak eğitim kurumlarının yaratıcılığı geliştirmek yerine (tam tersine) bazen engel oldukları konusu gündeme gelmektedir (Pozitif engeller). Örneğin okul eğitimi genellikle düşünme biçimlerimizi, algılarımızı belirlemekte, gelenekçi yapıyı dikte ettirmekte ve normlara saygıyı özendirmektedir (Sungur, 1992: 251). Şimdi yaratıcılığı destekleyen ve engelleyen eğitim özelliklerinden bazı örnekler:

Yaratıcılığı Destekleyen Eğitim Özellikleri	**Yaratıcılığı Engelleyen Eğitim Özellikleri**
1) Özgüveni artırıcı	1) Öğrencilerin cesaretini kıran
2) Hür ve özgür olmaya özendirme	2) Güvensiz
3) Heyecan katabilme	3) Heyecanı olmayan
4) Herkese adil davranma	4) Aşırı eleştiren ve adaletsiz
5) Doğrudan ödüllendirebilme	5) Davranışlarında uçlarda gezen
6) İlgili	6) Alanla ilişkisini sürdüremeyen
7) Sürekli okuyan, araştıran, yeterli	7) Genelde yetersiz
8) İkili ilişkide kolay iletişim kurma	8) Dogmatik ve katı (Sungur, 1992: 46).

Yaratıcılık büyük oranda **açıklıkta** gerçekleşir. Zihni düzeyde açıklık ise karşı tarafın düşüncelerini de dinleme, düşünme, okuma ve gerektiğinde kabul edip alabilme içtenliğini gerektirmektedir. Yaratıcılığın gelişebilmesi, **kapalılık** sınırlarını aşıp zihnî bakımdan özgür ve hür düşüncenin geliştirilmesi ile gerçekleşebilir (Rıza, 2004: 241). Buna bağlı olarak 'Çocuk Ana-Babalar Toplumu' yaratıcılık özelliklerini yeterince kullanamazlar (Dökmen, 1996: 236).

İş hayatında **yaratıcılık** genellikle büro şefi, desinatör, yönetici gibi az sayıda kişinin üstlendiği bir görevdir. Diğerlerinin hayatında yaratıcılığa ve orijinal çabaya pek yer yoktur. Ailede de giyinme, beslenme, okunacakları seçme, fikirleri geliştirme konusunda yaratıcılığa gerekli önem verilmez. Sanki **farklı** yada **özgün** olmak '**tehlikeli'** imiş gibi algılanarak uyumculuk (konformizm) öne çıkar (Sungur, 1992: 51). Ancak bireylerin ısrarla uyumculuğu sürdürmeleri yaratıcılığı engeller.

2. GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE YARATICI DÜŞÜNCE VE BAZI ÖRNEKLER

Hz. Muhammed'in hayatında çok sayıda yaratıcı düşünce ve uygulamaları görmek mümkündür, bunlardan bazıları: 1- Kâbe hakemliği 2- Hicret öncesi müşrikleri şaşırtmak için Hz. Ali'yi kendi yatağına yatırması. 3- Bedir zaferinde ele geçirilen esirleri okuma yazma bilmeyen Müslümanlara okuma yazma öğretmeleri şartıyla serbest bırakması 4- Medine'nin savunulması amacıyla (o zamana kadar Arap yarımadasında bir benzeri görülmemiş bir uygulamayla) hendek kazdırması 5- Hudeybiye antlaşması ve şartlarının çok zekice uygulaması 7- Mekke'nin fethi öncesi 10.000 civarındaki İslâm askerlerine şehrin etrafını kuşatacak şekilde ateş yaktırması (Bu uygulama Ebu Süfyan ve müşrikler üzerinde çok büyük bir korku yaratmıştır). 8- Taif seferi sırasında 'debbabe' adı verilen tekerlekler

üzerinde hareket eden, dış kısmı atılan okların içeriye girmesini önleyecek kat-kat hayvan derileri ile kaplı, içinde dışarıya ok atabilen bir savaşçının bulunduğu bir savaş aracı kullanılması (Akyüz, 1994, c. 4: 96; Konrapa, 1980: 15, 39, 61, 97, 108, 157). Bu uygulamalar Peygamberin akılcı ve yaratıcı düşünceyi davranışlarıyla da gösterdiğine işaret etmektedir. Diğer yandan Hz. Muhammed'in 'zorlaştırmayınız kolaylaştırınız' tavsiyesi de esasında yaratıcı düşünceyi gerektirmektedir. Bu bağlamda "Kim güzel bir (işte) aracılık ederse, ona o işin sevabından bir pay vardır. Kim de kötü bir (işte) aracılık ederse, ona da kötülükten bir pay vardır. Allah'ın her şeye gücü yeter" **(Nisa 5: 85) a**yetini de beraber değerlendirmek uygun olacaktır.

İslâm bilgini Ebû Hanife "İslâm Dünyasında çok geniş bir taraftar kitlesine sahip, çok büyük bir düşünce ve hukuk ekolünün kurucusu, yenilikçi ve **yaratıcı** bir şahsiyettir. …. Hangi alanda olursa olsun insan aklının imkânlarının sınırını o çok iyi tecrübe etmişti. Bu yüzden, aklın **yaratıcı** imkânlarının gündelik hayat sorunlarının çözümünde sınırsız bir genişlikte kullanılması gereğine inanıyor ve bunu uygulamaya çalışıyordu" (Hökelekli, 2009: 156-16). Ebû Hanîfe, eğitimde hedefi talebelerinin kendi kendine karar verebilen, kararlarının sonucuna katlanan, hak ve sorumluluklarını taşıyabilen hür düşünceli insan yetiştirmek idi (Ebu Zehra, 1981: 7)

Ebû Hanîfe'nin eğitim metodu otoriter bir eğitim metodu değildi (Ebu Zehra, 1981: 77). Ebû Hanîfe'nin bu özelliği sayesinde öğrencileri onun etrafında toplanıyorlar, sorular soruyorlar ve tartışıyorlardı. İmâm Ebû Hanîfe, önce meseleyi ortaya koyuyor, öğrencilerinin veya arkadaşlarının görüşlerini alıyor ve sonra da kendi görüşünü belirtiyordu. Ebû Hanîfe başta katılımcıları dinliyor ve kendi görüşünü en sona bırakıyordu. Bu tutum, onları etkilememe ve onların özgün fikirlerinden, yaratıcı düşüncelerinden yararlanma amacını güdüyordu (Yiğit, 2011: 143-144, 146, 151).

Ebû Hanîfe'nin eğitim anlayışında özgün olmak çok önemli idi, bazı kaynaklar, "Ebû Hanîfe'nin (farazî olarak) meseleyi ortaya attığı"ndan söz etmişlerdir. Problem kurgulama ve mesele takdir etme yöntemi, onun ders verme metodunda çok yaygındır. Ebû Hanîfe'nin, İmâm Muhammed'in sorduğu bir soruya, "Bu senin inşan mı yoksa başka birine mi aittir?" diye sorması ve onun soru inşasına karşı iltifatta bulunması, halkada farazî yöntemin etkin olduğunu ve teşvik edildiğinin bir göstergesidir. ... Çok seyahat yapan Ebû Hanîfe, seyahatlerinde, kendi fetvalarını başkalarıyla tartışmış, başkalarının da bu fetvaları hakkında ne söylediklerini önemsemiş, hatta tenkitlerini dinlemiş ve fetvanın zayıf noktalarını anlamaya çalışmıştır. Ebû Hanîfe'de görülen bu özgünlük, sadece öğrencilerini yetiştirirken takındığı bir tutum değil yaşantısı boyunca kendisi söz konusu olduğunda da aynı tutumunu sürdürmüştür (Ebu Zehra, 1981: 72-96).

Arslan (2008)'ın 'Ekonomik Kalkınma ve Dinî Tutumlar' üzerine yaptığı araştırmada 1128 katılımcıdan dindarlık düzeyi yüksek 1073'ü yaratıcı düşünceyi desteklediklerini belirtmişlerdir (: 160). Esasında bu veriler, genel olarak dindar insanların pek de 'yaratıcı' kavramına takılmadan yaratıcı düşünce konusunda, en azından **olumlu bir niyete** sahip olduklarını göstermektedir. Müslümanların yaratıcı düşünce ile ilgili bu olumlu tutumunda gerek İslâm Peygamberinin, gerek Ebû Hanife ve Matûrûdî gibi âlimlerin gerek aşağıda vereceğimiz yaratıcı düşünce ile ilgili örneklerin katkısı olabileceğini düşünüyoruz.

Türkistan'ın Farab şehrinde doğan **İsmail Cevheri**, insanların da kanatlar takarak kuşlar gibi uçabileceklerini düşündü. O yaptığı iki kanatla 1010 yılında **Nişabur cami kubbesinden**

atlayarak şehit oldu. Siracettin Doğulu ise 1159 yılında İstanbul'da gerçekleştirilen törenlerde, kanatla uçma gösterisi yapmış ve bir süre uçtuktan sonra düşerek şehit olmuştur (Celayir: 106; Arslan, 2008: 53).

Hazarfen (bin fen) Ahmet Çelebi, Cook'un 'Havacılık', Wilkins'in 'Yeni Bir Dünya Buluşu' adlı eserlerinde ilk uçuşu gerçekleştiren kişi olduğu belirtilmektedir (Celayir: 109). O, 1632'de Galata Kulesi'nden süzülmek suretiyle İstanbul Boğazı'nı uçarak geçip Üsküdar Doğancılar meydanına inmeyi başarmıştır. Lagari Hasan Çelebi, 1633'te kendi icadı olan yedi egzozlu bir roketi sırtına yerleştirerek, barut yanması gücüyle 300 m. kadar yükseldikten sonra, önceden hazırladığı kanatlarını açarak Sinan Paşa Köşkü önünde denize inmiştir.

Trabzon'un Of ilçesinde önce **Oflu Uzun Hasan**, daha sonra **Oflu Veli Direko** planör benzeri bir araçla iki tepe arasında uçmuşlardır. İlk Mekanik uçak yapımı Bebekli Atıf Bey tarafından 1861 yılında gerçekleştirilmiştir. Kanatları, kuyruğu bulunan uçağın pervanesi ayak hareketleriyle döndürülüyordu (Aslan, 2008: 53).

Murat I. döneminde Kosova muharebesinde, Yıldırım'ın Niğbolu kuşatmasında, Sultan II. Murat'ın 1440 Semendire kuşatması ve Germi Hisarı (Mora'da) kuşatmasında Türk ordusunun top kullandığı (Kayabalı-Aslanoğlu, 1973: 209; akt. Sevinç, 1985: 200) hatta II. Murat'ın Germi kalesi önünde seyyar bir tophane kurdurduğu bilinmektedir (Şapolyo, 1966: 36; akt Sevinç, 1985: 200).

Fatih, İstanbul'u almak için 40 farklı plan yaptı, dördüncüsünde aldı. '**Rum ateşi**'nden korumak için gemileri bakır zırhla kaplatmış, çok sayıda gemiyi karadan yürüterek Haliç'e indirmiş, yüzen uzun bir köprü kurarak askerleri ve topları Haliç'ten karşı tarafa geçirmeyi başarmıştır. Kuşatma sırasında Türk topçularının attığı toplar, dostluk anlaşması yapılan Galata'lıların evlerini yıkabilirdi. Fatih aşırtmalı top'u (havan) icat ederek bu mahsuru halletti (Döğen, 1984: 108).

Türk topları Yavuzla birlikte hareket kabiliyetine kavuşmuş, menziline giren 360 derecelik bir sahayı top ateşine tutmuştur. Bu üstünlük Mısır'ın fethinde çok önemli rol oynamıştır (Haydar: 22-23; akt. Sevinç, 1985: 203). Yavuz'dan 400 yıl sonra Milli kurtuluş savaşı sırasında, ordunun geri çekilmek zorunda kaldığı bir anda, Başkumandan Mustafa Kemal'in 'Hattı müdafa yok sath-ı müdafa vardır bu satıh bütün vatandır' emri askeri bir deha (yaratıcı düşünce) olarak tarihe geçmiştir.

Artuklu Türkleri döneminde Ebû-l iz el-Cezerî (1136-1206, meşhur eseri **Kitâb-ül Hiyel**) Diyarbakır'da otomatik saatler, robot filler, kuyudan su çeken su pompaları ve herkesi hayrette bırakan makineler yaptı. O, daha sonra yapılacak bazı mekanik araçlara buluşlarıyla öncülük etmiştir. **Cezerî,** dünya tarihinde haberleşme, kontrol, denge ve ayarlama ilmi olan **sibernetiğin** kurucusu olarak kabul edilmektedir. Bu ilmin gelişmesiyle bilgisayarlar ve otomasyon sistemleri ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla o, aynı zamanda bilgisayarın da babası sayılır (Döğen, 1984: 76-79; Celayir: 106).

Uluğ Bey (1394-1449) güneş sistemini ve yıldızları bitmez tükenmez bir aşkla incelerdi. O, 40 metre çapında, Ayasofya camii yüksekliğinde bir **rub-u daire yaptı.** Teleskop icat edilinceye kadar gözlem işlerinde kullanılan bu aletle yıldızların uzaklıkları, namaz vakitleri ve kıble tespit ediliyordu. O, ayrıca **Suds-i fahri** isimli bir meridyen aleti yaptı. Uluğ Bey Ziyci (yıldız kataloğu) 1665 tarihinde İngiltere'nin Oxford şehrinde basıldı, bütün Avrupa dillerine tercüme edildi (Döğen, 1984: 300-304).

Osmanlı devleti tersaneler baş mimarı gemi inşaat mühendisi İbrahim Efendi içinde insanların bulunduğu, denize dalıp çıkabilen timsah şeklinde bir deniz altı yapmayı başardı (3, Aralık, 1719), ancak İbrahim efendinin bu çalışması daha sonra geliştirilmedi (Celayir: 119).

Esasında yaratıcı düşünce kültürümüz içinde her zaman var olmuştur. Nitekim Türk kültürünün önemli simalarından Nasrettin Hoca'da bunu fazlasıyla görebiliriz. "Adamın biri hocaya haberi olmadan bir tokat vurur. Hoca doğruca mahkemeye gider. Tokadı vuran adam Kadı'nın bir tanıdığıymış. Kadı, bir tokadın diyeti bir akçadır der. Adam para bulmak için gider, fakat aradan epeyi bir zaman geçtiği halde, bir türlü gelmez. Hoca yerinden fırladığı gibi Kadıya kuvvetli bir tokat vurur ve "Kadı efendi, mademki bir tokat bir akça imiş, bir akça geldiği zaman onu sen alırsın der" (Celayir: 35)….Hoca kadılık yaparken davacı ve davalıya **haklı** olduğunu söyler. Buna çıkışan hanımına **sen de haklısın** hanım, der. Hoca aslında Aristo mantığının dışına çıkarak çok yönlü, sıra dışı bir bakış açısıyla, **yaratıcı** düşünce ürünü, bir cevap verir (Şirin, 2008: 15).

3. YARATICI DÜŞÜNCE ve KİŞİLERE GÖSTERİLEN TUTUMLAR

Yaratıcı düşüncenin geliştirilebilmesi için insanların akıllarını kullanmaları ve geliştirmeleri gerekir. Maturudîye göre bilgi, insanın kendi eseridir, araştırma ve incelemeyle sonradan elde edilir (Özcan, 1998: 214). Yeni bilgi elde etmek yaratıcı olmayı gerektirir. Yaratıcılık aynı zamanda 'yenilik' ve 'farklılık' demektir, yeni fikir ve yaklaşımlar ilk ortaya çıktığında genelde kabul görmezler. Eğer başkalarıyla karşı karşıya gelmeyi göze alamazsak yaratıcılığımızı ortaya koyamayız. Çünkü çevre baskısını göğüslemek zordur (Spock, 2000: 48)

İnsanın başkaları gibi düşünüp ona göre hareket etmesi kolay gelir. Zira toplum kendisi gibi düşünüp davranan **uyumcu** insanları beğenir. Toplumdan farklı düşünenler çoğu zaman hoş karşılanmaz hatta **cezalandırılırlar.** Galile dünyanın güneş etrafında döndüğünü kanıtladığı zaman **kilise** tarafından aforoz edilmişti (Baymur, 1994: 14). Yaratıcı insan biraz **çılgın**dır ama yaratıcılığın söndürülmesi yaşamdan doyumun engellenmesine ve yüksek düzeyde gerilimlere neden olmaktadır. Yaratıcılık şizofreniye değil; yaratıcılık yokluğu sinir bozukluklarına yol açar. Yaşam stresleriyle başa çıkabilmek için belli düzeyde yaratıcılık gerekmektedir. Hatta şizofren hastaların ruh sağlıklarına kavuşabilmeleri için yaratıcı özelliklerden yararlanılmaktadır (Torrance, 1962, akt; Sungur, 1992: 83).

Sağlıklı her bireyde potansiyel olarak var olan yaratıcılık normalin bir türevi olup bir ruh hastalığı değildir (Sungur, 1992, s. 83). Yartıcılık toplumda belli bireylerle sınırlı olmadığından, yenilik ve yaratıcılık herkesin görevidir (Alexander, 1964: 121, 124). Dogmatik veya kapalı zihin yapısındaki bir kişinin yeni düşünceleri kabul etmesi zordur. Dogmatik olmayan ve daha hoşgörülü bir kişi ise yeni fikirlere daha açıktır (Rokeach, 1960, akt. Harlak, 2000: 21)….Gelenekçi fikirleri benimseyenler açısından yeni fikirler hoş karşılanmaz (Davies, 2007: 102; Argyle ve Beit-Hallahmi 1975; 91; akt.: Gürses, 2001: 46). Seçeneklerin ortaya çıkarılması sırasında yaratıcı yaklaşımlarıyla gruba yararı olanlar daha sonra çıbanbaşı olarak algılanabilirler. Gruplar genel olarak tutucu olduklarından **'biri başını biraz kaldırırsa'** çekici hemen kafasına yer (Dorothy, Walter, 2005: 13, 25).

Salomon de Caux buhar gücünü kullanma çalışmalarını saçma bulan Kardinal Richelieux tarafından tımarhaneye attırılmıştı. Salomon de Caux otuz yıl tımarhanede kaldı ve orada öldü. Onu tımarhanede ziyaret eden İngiliz Marquis de Worcester de icatlarından ötürü

iki yıl hapis yattı. Hapiste yazdığı 'Yüzlerce İcat' adlı eserindeki buluşlardan çoğu ölümünden sonra gerçek olmuştur (Bilim ve Teknoloji, 1991: 209). Benjamin Franklin 1752 yılında yıldırımın elektrikten başka bir şey olmadığını keşfetti ve paratöneri (Yıldırımlık) icat etti. Kilise yıldırımlığa önce karşı çıktı. Ancak kiliselerin zarar görmesi ve çok sayıda çancının yıldırımdan ölmesi üzerine muhalefetini kaldırdı (Özakıncı, 2004: 196).

"Pervane 1803'te Charles Dallery (1745-1845) tarafından icat edilmiştir. Dallery Seine'de pervaneyle ilerleyen bir gemi işletmişti. İnsanlar onu **alaya** aldılar. Adamcağız bıkkınlık ve üzüntüsünden pervaneyi kendi elleriyle çatır-çatır kırıp parça-parça etti (Bilim, 1991: 221)… John Logie Baired, (sineskop daha sonra televizyon adı verilen)'hareketli görüntü aktarımı' için çalışmaya başladığında, çevresindekiler alay ettiler. Hatta öz kuzeni, 'bunu akıl hastanesine kapatın' diye başvuruda bulundu. Parasız pulsuz ve kendine özgü **çatlak** tavırlı adamın başarısı sonradan 'mucize' olarak nitelendirilmiştir (Ayeri, 2009: 10).

Fatih'ten önce topçuluk, Osmanlılar hariç doğu ve batı dünyasında daha çok sesi ile düşmanı ürkütmek için kullanılan ve bu nedenle istihfaf/alay edilen bir silahtı (Öztuna, 1969, c. 4: 110)…Hazarfen Ahmet Çelebi'nin önce ödüllendirilip daha sonra da Cezayir'e sürüldüğü söylenir.

Lagari Hasan Çelebi, önce ödüllendirilip, sonra Kırım'a sürülmüştür… İlk modern roket çalışmalarının Kırım'ı yöneten Ukrayna'da başlaması bir tesadüf olamaz. 1800'lü yıllarda Trabzon'un Of ilçesinde önce Oflu Uzun Hasan'ın, daha sonra Oflu Veli Direko' nun planör benzeri bir araçla iki tepe arasında uçması yargılanmış ve cezalandırılmıştır. Oflu Uzun Hasan taşlanarak öldürülmüştür. İlk Mekanik uçak yapımı Bebekli Atıf Bey tarafından gerçekleştirilmiştir. 26 Haziran 1861'de ilk denemesinde düşünce, çevresinden destek görmemiş ve **"deli"** diye nitelendirilmiştir (Aslan, 2008: 53).

Bebekli Atıf Bey'in uçuş denemeleri yaptığı tarihlerde, Amerikan Kolejlerinin ilki olan Robert Kolejinin izninin alınması, alındıktan sonra da kolej binasının yapımında Türkiye'de bulunmuş olan Cyrus Hamlin'in tespiti önemlidir. "Halk zekâsının genel eğitiminin belirgin bir düzeyi önemli bir mekanik gelişme için gerekli görünüyordu. Bu olmaksızın zihinsel yapı kendisine empoze edilenleri taşıyabilme gücü bulamaz. Bundan başka, Türkler mekanik icatları, ona karşı günde beş defa namaz kıldıkları şeytana, 'taşlanmış şeytan'a atfederler. Benim kabul gören bazı mekaniksel konulardaki kabiliyetim, bir Osmanlı tarafından bir başkasına ciddi bir şekilde 'İmparatorluktaki en büyük şeytanî adam' olarak takdim edildi. Pek çoğunun gülecek olmasına rağmen bu inanç mekanik alanlardaki gelişmelere uygun değildi" (Hamlin, 2010: 57). Toplum yapısını gösteren bu tespitin, aradan 160-170 yıl geçmesine rağmen, halâ geçerliliğini sürdürüyor olduğunu görmek mümkündür. Ama her şeye rağmen ileri görüşlü yaratıcı düşünceye sahip insanlar da yine bu toplum içinden çıkabilmektedir.

19. yüzyılın sonlarına doğru Anadolu'nun ortasında bir adam eline kazma almış, Çumra'da bir şeyler kazıyor. Köylü giyimine benzemeyen bir zat ona ne yaptığını sorar. "Su ganeli kazıyorum" der. "Nereye?" - "Beyşehir Gölüne" - "Beyşehir Gölü buraya ne kadar uzaklıkta?" - "Bilmiyorum ama baharda su buraya geldiğine göre" - "İyi ama arkadaş, bu işe senin ömrün yeter mi?" - "Benim ömrüm yetmez ama yedi yaşında oğlum var onun ki ya da ondan sonra gelenin yeter, mutlaka birinin ömrü yetecek. Bir yaratıcı düşünce ortaya koyarak kanal kazmaya çalışan kişi, o yörede **Kurukafa** lakabı takılarak alay edilen, Mehmet Ağa'dır (Kurukafa Mehmet Ağa). Onunla konuşan da dönemin Konya valisi Avlonya'lı Ferit Paşa'dır. Avlonyalı

1903'de sadrazam olmuştur. Haydarpaşa-Bağdat Demiryolunu Almanlar yapmak istiyorlar. **Kurukafa** Mehmet Ağa'nın düşündüğü kanalı yapmak şartıyla razı oluruz. 1913'lerde hizmete giren bu kanal halâ kullanılmaktadır (Demirel, 1991: 286).

Yıllar önce rüzgârdan, deniz akıntısı ve dalgalarından elektrik üretmeyi planlayan ve bunu gerçekleştirmek için maddi destek arayan bir kişi **yaratıcı** fikirlerine akıl erdiremeyenlerce **deli** diye Bakırköy Akıl Hastanesine kapatılmıştır. Türkiye'de yakın bir zaman önce kansere karşı bir ilaç geliştirmeye çalışan Dr. Ziya Özel de neredeyse benzer tepkilerle karşılaşmış ve ülkeyi terk etmek zorunda kalmıştı. Trabzon'un Şalpazarı'nda yaşayan Osman Nuri Ergin dereden elektrik üretmek için uğraşırken önceleri ona **deli** dediler (Ergin, 2009).

Çoğaltılabilecek bu örnekler, psikolojik açıdan değerlendirildiğinde, 'çevrenin' yaratıcı düşünce sahiplerini çoğu zaman aşağılamaya çalıştığı, alay ettiği, onlara lakaplar taktığı hatta onları cezalandırdığına işaret etmektedir. Yaratıcı düşünce ve uygulamalarla ilgili olarak, Müslümanlardan oluşan 'çevrenin' dinî tutumu, Allah'ın alay etmek ve lakap takmakla ilgili hükmünü (en azından) bilmediğini göstermektedir.

Bu bağlamda çevrenin yaratıcı düşünce ile ilgili olumsuz tutumunda kültürel faktörlerin de etkili olabileceğini düşünüyoruz. Çünkü kültürümüz insanların meraklarını yok eden (*Ne lüzumu var. Ne karıştırıyorsun. Gene mi oyuncağını söktün? İcat çıkarma! Eski köye yeni adet/alet getirme! Bildiğin işten şaşma! Bilmediğin işe karışma! Dünyayı sen mi düzelteceksin? Üzerine vazife olmayan işe karışma! Bu iş senin dediğin gibi olsaydı Avrupalı yapardı. Mümkün değil. Bu işin başka çaresi yok. Bizden adam olmaz gibi*) yaratıcı düşünceyi öldüren, söylemleri barındırmaktadır (Sungur, 1992: 179; Türkeş Günay, 2002: 47).

4. YARATICI DÜŞÜNCENİN YAŞAMA SEVİNCİ VE MOTİVASYONUNA ETKİLERİ

"Kalıplaşma, buluşların ortaya çıkmasını engellemektedir. Esneklik buluşun vazgeçilmez ön koşuludur. Böylece buluşlarla varolan kalıplaşmalar kırılmakta ve aşılmaktadır" (Rıza, 2004: 209). "Yeniliklere açık olma, yaratıcılık için büyük önem taşımaktadır. Çünkü yeniliklere açık olmayan kişilerden pek fazla yaratıcılık beklenilmemelidir. Yaratıcılıkta, yeni şeyleri deneme cesareti vardır. Yeni şeyleri denemeden de pek fazla ilerleme kaydedilememektedir" (Rıza, 2004: 209).

Bazı aileler çocuklarının iyiliği için her şeyi yapar, her ayrıntıyı düşünürler. Çocuk hiçbir çaba sarf etmeden istediklerine kavuşur. Son zamanlarda 'paraşüt anne-baba' şeklinde tabir edilen ebeveynler çocuklarının karşılaştıkları her problemi hemen hallediyorlar. Bu durumdaki bir çocuk uzun süre ana-babasına göbek bağıyla bağlı kalıyorlar. Bu çocukların yetenekleri varsa belli alanlarda başarılı olabiliyorlar. Ancak bu çocukların kendilerine güvenleri tam olmadığı ve yanlış yapmaktan korktukları için bağımsız çalışamıyorlar ve yaratıcı olamıyorlar (Yörükoğlu, 1996: 148).

Yaratıcılığın yok edilmesi, yaşamaktan sağlanan tatmini ve yaşama sevincini öldürerek şiddetli bir gerginliğe ve çöküntüye neden olmaktadır. Günümüz sorunlarından olan strese karşı dayanma gücü, en önemli kaynaklarından birini yaratıcı düşüncede bulur (Spock, 2000: 75; Patrick, 1955. akt; Arık, 1990: 5). Yaratıcılık bireye maddi, manevi ve psikolojik yararlar sağlar. Yaratıcı olmayanların hayatı genellikle sıkıcı, renksiz ve monoton geçer. Onlar **mevcut olana** razı olup daha iyiyi bulmak veya yapmak için herhangi bir gayret ve çaba

göstermezler. Onlar için hayat ölüm için yaşanır ve o çok korkutucu olan ölüm beklenir (Rıza, 2004: 43).

Geleneksel toplumlarda aşağı yukarı aynı şey söz konusudur. . "Yani kültürel değerlerin korunması, biriktirilmesi aktarılması buna 'eğitimin tutucu fonksiyonu' diyoruz … Eğitimin ikinci fonksiyonu, özellikle gelişmekte olan ya da sanayileşmiş toplumlarda bilimsel ve teknik yeniliklerin hem yaratılması he de bu yeniliklere ayak uyduracak, hatta etkin biçimde katılabilecek, katkıda bulunabilecek fertlerin yetiştirilmesidir. Buna da 'eğitimin yaratıcı fonksiyonu' diyoruz. … Günümüz eğitiminin artık ikinci fonksiyonu ağır basmaktadır. Zira değişen şartlar hızlı bilimsel gelişmeler, haberleşme ihtiyaç ve teknikleri, çoğalan sosyal problemler, fertlerin yaratıcı yeteneklerini, pratik, faydacı, akılcı davranışlarını, kısacası sosyal gerçekliğe çabucak uyumunu getirmektedir. Bugünün insanı yaratıcı eleştirici, kendine ve etrafına faydalı olmak zorundadır" (Celkan, 2005: 8).

"Eğitim sadece eğitilen kişiyi değil, eğitilen kişinin ailesinden başlayarak bütün toplumları etkiler. Demokrasiyi siyasal yaşama şekli olarak seçmiş olan ülkelerde, eğitim kişilerde yaratıcı ve eleştirel düşünmeye ilgileri, yetenekleri geliştirir, onlara geniş dünya görüşü ve hoşgörü kazandırır" (Solak, 2005: 100).

Yaratıcı düşünce ile **öç alma dürtüsü** arasında zıt bir ilişki vardır. Güçsüzler ve acizler zarar görüp yıkıldıklarında kendilerine saygılarını korumak için **'göze-göz, dişe-diş'** psikolojisine girerler. Oysa **yaratıcı** düşüncelere sahip olanlar pek **öç alma**yı düşünmezler. Çünkü kırılmış olsalar bile, onların yaratıcı ruh halleri zararları unutturabilir. Onların üretme-yaratma coşkusu öç alma duygularını dizginleyebilir (Fromm, 1994: 21). Bu bağlamda muhtemeldir ki şizofren ve **çöküntüye** uğrayanlar, yaratıcılıkları ve hayal güçleri en zayıf veya hiç olmayan grubu oluştururlar. Aslında onlar belki de yaratıcılıkları olmadığı için hayatın zorlukları karşısında '**çöküntüye**' uğramaktadırlar (Arık, 1990: 6).

Yaratıcılık konusunu yoksulluk bağlamında ele alan Hoffer'e göre "Yaratıcı olma imkânına sahip yoksullar genellikle hayal kırıklığına kapılmazlar. Bu malını satma imkânına sahip yoksul bir esnaf için olduğu kadar, yaratıcı imkânlara sahip yoksul yazar, yoksul sanatçı ve yoksul bilim adamı için de doğrudur. Nefsimize olan güveni en fazla okşayan şey, devamlı yaratma yeteneğimiz ve elimizle bir şeyler meydana getirdiğimizi görmektir" (Hoffer, 1995: 65).

Yaratıcılıkta içsel motivasyon çok önemlidir. İçsel motivasyon bireyin işin niteliklerine verdiği olumlu tepkiden kaynaklanır. Bu tepki genellikle merak, tatmin, olumlu rekabet, yarar sağlama ve işe katılma şeklinde ortaya çıkar. Dışsal motivasyon ise gücünü ödül veya dünyevi menfaatler gibi dış uyarıcılardan alır. Dış uyarıcılar bittiğinde veya önemsizleştiğinde motivasyon da biter. İçsel motivasyonlu kişi işini zevkle yapar ve çalışırken kendi başına **yaratıcı yolları** arayıp bulmaya gayret gösterir. Dışsal motive edilmiş kişi çok çalışabilir ama yaratıcı çözümleri arayıp bulma yönleri zayıftır (Dorothy-Walter, 2005: 215).

'Akıl' kelimesi Arapçada iki şeyi bir araya getirip bağlamak anlamına gelmektedir. Akıllı insanlar, olayları birbirine iyi bir şekilde bağlayıp gerçeklere varabilen insanlardır. Akıllıca bir davranış olan yaratıcılıkta da var olanlardan yeni bir şeyler meydana getirilmektedir. Farklı bilimler arasında bağlantılar kurmak yaratıcılığı desteklemektedir. Yaratıcılıkta bilgi birikimini kullanarak işe yarayacak yeni ilişkilerin kurulması büyük önem

taşımaktadır. Bu açıdan yaratıcı adaylarının, daha geniş kültürlü insanlar içerisinden çıkma potansiyeli vardır. Bu nedenle kültürümüzü mümkün olduğunca genişletmek ve çeşitlendirmek gerekmektedir. Uzmanlık alanıyla ilk etapta ilişkili olmayan çeşitli öğeler arasında bile daha sonraları ilişki kurmak mümkün olabilmektedir. Bu yeni ilişkiler yaratıcılığı ortaya çıkarmaktadır (Rıza, 2004: 222).

Bireyi kapalılıktan kurtarmak için bilinçli olarak günlük programların düzenlenmesi gerekmektedir. Bu programların temel amacı, kişiyi daha fazla uyaranla karşılaştırmak ve uyaranları devamlı değiştirmek şeklindedir. Bu yeni programlara göre; Normal olarak okuduğumuz kitap, dergi ve gazetelerin dışında başka kitap, dergi ve gazeteler de okunmalıdır. Bu çerçeveye beğenmediğimiz ve sevmediklerimiz de alınmadır. Bunların arasında; uzmanlık alanlarının ve hobilerin dışında kalanlar da bulundurulmalıdır. Günlük hayatta normal olarak izlenilen radyo istasyonları dışında kalanlar da dinlenmeli, kendi isteğimizle eğilim göstermediğimiz programlar da izlenmeli ve yabancı istasyonlar da kapsam içine alınmalıdır. Eğilimimiz dışında başka televizyon kanalları ve programları izlenmeli, uluslararası kanallar da kapsam içine alınmalıdır. Başka yemekler yenmeli ve başka giysiler giyilmelidir. Bireysel özel çalışma zamanları değiştirilmelidir. İşe farklı yollardan da gidilmelidir. Günlük olarak görüştüğümüz insanlar dışında her yaştan, düzeyden, cinsten ve renkten insanlarla görüşülmelidir. İkamet yeri ara sıra değiştirilmelidir. Yurt içi ve dışı düzenlenen geziler, yeni uyaranlarla karşılaşma açısından önem taşımaktadır. Bundan dolayı çok yaşayanlar değil, çok gezenler daha iyi bilir' denilmektedir. Böylece bireysel ve gruplar halinde, okul içinde ve dışında geziler düzenlenmelidir. Evdeki eşya ve mobilyalar zaman zaman değiştirilmeli veya yeni bir düzene sokulmalıdır. Çalışma odaları, her yerden manzaralarla donatılmalıdır (Rıza, 2004: 241).

Ara sıra kütüphane, fuar, müze sinema, tiyatro, sergi ve konserlere gidilmelidir. Konferans, panel, sempozyum ve seminer gibi bilimsel etkinliklere (ilgi alanımız dışında olsa bile) dinleyici veya katılımcı olarak da gidilmelidir. Hayatın değişik alanlarındaki kurslara gidilmelidir. Bunların arasında, en azından yılda bir defa olmak üzere, sevmediğimiz bir alanda da bulunulmalıdır.

Kalıplaşma yaratıcılığa engel olmaktadır, yaratıcılığın vazgeçilmez şartı esnekliktir. Esneklik sayesinde kalıplar kırılıp aşılarak yaratıcılık ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle hayatın kalıplaştığı zaman ve yerlerde değişikliklere gidilmelidir. Çeşitli kaynaklardan okumak, farklı insanlarla görüşmek, değişik yerlerde bulunmak, kişinin ufkunu açarak kalıplaşmasını önler. Yaz-kış, bahar-sonbahar, soğuk-sıcak, dağ-ova, orman-çöl, deniz-kara vb. doğa büyük değişikliklerle doludur. İçsel motivasyon için bu gibi değişiklik ve çeşitliliklerin yaşanması gerekir (Rıza, 2004: 241).

Rutinler kalıplaşmaya götürür. Çocuklar büyüklere göre daha esnek ve rutinlere daha az bağlı oldukları için görüşleri alınarak yaratıcılıklarından yararlanılabilir. Onlar, tam çözüm getiremeseler bile yetişkinleri kalıp düşüncelerden kurtarabilirler (De Bono, 1993: 43-45, akt; Rıza, 2004: 209).

Kapalılığı önlemek için birey ve toplum düzeyinde birçok şeyler yapılabilir. Belki de en önemlisi her insanın sorumlu olduğu kendi hayatını ilgilendiren bireysel düzeyidir. Öte yandan bireylerin kapalılık sınırlarını aşıp özgürlüğe kavuşması toplum için gereklidir (Rıza, 2004: 242). Yaratıcılığın 'boğulması', yaşamaktan sağlanan tatmini, yaşama sevincini önlediği gibi, şiddetli bir gerginliğe ve çöküntüye sebep olur. Bu bağlamda 'yaratıcılık'

streslere karşı bireyin en önemli dayanma gücünü oluşturur (Patrick, 1955'ten akt. Arık, 1990: 5)

Mizahın yaratıcı yönü vardır. '*önemli*' olmanın '*asık suratlı ve ciddi*' olmak anlamına geldiği toplumlarda yaratıcı düşünce gelişmez (Japonya'da her yıl gülme yarışmaları düzenlenmektedir). Gülme genel olarak faydalı bir fonksiyon görmektedir. Dolayısıyla alay etmeden ve aşağılamadan gülümseyebilmeliyiz (Berkson, 1997: 126-127). Bu bağlamda yaratıcılık ile mizah yapı itibarıyla birbirine benzer. Mizah temelde yaratıcılıkta olduğu gibi 'mevcut' kavram veya olayların farklı biçimde yorumlanıp sonuca bağlanmasıdır (Spock, 2000: 105). Dolayısıyla gerek ruh sağlığımızı korumak, gerek yaratıcılığımızı geliştirmek için hayatımızda fıkra ve mizaha da yer vermeliyiz.

"Yaratıcı düşüncenin okulun hedefleri dışında bırakılması kabul edilemez. Bir kişinin yaratıcı düşünce yetenekleri gelişmemiş veya felce uğramışsa onun zihinsel olarak tam manasıyla işlevde bulunduğunu söyleyemeyiz. Yaratıcı düşüncenin içerdiği zihinsel yetenekler, problemlerin farkına varmak, muhtemel çözüm yollarını araştırmak ve düşünülen çözüm yollarını sınamaktır. Eğer bu yetenekler tahribata uğrarsa hayatın getirdiği zorluklarla başa çıkabilmek pek mümkün olmaz" (Arık, 1990: 6)**.**

5– UYGULAMA

İnsanların 'yaratıcı düşünce' ifadesini nasıl değerlendirdikleri, kendilerinin herhangi bir icat yapıp yapmadıkları veya bu konuda herhangi bir çabalarının olup olmadığı, insanda yaratıcı düşünce motivasyonu açısından önemlidir.

Uygulama kısmında tebliğin kavramsal çerçeve bölümünde ele alınan 'İslâm dini açısından *yaratıcılık* konusu'na İlâhiyat fakültesi öğrencilerinin nasıl baktığı araştırılmıştır. Burada İnönü Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi 2. ve 4. Sınıflarından toplam 117 öğrenciye 'yaratıcı düşünce' ifadesini doğru bulup bulmadıkları, bu zamana kadar herhangi bir şey icat edip-etmedikleri veya herhangi bir şey icat etmek için çabalarının olup-olmadığı, sorulmuş, alınan cevaplar tablolar halinde gösterilmiştir. 'Yaratıcı düşünce' ifadesini doğru bulmayanların 'yaratıcı düşünce' ifadesinin yerine önerdikleri ifadeler ayrıca belirtilmiştir.

TALO 1. İnönü Ü. İlâhiyat Fakültesi 2. Sınıf Öğrencilerinin 'Yaratıcı düşünce İfadesini Doğru Buluyor musunuz?' Sorusuna Verdikleri Cevaplar

CİNSİYET	SAYI	BULMUYORUM	BULUYORUM
BAYAN	49	12 % 24,5	37 % 75, 5
BAY	20	4 % 20	16 % 80
TOPLAM	69	16 % 23	53 % 77

Tablo 1'e göre 2. Sınıfta okuyan kız öğrencilerin 'Yaratıcı düşünce' ifadesini erkeklere göre daha çok oranda doğru bulmadıkları görülmektedir.

TABLO 2. İnönü Ü. İlâhiyat Fakültesi 2. Sınıf Öğrencilerinin 'Herhangi Bir Şey İcat Ettiniz mi Veya İcat Etmek İçin Çabanız Oldu mu?' Sorusuna Verdikleri Cevaplar

CİNSİYET	SAYI	Etmedim / çabam olmadı		Ettim/çabam oldu	
BAYAN	49	28	% 57	21	% 43
BAY	20	8	% 40	12	% 60
TOPLAM	69	36	% 52	33	% 48

Tablo 2'de 'herhangi bir şey icat ettim veya icat etmek için çaba gösterdim' diyen erkek öğrencilerin oranı kız öğrencilere göre daha yüksek olduğu görülmektedir.

TABLO 3. İnönü Ü. İlâhiyat Fakültesi 4. Sınıf Öğrencilerinin 'Yaratıcı düşünce' İfadesini Doğru Buluyor musunuz?' Sorusuna Verdikleri Cevaplar

CİNSİYET	SAYI	BULMUYORUM		BULUYORUM	
BAYAN	26	6	% 23	20	% 77
BAY	22	6	% 27	16	% 73
TOPLAM	48	12	% 25	36	% 75

TABLO 4. İnönü Ü. İlâhiyat Fakültesi 4. Sınıf Öğrencilerinin Herhangi Bir Şey İcat Ettiniz mi, Veya İcat Etmek İçin Çabanız Oldu mu? Sorusuna Verdikleri Cevaplar

CİNSİYET	SAYI	Etmedim / çabam olmadı		Ettim/çabam oldu	
BAYAN	26	17	% 65	9	%35
BAY	22	11	% 50	11	% 50
TOPLAM	48	28	% 58	20	% 42

Tablolar gösteriyor ki ikinci sınıf öğrencilerinin 'yaratıcı düşünce' kavramını dördüncü sınıf öğrencilerine göre daha çok oranda uygun bulmaktadırlar. 'Herhangi bir şey icat etmek için çaba gösterdiklerini belirten ikinci sınıf öğrencilerinin oranı dördüncü sınıflara göre daha yüksek bir düzeyde olduğu görülmektedir.

TABLO 5. İnönü Ü. İlâhiyat Fakültesi Öğrencilerinin 'Yaratıcı düşünce İfadesini Doğru Buluyor musunuz?' Sorusuna Verdikleri Cevaplar

CİNSİYET	SAYI	BULMUYORUM		BULUYORUM	
BAYAN	75	18	% 24	57	% 76
BAY	42	10	% 24	32	% 76
TOPLAM	117	28	% 24	89	% 76

TABLO 6. İnönü Ü. İlâhiyat Fakültesi Öğrencilerinin 'Herhangi Bir Şey İcat Ettiniz mi Veya İcat Etmek İçin Çabanız Oldu mu? Sorusuna Verdikleri Cevaplar

CİNSİYET	SAYI	Etmedim / çabam olmadı		Ettim/çabam oldu	
BAYAN	75	45	% 60	30	% 40
BAY	42	19	% 45	23	% 55
TOPLAM	117	64	% 55	53	% 45

'Yaratıcı düşünce' ifadesini doğru bulmayanların 'yaratıcı düşünce' yerine önerdikleri ifadeler: Keşif, keşfedici düşünce, üretken düşünce, üretmek, yapısalcı düşünce, özgün düşünce, yenilikçi icadî düşünce, önce ortaya çıkmamış düşünce, zihin açıcı düşünce, keşfetme çabası, yenilikçi düşünce, icad etme yenifikir, yapıcı düşünce, bireyleri geliştirmek, icad etmek, geliştirici düşünce, icad etmek tasarlamak, düşünceyi oluşturmak-meydana getirmek, icad edici-akıl edici, tasarlamak, yenilikçi düşünce, keşfedilmiş düşünce-buluş-icad-tasarı. Ancak burada önerilen ifadelerin hiç birisi 'yaratıcı düşünce' ifadesini tam olarak karşılamamaktadır.

DEĞERLENDİRME, ÖNERİLER VE SONUÇ

Kavramsal çerçevede eğitim düzeyi artarken 'yaratıcı düşünce'nin düştüğü belirtilmişti. Bu tebliğde gerçekleştirilen 'uygulama'da da elde edilen veriler, eğitim düzeyi düşerken 'yaratıcı düşünce' ifadesini uygun bulanların oranın arttığı, 'herhangi bir şey icat etmek için çaba sarf ettim' diyenlerin oranın daha yüksek olduğunu göstermiştir. Kısaca eğitim düzeyi artarken 'yaratıcı düşünce'nin düştüğü belirtilebilir. Öğrenciler, 'Herhangi Bir Şey İcat Ettiniz mi Veya İcat Etmek İçin Çabanız Oldu mu?' sorusuna verdikleri cevaplar % 55 oranında 'herhangi bir şey icat etmedim ve icat etmek için bir çabam olmadı' demişlerdir. Bu soruya % 45 oranında 'herhangi bir şey icat etim veya icat etmek için bir çabam oldu' cevabını vermişlerdir. Ancak olumlu görülen cevaplarda sosyal psikolojide **social desirability** (sosyal istenirlik) yapısının işlediği belirtilebilir. Çünkü daha önce aynı öğrencilere 'tamamen size ait, özgün olarak neyi ortaya koydunuz, ne söylediniz ve bu konuda herhangi bir çabanız oldu mu?' sorusu yöneltildiğinde bir cevap alınamamıştır.

Ancak 'Yaratıcı düşünce İfadesini doğru buluyor musunuz?' sorusuna % 76 oranında olumlu cevap verilmesi, her ne kadar yaratıcı düşünce içeren somut bir faaliyet görülmese bile, yine de bu yönde bir niyet ortaya koymaktadır. Ayrıca bazı İlâhiyatçı akademisyenlerin 'yaratıcı düşünce' ifadesine karşı olduklarını, ancak 'yaratıcı düşünce' ifadesini karşılayacak uygun bir ifade de önermedikleri göz önünde bulundurulursa, fakültenin vizyon ve misyon'u içerisine 'yenilikçi ve yaratıcı düşünce'yi almaları bu konuda olumlu bir adım olarak değerlendirilebilir.

Kalkınma kriterlerinin en önemlilerinden biri olan 'yaratıcı düşünceyi' geliştirmek, hem fen bilimleri hem de sosyal bilimler eğitimi veren tüm eğitim kurumlarının vazifesidir. Bu vazifenin yerine getirilmesini teşvik etmek ve sürekli olarak gündemde tutmak, Türk Eğitim Sen ve tüm eğitim sendikaları dahîl olmak üzere, herkesin görevi olmalıdır. Tebliğin hazırlanmasının esas amacı da budur.

Türkiye'de Cyrus Hamlin'in günümüzden 160-170 yıl önce yapmış olduğu gözlemler önemlidir. Ancak daha önemli olan mesele yenilikçi, yaratıcı düşüncenin ve bu konuda gösterilen gayretlerin şeytani bir iş olarak görülmesinin halâ devam ediyor olmasıdır. Çünkü 'Yaratıcı düşünce' kavramını dinen sakıncalı bulmalarına rağmen bu kavramı karşılayacak 'sakıncasız' bir kavram ortaya koymamaları dikkat çekicidir. Cyrus Hamlin, Türkler, mekanik icatları 'şeytan işi', bu konuda çaba sarf eden insanları da 'ülkedeki en şeytani insan' olarak görüyorlar, yenilikçi ve yaratıcı düşünceye karşı olan bu zihniyet gelişmelere engel olmaktadır diyor. Esasında bu tespitlerin günümüz Türkiye'sinde halâ geçerli olup olmadığı konusunda şüphesi olanlar, dünya patent havuzunda, Türkiye'nin yerini araştırabilir.

Tebliğin ‘yaratıcı düşüncenin yaşama sevinci ve motivasyonuna etkileri’ başlığı altında ele alınan, bireyi kapalılıktan kurtarmak ve yenilikçi ve yaratıcı düşünceyi geliştirmek için önerilen tutum ve davranışlar, esasında sadece yenilikçi ve yaratıcı düşünceyi geliştirmek için değil, ruh sağlığının korunması ve dengeli bir şekilde sürdürülebilmesi için de gereklidir.

Yeniliklere karşı kapalı bir zihin yapısı, olaylar ve olgular karşısında yoğun önyargı ve sorumluluk üstlenmede isteksizlik şeklinde belirtilebilecek kişilik tablosu, hem dindarlarda hem de inançsızlarda görülebilir. Bu durumun nedenlerini, bireylerin aldıkları eğitim, yetişme tarzı, cemaat ve tarikatlar, siyasi ve ideolojik eğilimler, devletin işleyiş biçimi ve medya olmak üzere kısaca sosyal dokuya nüfuz eden yapılarda aramak mümkündür (Gürses, 2001: 150).

Esasında yakın tarihimize baktığımızda ‘yeni’ kavramı ve bu kavramın benzerleri olan ‘cedid’, ‘nev’, ‘ıslah’, ‘ihya’, ‘tecdid’, ‘terakki’ vb. kavramların kullanılmış olduğu görülür. Bu kullanımlar bazen yönetimin, bazen halkın, bazen de hem yönetimin hem de halkın tercihi olmuştur. Genel olarak ‘yeni’ kavramına karşı olumsuz bir tutumun takınılmadığı, ancak mevcut durumun da değiştirilmek istenmediği görülebilir.

Türkiye’de, bilhassa son üç asırdır, yönetimler Batı’daki gelişmeleri, ‘yenileşme’ başlığı altında yakalamaya çalışmışlardır. Batı ülkeleri ile aramızdaki açığın kapatılması için bulunan sihirli kavram ‘yeni’ kavramı olmuştur. Tüm engellemelere rağmen, yenileşme gayretleri ile bir miktar ilerleme sağlanmıştır. Ancak, ‘Batı’ ile aramızdaki açık bir türlü kapatılamamış ve ülkemiz tümden yok olma tehlikesi ile karşı karşıya kalmıştır. Esasında Osmanlı’da yenileşme hareketleri gerçekleştirilirken, ciddi bir şekilde ‘yenilikçi ve yaratıcı düşünce’ üzerinde durulmamıştır. Bu konudaki eksiklik maalesef bu gün de devam etmektedir.

Bu tebliğde ‘yaratıcı düşünce’ ve uygulamalarla ilgili tutumların her zaman olumsuz olduğunu ispat etme gayreti içinde değiliz. Şüphesiz yaratıcı düşünceyi destekleyenler de vardır. Ancak objektif bir değerlendirme yapıldığında, yaratıcı düşünce ve uygulamaların geliştirilebilmesi için, ülkemizin bütün eğitim kurumlarının ve tüm vatandaşlarımızın, daha çok gayret göstermeleri gerekmektedir.‘Aleni taahhüttün’ tesirli bir usul olduğu tespit edilmiştir (Crutchfield, 1970: 377). Dolayısıyla, ilk adım olarak, eğitimin her kademesinde eğitim alan öğrencilerin ‘yenilikçi ve yaratıcı düşünceyi’ destekleyecekleri ve bizzat fiiliyata geçireceklerine dair ‘aleni taahütte bulunmaları uygun olur.

Türkiye’de herkesin iş bulduğunu, açıkta ve işsiz hiçbir kişinin kalmadığını, ayrıca ülkemizde yüksek düzeyde uzay araştırmalarının gerçekleştirildiğini, insanlı uzay araçlarımızın başarıyla görev yaptığını bir düşünelim. İlk bakışta hayal gibi görülebilecek tüm bu düşünceler, hepimizin birlik ve beraberlik içinde, şuurlu bir şekilde çalışması, inanması, özgüveni ve bilhassa yaratıcı düşünce, tutum ve davranışları ile gerçek olacaktır.

Gelecekte varlığımızı sürdürebilmek, sosyal, kültürel, ekonomik ve teknolojik değişim ve gelişmeleri sürekli takip etmek ve geliştirmek için geçmişimizi ve başarılarımızı iyi bilerek yaratıcı gücümüzü canlı tutmamız gerekmektedir. Dünyada ya yaratıcı düşünceyi geliştirirsiniz ya desteklersiniz ya da köle veya yok olursunuz.

Yaratıcılık ‘sorunun’ bir parçası olmak değil, ‘çözümün’ ta kendisidir. Yaratıcılık, zihnen ve bedenen harekete geçmektir. Duran bir kitleyi harekete geçirmek ne kadar zor ise harekete geçen bir kitleyi durdurmak da o kadar zordur. Eğer sen istersen bu bir hayal değildir, yeter ki harekete geç ve içindeki yaratıcılık devini uyandır. O halde, hepimizde var

olan, o muazzam yaratıcı potansiyelimizi, sadece üç dört kişi yetmez, tüm bir Millet olarak, şu andan itibaren yeniden harekete geçirmeliyiz.

> "Desen bin kere *insanım* kanan kim? Hem niçin kansın?
> Hayır, hürriyetin, hakkın masun oldukça insansın.
> Bu hürriyet, bu hak bizden bu gün ahenkli çalışma ister:
> Nedir üç dört alın? Bir yurdun alnından boşansın ter"
>
> (Ersoy, 2006: 442).

Kaynaklar

Adler, Alfred, (1977), İnsanı Tanıma Sanatı, Degah Yay.: İstanbul.

Adler, Alfred, (1983), Kişilik Bozuklukları Ve Toplumsal Bütünleşme, Çev.: B. Çorakçı, Say Yay.: İstanbul.

Akyüz, Vecdi (1994), Bütün Yönleriyle Asr-I Saadette İslam, Beyan Yay.: İstanbul.

Alexander, Robert. J (1964), İktisadî Kalkınmanın Esasları, Çev.: A.T. Payaslıoğlu, Türkiye M.G.T.Yay.: Ankara.

Arat, Melih (2006), Sıra Dışı Yaşama Becerileri, Varlık Yay.: İstanbul.

Argyle, M. And Hallahmi, B. Beit. (1975), The Social Psychology Of Religion, Routledge: Boston.

Arık, İ. Alev (1990), Yaratıcılık, Kültür Bakanlığı Yay.: Ankara.

Arıkan, Semra (2004), Girişimcilik, Siyasal Kitabevi: Ankara.

Arslan, Hasan (2008), Ekonomik Kalkınmada Dinsel Tutum ve Davranışların Çift Yönlü Rolü, Dokuz Ey.Ü.S.B. E.Dr.Tez.

Arslantaş, H. Adnan (2015) Toplum-Kültür ve Eğitim Bağlamında Ebû Hanîfe, Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmam-ı A'zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı içinde, Eskişehir.

Aslan, Cengiz (2008), Türk Yurdu Der. Haziran, Cilt: 28, Sayı. 250.

Ayeri, Burhan (2009), Zaman Tuneli, Akşam Gazetesi (Pazar Eki), 6 Aralık.

Baden, Margaret A. (1994), Dimensions Of Creativity, The Mit Pres.

Baymur, Feriha (1994), Genel Psikoloji, İnılap Yay.: İstanbul.

Bergson, H. (1997), Gülme, M.E.B.Yay.: İstanbul.

Bilim Ve Teknoloji Ansiklopedisi, Copyright @1991, Milliyet Yay.: İstanbul.

Binbaşıoğlu, Cavit (1982), Eğitim Psikolojisi, Binbaşıoğlu Yay.: Ankara.

Buscaglıa, Leo (1985), Yaşamak, Sevmek Ve Öğrenmek, Çev: N. Kasap, İnkilâp Kitabevi: İstanbul.

Celayir, Sacit (Tarihsiz), İlim Öncüleri, Arı Basımevi, Konya.

Celkan, Hikmet Y. (2005), Sosyolojinin Tarihçesi, 21. 'Yüzyılda Sosyoloji ve Eğitim'içinde, Hegem Yay. İstanbul

Crutchfield Krech (1970), Cemiyet İçinde Fert, çev: Mümtaz Turhan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul

Cüceloğlu, Doğan (2002), İçimizdeki Biz, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Davies, Phılıppa (2007), Evreka! Gündelik Hayatta Yaratıcı Zeka, Pegasus Yay.: İstanbul.

De Bono, E. (1993), Serious Creativity: Using The Pover Of Lateral Thinking To Create New Ideas, Harper Collins, London.

Demirel, Süleyman (1991), İslâm Demokrasi Laiklik, Mülâkatlar: G. Kâzım, Yeni Asya Yay.: İstanbul.

Diesner, Rhett (1984), The Creative Child And Adult Quarterly. Vol:1- No: 1.

Döğen, Şaban, (1984), Müslüman Bilim Öncüleri Ansiklopedisi, Yeni Asya Yay.: İstanbul.

Dökmen, Üstün (1996), İletişim Çatışmaları Ve Empati, Sistem Yay.: İstanbul

Ergin. O, Nuri (2009), Şov Tv. 1 Ağustos 19 Ana Haber.

Ersoy, Mehmet Akif (2006), Safahat, Çağrı Yay.: İstanbul.

Fromm, Erich (1994), Sevginin Ve Şiddetin Kaynağı, Çev. Y. Salman, N. İçten, Payel Yay.: İstanbul

Geçtan, E.,(1999), Varoluş ve Psikiyatri, Remzi Kitabevi. İstanbul.

Gürses, İbrahim (2001), Kölelik Ve Özgürlük Arasında Din, Arasta Yay.: Bursa

Hamlin, Cyrus (2010), Türkler Arasında, çev. Arzu Taşcan-M. Hizmetli, TBBD Yay., İstanbul

Hargraves, D. J (1977), Sex Roles İn Divergent Thinking, Journal Of Educational Psychology.v 47.

Harlak, Hacer (2000), Önyargılar Psikososyal Bir İnceleme, Sistem Yay.: İstanbul.

Haydar, Ali (Tarihsiz), Türklerin Deniz Harp Sanatına Hizmetleri

Hoffer, Eric (1995), Kesin İnançlılar, İm Yay.: İstanbul.

Hökelekli, Hayati (2009), İslâm Psikolojisi Yazıları, Dem Yay.: İstanbul.

Isaksen, Murdoc (1993), Understanding And Recognizing Creativity, Ablex Publishing Cor.

İkbal, Muhammed (1984), İslâmda Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu, Bir Yay.: İstanbul.

İpek, Merih (2006), İstatistiğe Giriş Ⅰ- Olasılık Ve Tümden Gelimci İstatistik, Betaş Yay.: İstanbul.

Kaptan Saim (1989), Bilimsel Araştırma Ve Gözlem Teknikleri, Rehber Yay.: Ankara.

Kayabalı, İ. ve Aslanoğlu, C. (1973), Tarihte Türk Ordusu, T.K.D.,Sayı: 130,131,132, Ankara.

Konrapa, M. Zekai (1980), Peygamberimizin Hayatı, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.

Köknel, Özcan (1985), Kişilik, Altın Kitap Yay.: İstanbul.

Leonard D.,C. Swap W. 2005, Kıvılcımlar Uçuşurken Ekip Çalışmasının Başarı Kılavuzu, ç:İ. Bingöl, Optimist Y. İstanbul.

Lıpschutz, Seymour (1990), Faktöriyel: Olasılık, Çev.: H. K. Özgün, Nobel Yay.: Ankara.
Mac Kinnon, D.W (1962), "The Nature And Nurture Of Creative Talent" American Psychologist.

May, Rollo (1976), The Courage To Create, Bantom Boks.

May, Rollo 1998, Yaratma Cesareti, Çev.: Alper Oysal, Metis Yay. İstanbul, S. 67.

Mc Graw, Phillıp C. (2004), Özbenlik, Çev.: Pınar Öcal, Altın Kitaplar Yay.: İstanbul.

Nef, John.U (1970), Sanayileşmenin Kültür Temelleri, Çev.: Erol Güngör, M.E.B. Yay. İstanbul.

Önen, Levent ve Tüzün, Burak (2005), Motivasyon, Epsilon Yay.: İstanbul.

Özakıncı, Cengiz (2004), İslamda Bilimin Yükselişi Ve Çöküşü, Otopsi Yay.: İstanbul.

Özcan, Hanifi (1998), Mâtürîdîde Bilgi Problemi, Marmara Ü. İ. Fak. Vakfi Yay.: İstanbul.

Öztuna, Yılmaz (1969), Türkiye Tarihi, C. 4, İstanbul.

Patric, C (1955), What İs Creative Thinking, N. Y, Philosophical Lib. Inc.

Rıza, Enver Tahir (2004), Yaratıcılığı Geliştirme Teknikleri, Birleşik Mat.: İzmir.

Rokeach, M. (1960), The Open And Closed Mind, Basic Boks: New York.

Runco, Mark. A (1993), "Operant Theories Of Insight, Originality And Creativity", American Behavioral Scientist, Vol.37.

Schultz, D. ve Schultz, S. (2002), Modern Psikoloji Tarihi, Çev: Y. Yasemin, Kaknüs Yay.: İstanbul.

Sevinç, Necdet (1985), Osmanlının Yükselişi Ve Çöküşü, Hamle Yay.: İstanbul.

Solak, Adem (2005), Toplum Yolunda, '21.Yüzyılda Sosyoloji ve Eğitim, Hegem Yay. İstanbul

Spock, David (2000), Yaratıcı Düşünce Gücü, Çev.; E. Yıldız, Gölge Yay.: İstanbul.

Sungur, Nuray 1992, Yaratıcı Düşünce, Özgür Yay.: İstanbul.

Şapolyo, E. Behnan (1996), Topçuluk, T.K.D. Sayı 46, Ankara.

Şirin, M. Ruhi, (2008), Dünyaya Gülen Adam, Kök. Yay.: Ankara.

Titiz, Tınaz (2007), "Yaratıcılık" (Konferans), Dokuz Eylül Üni. Çalıştayı, 10 Mart, Desem.

Torrance, E.P. (1962), Guiding Creative Talent, Englewood Cliffs Prentice-Hall, New-York

Türkeş Günay, Umay (2002), Türk Yurdu, Der. Cilt. 22, Sayı. 182.

Ulutürk, Veli (1995), Kur'ân-I Kerim'de Yaratma Kavramı, İnsan Yay.: İstanbul.

Wallace, O (1960), Test Of Creative Thinking And Sales Performance İn A Large Department Store, Minnepolis Center For Continiation Study, Univ. Of Minn.

Wılcox, Lynn (2001), Sufizm Ve Psikolojisi, Çev.: O. Orhan, İnsan Yay.: İstanbul

Yanbastı, Gülgün (1996), Kişilik Kuramları, Ege. Ü. Edebiyat. Fak. Yay.: İzmir.

HEM DİNDAR HEM DE MANEVİYATCIYIMÇAĞDAŞ DİN BİLİMLERİNDE MANEVİYAT-DİNDARLIK TARTIŞMALARI

SPİRİTUALİTY-RELİGİOSİTY DİSCUSSİONS İN CONTEMPORARY RELİGİOUS SCİENCE

Dr. Öğr. Üyesi Hamza ÜZÜM[♣]

Özet: İnsanoğlu, ruh gibi maneviyat yönü beden gibi maddi boyutu olan bir varlıktır. Bu iki unsura karşı dindar insan, kendi inanç sistemi içinde bir takım psikolojik ve sosyolojik kurumlar geliştirmiştir.

Çağdaş Din Bilimleri, post-modernizmin etkisiyle bedensel olmayan "ruhani boyut" ve buna bağlı olarak "maneviyat" konularını incelerken onu klasik ve modern dönemdeki "dindar" boyut ve "dindarlık" konularından ayrı olarak işlemek niyetindedir.

Çağdaş Batı'lı din bilimcisi, postmodernizmin derin etkisiyle dinlerdeki tüm evrensel söylemlerin terkedilmesini, somut araçlar yerine soyut imajlara vurgu yapılmasını, nihai hakikat anlayışları dâhil geleneklerde ortaya çıkan tek düze fikirler yerine çok karmaşık ve çok yönlü ve çoğulcu fikirlerin hâkim olmasını hatta farklı kültürel unsurların alabildiğine bir arada bulunmasını metodolojisindeki çoğulculuğun bir gereği olarak savunur. Günümüzde bir kişinin maneviyat ve dindarlığını tanımlamaya postmodern söylem, postmodern kültürel ana akım anlamında değerlendirilebilir.

Biz bu tebliğimizde son dönem din bilimleri metodolojisine bağlı kalarak dindar aile, kilise, cemaat gibi kurumlar içinde oluşan dindarlık kavramı konusundaki postmodern tartışmaları ve herhangi bir dini kuruma bağlı kalmadan oluşturulmaya çalışılan postmodern maneviyatçılık tartışmalarını ele alacağız.

Anahtar Kelimeler: Maneviyat, Dindarlık, Din Bilimleri, Modernizm, Postmodernizm.

Absract: Human being is an entity with a material dimension such as spirit, spiritual direction, body. Religious people against these two elements have developed a number of psychological and sociological institutions within their belief system.

Contemporary religious sciences intends to treat it separately from the "religious" dimension and "religiosity" in the classical and modern period as it examines the non-physical "spiritual dimension" and hence "spirituality" under the influence of postmodernism.

By means of the profound influence of postmodernism, the postmodern scientist of religion should abandon all the universal discourses seen in religions , and emphasizes on the abstract images instead of the concrete tools, even rather than the uniform ideas that arise in the traditions including the ultimate understanding of truth, the complexity of multi-faceted and pluralistic ideas and even the combination of different cultural elements by doing so, he/she advocates as a requirement, the pluralist methodology.

♣ hamzauzum@hotmail.com

In this paper, we will deal with the postmodern discussions about the concept of religiosity in religious institutions, churches, communities, and postmodern spiritualism debates which are tried to be established without being affiliated with any religious institution, by adhering to the methodology of recent religious sciences.

Keywords: Spirituality, Religiosity, Religious Studies, Modernism, Postmodernism

Giriş: Modern ve Postmodern Kavramları

İnsanoğlu, ruh gibi maneviyat yönü beden gibi maddi boyutu olan bir varlıktır. Bu iki unsura karşı dindar insan, kendi inanç sistemi içinde bir takım psikolojik ve sosyolojik kurumlar geliştirmiştir.

Çağdaş dinin bilimleri, post-modernizmin etkisiyle bedensel olmayan "ruhani boyut" ve buna bağlı olarak "maneviyat" konularını incelerken onu klasik ve modern dönemdeki "dindar" boyut ve "dindarlık" konularından ayrı olarak işlemek niyetindedir.

Biz bu tebliğimizde son dönem din bilimleri metodolojisine bağlı kalarak dindar aile, kilise, cemaat gibi kurumlar içinde oluşan dindarlık kavramı konusundaki postmodern tartışmaları ve herhangi bir dini kuruma bağlı kalmadan oluşturulmaya çalışılan postmodern maneviyatçılık tartışmaları ele alacağız

Kelime olarak **modern**, "günümüze, çağa ait olan" demek olup "eski ve geleneksel olana karşılığı, "çağdaşlığı ve yeniliği" anlatır. Tarihçiler, filozoflar, edebiyat tenkitçileri, mimari teorisyenleri ve müzik bilimciler modern derken XX. Asrın ilk dönemlerinden günümüze kadar ki safhayı kastederler. (WOLFART, J. C., 2000: 382-383)

Modernite (modernlik) ise genel anlamıyla bir kültürün kendi gelişim çizgisindeki son durumu özel olarak ise Batı uygarlığının Aydınlanma sonrasında kazandığı kültürel değer ve sosyal ilişkilerin özümsenmesiyle ortaya çıkan evrensel durumu veya aktüel hayat görüşü yansıtmaktadır. Bir akım olarak **Modernizm,** diğer taraftan bir ideoloji olarak moderniteyi bir bakıma kendince anlamlı kılarken diğer taraftan "Aydınlanmanın genişlemesi" olarak hümanizm, sekülerizm ve demokrasi üzerine kurulu olan, hakimiyetin insana ait oluşunu iddia eden ve kurtuluşu dinî geleneklerde değil bilimsel icatlarda arayan antropoloji merkezli bir perspektifi yansıtmaktadır. (Modernizmin siyasi etkileri için bkz., TATAR, T. 2014 TEMUZ: "Modernizmin Postuna Kurulan İktidar", Türk Yurdu, Sa: 323, s. 56-63)

Postmodern ise pekçok anlamı içinde modernizme getirilen eleştirilere cevap alanları oluşturur. Bu bağlamda postmodernizm, kalkış noktası olarak modernizme "dair", "onun karşıtı" veya "ondan sonra" oluşan bir bilinçlilik durumunu oluştururken aynı zamanda "yeni olanın" gelişmesinde de imkan vermektedir. Bu bağlamda postmodernite, klasik hakikat, akıl, kimlik ve nesnellik gibi kavramlardan, evrensel ilerleme veya kurtuluş fikrinden hatta nihailik, mutlak gerçeklik iddialarından büyük ve sistematik kuşkular duyar. Buradan ortaya çıkan **postmodernizm** ise aydınlanmanın ürettiği her tür norma karşı dünyanın olumsal, temelsiz, çeşitli, istikrarsız, betimlenmemiş nitelikte ve bir dizi dağınık kültürlerden/yorumlardan ibaret olduğunu; bu âlemde keşfedilecek bir hakikat kalmadığını; tek ve evrensel hakikat yerine parçalanmış bir hakikatin varlığını savunur. Son tahlilde klasik paganizm dâhil geleneğin yerine kendini inşa eden modernizm, soyut insanı Tanrının yerine

getirirken, postmodernizm ise bütün ihtişamıyla ve mağrur haliyle tüm insanları birer Tanrı haline dönüştürmek niyetindedir. (TEKİN, M. 2015: 14-15)

Din "religion" sözcüğü, insandan daha büyük güç ile insan arasındaki bir bağ anlamına gelen Latince religio kökünden gelmektedir. Araştırmacılar bu terimin üç tarihsel tanımını tespit etmişlerdir: 1) Bireylerin kendisini motive edildiği ya da bağlandığı doğaüstü bir güç. 2) böyle bir gücü idrak eden bireyde meydana gelen bir duygu 3) bu güçle ilgili gerçekleştirilen ritüel davranışlar (Wulff, 1997)

Hristiyan Çiçeron diye tanınan Lactantius, İlâhî Müessese (Di vinarum İnstitutionum, Libriseptem, FV (28) adlı eserinde dinin "Re-li–ga-re" yani "bağlanmak" kökünden geldiğini bildirmektedir ki, bu durumda, insanların din yoluyla Tanrı'ya ve birbirlerine bağlanmaları anlatılmak istenmektedir. Bu bağlılık, yukarıda sözü edilen "korku ve saygı" ile bir bağlılıktır. Nitekim bu anlamda Müslümanlıkta, bizzat "İslâm" kelimesi "Seleme" kökünden "teslim olmak, inkiyad etmek, boyun eğmek, Allah yoluna sülük ederek, O'nun iradesine tâbi olmak" gibi manâlarda, Müslümanların din yoluyla Allah'a ve birbirlerine bağlanmalarını ifade etmektedir.

Çiçeron,"Tanrı'nın Mahiyeti" (De Deorum Natura, II, 28) adlı eserinde din sözcüğünün "Religere" kökünden geldiğini yazmaktadır. Bunun anlamı, 'bir işi tekrar tekrar ve dikkatlice yapmak'tır. Burada tekrar etmek manâsı ile her halde ibadet ve âyinler kast olunmuştur.

Etimolojik ve semantik bakımlardan Arapça'da "din" kelimesinin, "de-ye-ne" veya "dâ-ne" kökünden geldiği ve genellikle üç muhtelif kaynağa dayanan farklı manâları ifade ettiği anlaşılmaktadır.

Arapça'da din, "usûl, âdet, tutulan yol ve huy" gibi manâlara gelmektedir. Nitekim, "Peygamber kavminin dininde idi" sözünde din, usûl ve âdet manâsında kullanılmış bulunmaktadır.

Aramî-Ibranî dillerinden geldiği ifade edilen anlamı ile din, "mülk, idare etmek, hükmetmek, ceza, yargı, hesap, muhasebe ve mükâfat" manâlarında kullanılmaktadır. Nitekim, Kur'ân-ı Kerîm'de Fatiha sûresinin 4. âyetinde "Din gününün sahibi" ibaresinde yer alan din kelimesini müfessirler (Beyzavî, Razî, Taberî, vs.), meşhur ve muteber olan bir tefsire göre ceza, mücazat ve mükâfat manâsına yorumlamaktadırlar. Farsça, Zend-Avesta'dakı Dâena sözünden geldiği öne sürülen din kelimesi, "din ve mezhep edinmek, inanmak, âdet edinmek" manâlarını ifade etmektedir. Buna göre din, "kişinin bağlandığı ve uyduğu nazarî ve amelî yol" ki, bu anlam, bugün dinden anlaşılan manâya daha yakın gözükmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de din kelimesinin, muhtelif âyetlerde (mesela: Kâfirûn: 1-6; Zümer: 11; Yunus: 104; Alî İmran: 19,73; Maide: 3; Bakâra: 112) taat, itaat, teslimiyet, ibadet, millet, gibi çeşitli manâlarda kullanıldığı görülmektedir. Esasen, Kur'ân-ı Kerîm'de din kelimesinin İslâm ile sıkı sıkıya irtibatlı olduğu anlaşılmaktadır. Gerçi, din kelimesi herhangi bir din manâsını ifade edebilirse de, Kur'ân-ı Kerîm'de tahsisen Allah katındaki dinin İslâm olduğu "Allah indinde din İslâm'dır" (Ali İmran: 19) ayet-i celîlesi ile açıkça bildirilmektedir.

"Maneviyat" sözcüğü basitçe "ruh"un bir insana karşılık geldiği Latince *spiritulis* kelimesinin yanı sıra "canlılık" ya da "nefes" anlamına gelen Latince *spirutus* kökünden gelmektedir. İbranice Ahdi-İ Atik'te (ruach) ve Yunanca Ahd-i Cedid'te (pneuma), kendisinden sık sık söz edilen bu terim tarihsel olarak dinin içeriğinde gösterilmiştir ve halen geleneksel (conventional) dinî anlayış içinden pek çok kimse tarafından hem tecrübe edilmekte hem de dile getirilmektedir (Bibby, 1995; Zinnbauer ve arkadaşları, 1997). Dinin dışında bu terimin kullanımı şaşırtıcı bir şekilde kısa bir tarihe sahip olmasına rağmen, maneviyatın hâlihazırdaki bütün kavramları (conceptions) dinle bağlantılı değildir (Sheldrake, 1992; Wulff, 1997). Spilka'nın (1993) literatürü yeniden gözden geçirişi, onu maneviyatla ilgili çoğu modern anlayışın üç kategoriden birisine uygun düştüğü sonucuna götürmüştür: 1) Teolojilerdeki düşünce ve pratiğin nedeni olarak gösterilen, geniş ya da dar olarak tasavvur edilen Tanrı merkezli bir maneviyat; 2) Bir kimsenin ekoloji ya da doğa ile ilişkisini vurgulayan dünya merkezli bir maneviyat; ya da 3) İnsanın başarısını veya potansiyelini vurgulayan humanistik (ya da insan merkezli) bir maneviyat. Böylece Spilka'ya göre maneviyat, çok boyutlu bir yapı olarak görülmelidir.

Dindar, dininin buyruklarını, kurallarını eksiksiz olarak yerine getiren, dinine bağlı kimse demektir. **Maneviyat**, kavramsal anlamda bireysel anlam arayışı, kendini aşma ve kutsal alanla doğrudan iletişime geçme çabalarını ifade eder. Maneviyatta; duygusal ve bireysel tecrübe önceliklidir ve sürekli bir değişkenlik arz edebilir. Ancak Dindarlık, dini ilkelerin özüne riayet etmeyi ifade eder. Yani daha çok inanç temelli ve durağan bir yapıyı arz eder. Dindarlığın doktrinel olması, ifrat ve tefrit durumlarının önüne geçer.

1- Postmoden Din Bilimlerinde Dindarlık ve Maneviyatçılık

Çağdaş din bilimleri metodolojisi çok bileşenli ve karmaşık yaklaşımlar içindedir. Tartıştığı ele aldığı veya mesele haline dönüştürdüğü konular postmodern dönemin disiplini olduğunu yansıtacak türdendir. Bu haliyle çağdaş din bilimcisi bir dönüşüm içinde olan biri olarak daima eklektik ve çok bileşenli tanımlamalar içindedir. (HABERMAS, J. 1993: 55-56) Yine çağdaş din bilimcisi ilerlemeci ve gelişmeci bir bakışla din olgusunun, sanat, teknoloji, felsefi bilgi ve özgürlükteki gelişmelerle yakın ilişkisini ortaya çıkarmaya niyet eder: Öyle ki dindeki basit ama girift, fenomen ama numenin tecellisi gibi karmaşıklıkların sebebiyet verdiği meydan okumalar ve dinin ayakta kalmak için ortaya çıkan problemlere karşı gösterdiği tepkiyi daima kullanmayı bilir. (BENNIGTON, G. 1989:7-10)

Böylece postmodern batılı din bilimcisi, postmodernizmin derin etkisiyle dinlerdeki tüm evrensel söylemlerin terkedilmesini, somut araçlar yerine soyut imajlara vurgu yapılmasını, nihai hakikat anlayışları dâhil geleneklerde ortaya çıkan tek düze fikirler yerine çok karmaşık ve çok yönlü ve çoğulcu fikirlerin hâkim olmasını hatta farklı kültürel unsurların alabildiğine bir arada bulunmasını metodolojisindeki çoğulculuğun bir gereği olarak savunur. (WOLFART, J. C. 2000:380-385)

Bunun yanında çağdaş din bilimcilerine göre "modern insan", genel olarak seküler, rasyonalist, insancıl, pasifize olmuş, alabildiğine açık fikirli ve özgürlüğüne düşkün kimseyi yansıtır. Sonuçta din bilimcisine göre bu tür insanlar, dindar olmak istediklerinde bir toplum yapısına ve bilinçteki değişime açık olarak dinî inançlar ve pratiklerde de uygun bir değişimi isterken onu modernleştirmeyi amaçlarlar. Bu durum çağdaş din bilimcisinin gözünden asla kaçmaz. (WIEBE, D. 2000: 354)

Bu bakımdan "Modern Din Bilimi" özellikle XVII-XVIII. Asırlarda Avrupa'da ortaya çıkan din alanındaki gelişmelerin önemini vurgulamak ve bu çalışmaları teolojiden ayırmak üzere kullanılmış bir terimdir. Çağdaş din bilimcisi kendini modern din bilimcisi olarak betimlediğinde din hakkında akademik çalışmalar yapan bir insan olarak, kendi metodolojisini kurgularken birinci görevinin öncelikle modern olanı anlamaya çalışmak olduğunu onu bir kenara itmek gibi bir gayesi olmadığını bilir. (WİLSON, J. F. 1967, 33-37)

Bu bakımdan çağdaş din bilimleri bazen kendi alanını belli bir kültürün yerini tam olarak belirlemekten kaçınan bir düşünce sistemi olarak görürken din olgusunu ise "kültürün içine tamamen batmış" bir beşerin düşüncesi olarak algılayabilir. Bu yüzden en kötümser bakışla modern din bilimi, hem rasyonel hem de ilerlemeci bilimsel düşünce sürecinde naif bir işlev görmeye mahkûm kılınmakta hatta modern bilimsel gücün yaklaşımlarına güven duymaya esir edilmiş olarak, haklılığı tam olarak ortaya çıkarılmamış bir şey hakkında objektif bir bilgiye ulaşmaya adeta zorlanmaktadır. (BELL, C. 1996, 22, 80, 188)

Bunun yanında din bilimlerinde bazen yüksek modernizm olarak da görülen postmodern düşünce diyebileceğimiz bir bakış açısı da dikkatlerimizden kaçmaz; bu yaklaşımın en önemli açmazı, bilimi baskın bir ideoloji olarak görmesidir. Dahası postmodern din bilimleri, dinde mutlaklık, mutlak dindarlık, dinde kesinlik veya dinde evrensellik gibi kavram ve tanımları reddederek çalışmalar yapar.

2- Postmodern Din Bilimleri Metodolojisinde Din, Dini Olan ve Dindar

Postmodern din bilimi için eleştirel yönden din, dini olanı ve dindarı anlamak, aynı zamanda moderniteyi ve modern din tanımlamalarını anlamanın bir parçasını oluşturduğundan modern din algısını ortadan kaldırmak esastır. Din bilimcisi bunun yerine parçalanmış bir yerel değerlerin öne çıkarılmasını teşvik etmesi dindarların yarattığı sınırsız yaşam alanına ilgiyi artıracak hatta tüm mutlak hakikat yorumları eşit derecede yerel ve geçerli kabul edilecek ve evrensel açıdan ise geçersiz kabul edilecektir. Bu noktada en önemli anahtar yaklaşım, "geçerli" veya "geçersiz olmak" gibi yargılamalar değil pragmatik açıdan "neyin faydalı olduğu" bağlamında dini unsurların anlamı olacaktır. (GRENZ, S. J. 1996, 161-166)

Bu anlamıyla "postmodernist" batılı din bilimcisi, yeni bir eylem olarak dogmaları yeniden ele alan sorgulayan bir algı oluşturma çabasına girer. Bu açıdan din bilimcisi şu konulara merkezi rol bahşeder; dindeki modernlik sorunları, yüksek teknolojiden faydalanma gayreti, tele-teolojilerle yaşama, tele misyonerliklerin ortamında olmak, özgür din pazarlama alanları, sınırsız dindarlıkların ve çoğulcu teolojik kültürel bir cemiyette olduğunu hissetmenin bireysel anlamları, çoklu ortamlarda dini anlamak, yeni dini hareketlerin etkisiyle ortaya çıkan eklektik dindarlık anlayışları ve dini ihtiyaçların anında görülmesidir. (CAPUTO, J. D.- SCANLON, M. J. 1999, 2)

Postmodern din bilimleri klasik veya modern din anlayışlarını tümden "karanlık devirler" olarak veya "cehalet ve hurafeler" olarak anlarken kendi döneminden bir önceki dönemi ayırt etmek isteyecektir. Nitekim bu yaklaşıma göre dindar, kendini yerellik veya parçacı kültüre ait olan "yeniçağcı" olarak nitelemekten gurur duymakta, hatta kronolojik ve lineer bir ilerlemeyi ortak olarak savunmakta, post-endüstriyel, post-kapitalist veya post-yapısal gibi eklerle kendilerini tanımlamakta ve daima en son ve en mükemmelmiş gibi görmek istemektedirler. (WOLFART, J. C. 2000: 381- 382)

Yine diyebiliriz ki "postmodern" batılı din bilimcisine göre "dindar insan" maneviyatı öne çıkaran insanlara vurgu yapmak gerekecektir. Bir başka ifadeyle din bilimcisi, dinlerin değerlerini esas alan normatif ve mutlak teolojilere inanan dindar kişiler yerine dinlerin eklektik, çoğulcu ve her türlü sosyal yapısından kendisini kurtarmış bireyler olarak dinleri sosyo-kültürel açıdan değerli gören maneviyatçılar olarak anlamalıdır. Maneviyat kavramı Batı'da son zamanlarda önem kazanan bir konu halini almıştır.

Çağdaş Batı kültürü, klasik dönemde anlama ve yorumlama geleneğine sahip Greko-Romen felsefesinin yanı sıra kendine özgü bir şekilde "din ve dindarlık, "ruh ve maneviyat" gibi kategoriler geliştiren Yahudi-Hristiyan doktirinleri tarafından şekillendirilmiştir.(ALICI, M.:2018, 13) Batıda kilisedeki ibadetlere katılımın gitgide azalması, dinden dönmelerin artması klasik kilise anlayışı bağlamında Avrupa'daki dini kurumlara ciddi tepkilerin olduğu âşikardır. Dolayısıyla Batı'da din sekülerleşmiş nihayetinde dini kurumlar bireylerin kendi ferdi fetvalarını alabilecekleri merkezlere dönüşmüştür. Postmodern dindar maneviyatı kiliseden ayrıştırmıştır. (Stachowska, 2013: 87-91) Manevi arınmanın yapıldığı asketik yol manastırcılık 16. Asırdaki Protestan reformuna kadar doğu ve batı Hıristiyan dünyasında yer almıştır. (BAŞ, B., :2013:186) Manastır hayatının maneviyatı güçlendirme etkisi göz ardı edildiğinden Hıristiyanlar Budizmin mistik tecrübesine yönelmiştir.

Öyle ki Psikolog Robert Wuthnow; "dindar değilim ama maneviyatım oldukça güçlüdür." diyecek kadar Maneviyat ile Dindarlığı birbirinden ayırma gereği görmüştür.
Bu yaklaşıma göre Hristiyan teolojisindeki teslis artık sosyo-kültürel bir teslis haline gelmeli ve bu fenomendeki ilahi niyete odaklanarak, bireysellik ve karşılıklı ilişkiye dayalı izahatlar yapılmalıdır. Bu yüzden postmodern bir hermönetik yaklaşımla kutsal veriler olarak anlaşılan mukaddes fenomenler bilhassa kutsal metinleri, rasyonelliğin ötesinde yorumlanmalı ve maneviyatı tercih eden insanların içinde yaşadığı toplulukların bağlamında iyileştirici ilişkileri olan vefa ve dostluk gibi beşeri duygulara sahip "bireysel insana" hitap etmelidir.(GRENZ, S. J. 1996: 168- 169)

Bunlara ilave olarak din bilimlerindeki postmodern yaklaşımlar, lengüistik ve hermönetik açıdan din bilimlerine olumlu ve olumsuz yönde büyük etki edebilmektedirler. Özellikle 1970'lerden beri devam eden aşırı kaygan postmodern hermönetik yaklaşımlar, fenomenoloji başta olmak üzere hem beşeri hem de sosyal bilimlere büyük etkiler yapmıştır. Bu durumda günümüzün din bilimlerinde çalışan akademisyenler, geçmişten ayrı olarak dindar kimlikleri açısından farklı cinsiyetlere göre bakabilmeyi bilen değişik kültürler arasındaki yakın ilişkilere, gittikçe yaygınlaşan ruhani ve karmaşık yeni hareketlere imkân sağlamasıyla, sarmal ve çok kültürlü sosyal yapılar arasındaki işbirliklerini öne çıkaran bir bakış açısına sahiptirler. Onlara göre din bilimcisi moderniteye ait sahte nesnellik ve "değerli oluş/tarafsızlık" gibi yaklaşımlara kanmamalı daima kendisini yenilenmeye ihtiyaç duymalıdır. (KİNG, U. 2002: 371- 372)

Sonuçta postmodern batılı din bilimcisine göre din denilen olgular, birer inanç sistemleri ve ahlaki sistemler olarak insanlara kişisel maneviyatlar bahşeden, aşkınlığı kişileştiren, kendi içindeki tutarsızlıkları kişinin içsel mantığı sayesinde yenebilen olgulardır. Bu haliyle dine inanan kişi, dindarlık ve dindarlığı meydana getiren yapılar yerine maneviyatı öne çıkaran, bu sayede çoklu maneviyatlarla zenginleşebilen hoşgörülü kişilerdir. (Geniş bilgi için *Stereo typing Religion,* ed. Brad Stooddard- Craig Matin, London 2017)

3- İslâm'da Dindarlık ve Maneviyat

"Onlar, inananlar ve kalpleri Allah'ı anmakla huzura kavuşanlardır. Biliniz ki, kalpler ancak Allah'ı anmakla huzur bulur."(Rad, 13/28)

"Andolsun, Allah'ın Resûlünde sizin için; Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı uman, Allah'ı çok zikreden kimseler için güzel bir örnek vardır." (Ahzâp, 33/21)

Maneviyat, ruhun Allahın emirlerini içtenlikle kabul ve kabulden dolayı huzur duyması halidir. Ayrıca ruhun arınması ve nefsin tezkiyesi de maneviyat manasına gelebilir. Kısacası Alah'ı anmakla ruhun duyduğu huzurdur.

İslamiyette manevî hayat denince insanın aklına gelen ilk şey tasavvuftur. Tasavvufun birçok manası ve tarifi vardır. Burada bir-iki tanesini zikretmek gerekirse: Tasavvuf, Kur'ân'daki: *"Emrolunduğun gibi dosdoğru ol!"* (Hûd, 11/112) ayetinde emredildiği şekilde, istikamet üzere olmak. "Tasavvuf, hakikatleri almak, insanların ellerinde bulunan şeylere gönül bağlamamaktır" bu tanım ilk defa tasavvufun tarifini yapan sûfî Ma'rûf el-Kerhî'ye aittir. "Tasavvuf, güzel ahlâktır" bu tanım da yine sûfî Serî es-Sakatî'ye aittir. "Tasavvuf tamamen edepten ibarettir" bu tanım da Ebû Hafs el-Haddâd'a aittir. Tasavvuf, Hakk'ın rızasını kazanmak ve ebedî saadete ulaşmak için nefsi terbiye etmek, ahlâkı güzelleştirmek, içi ve dışı tenvir etme, sûret ve sîreti tezkiye etmeden bahseden bir ilimdir. Şu halde onun konusunu insan ve özellikle insanın ruhu, ahlâkî ve psikolojik yapısı teşkil etmektedir.

Tasavvuf tahalluk ve tahakkuk olmak üzere iki boyutundan bahsedilmektedir. Tasavvufî hayât: tarîkat, manevî makamlar, seyr u sülûk ve âdâb gibi konuları kapsar. Tahakkuk ise tasavvufun marifet, işaret ve bilgi boyutudur. Bu da insanın manevî eğitim sayesinde ahlâk ve takva açısından yükselişi ve Allah'a yaklaşması sonucu kâinattaki bazı ilâhi sırlara ait elde ettiği bilgilerdir. Nitekim Kur'ân'daki: *"Allah'tan korkun, O size öğretir"* (Bakara,2/282) ayeti takvanın birtakım manevî bilgilere erme vesilesi olduğuna işaret etmektedir.

Bir kudsî hadisteki: *"Kulum Bana nafilelerle yaklaşmaya devam eder. Ben kulumu severim. Ben kulumu sevince de onun gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum"* (Buhârî, Rikak,38) ibareleri, kulluk ve nafile ibadet ile insanın kâinattaki ilâhi kudretin etkisini anlamaya başlayacağını anlatmaktadır. Yine Allah Teâlâ, Kur'ân'da Hz. Peygamber'in görevlerini sayarken bunlardan birinin 'tezkiye' olduğuna işaret buyurmaktadır: *"Allah'tır, ümmîlere kendi içlerinden, onlara Allah'ın ayetlerini okuyan, onları tezkiye eden, onlara kitap ve hikmeti öğreten bir peygamber gönderen."* (Cuma, 62/2) Bu ayetteki tezkiyeden murat, manevî arınmadır. İnsanları kötü huy ve alışkanlıklarından arıtmak, iyilik ve güzelliklerle bezemektir.

Maneviyat insanın hakikatı araması halidir. Maneviyat önderleri, "Şeriat, Tarikat, Hakikat" prensibini ortaya koymuşlardır. Tarikat şeriatın hadimidir. Abdest, temizlik, taharet namaza hazırlık olduğu gibi, tarikat da, kalbi temizleyip huzura hazırlar. Maneviyatta tarik (yol) ikidir: Tarik-i ibadet, tariki terakkidir.

Tarik-i ibadet şeriattır ki, ibadet ve taat, zikir ve fikirdir. Tarik-i terakki, tarikattir. Şeriat ile takarrup ve muhabbet hâsıl olur. Tarikat ile de fena fi'ş-şeyh, fena fi'r-rasul ve fena fillah hasıl olur. (M. Sami Ramazanoğlu: 1983, 136-137)

İnsanların gıdası, cismani ve ruhani olmak üzere iki kısımdır. Cismani gıda yemek içmek suretiyle beslenmektir. Ruhani gıda ise maneviyat ile tegaddi etmektir. Mesela cismin gıdası olan yiyeceklerden ekmeği tasavvur edelim. Buğday toprağa ekilir, büyümesi için yağmura muhtaçtır. Buğdayın gelişmesi de rahmet-i ilahiyyeye muhtaçtır. Manevi gıda da fuyuzat-ı ilahiyyeye muhtaçtır. Manevi rahmeti ilahiye de, insanların kalbine ifâza olunur. En ziyade manevi rahmeti ilahiye kibar-ı evliyaullahın kalbine ihsan olunur. Diğer mü'minler de onlardan Allah'ın izniyle feyz alırlar. Evliyaullah da yağmur gibidir. Maddi yağmur olmayınca insan hayatının bekası mümkün olmayacağı gibi, manevi yağmur olmayınca da mükevvenâtın bekası mümkün olmaz. (M. Sami Ramazanoğlu: 1983, 139)

Araştırmalar göstermiştir ki İslam'a ihtidalar da maneviyatı gelişmiş dervişlerin etkisi çoktur. Anadolu'nun İslamlaşmasında Ahmed Yesevi gibi tarikat pirlerinin, Ebu'l-Hasan Harakani gibi alperenlerin, Mevlana, Hac-ı Bektaşi Veli gibi evliyaullahın etkisi rol oynamıştır. (Geniş bilgi için bkz, Ö. Lütfü Barkan, Kolonizator Türk Dervişleri, İstanbul)
Yine Mahmud Sami Ramazanoğlu, Seyyid Ahmed Arvasi, Mehmed Zahid Kotku, Ali Haydar Efendi, İhramcızade İsmail Efendi, Hacı Şaban Efendi ve Alvarlı Muhammed Lütfi Efendi gibi toplumumuza rehberlik eden manevi önderlerin yeri de tam doldurulamamıştır.

Ülkemizdeki misyonerlik faaliyetlerinden istediklerini elde edemeyen Hristiyanlar; Ilımlı Müslüman (Emperyalizme tepkisiz,), Dinler arası Diyalog, Medeniyetler ittifakı gibi projeleriyle önce İslam Dininin içini boşaltmaya çalışmaktadırlar. Hadis inkârcıları, Kur'an tarihselcileri, Kur'an İslâmcıları, 19'cular, yalancı resuller sosyal ve görsel medyayı işgal etmişlerdir. Alanı ilahiyat olmayan misyonerlerin yerli taşeronları, Her gün TV ekranlarında boy göstermekte, İslam'ın peygamberi Hz. Muhammed'in itibarını zedelemek için "deve sidiği" hadisini bile tartışmaya açmışlardır. Geçmiş zamanda FETÖ "Hz. İsa'nın etrafında bütünleşelim", sloganıyla bunlara önderlik yapmıştı. Binaen aleyh insanlarımız mezhepleri, tarikatleri ve sünneti, hatta Kur'an âyetlerini sorgular hale getirilmiştir. İletişim araçlarının yaygınlaşması, ülkemizdeki misyonerlik faaliyetlerinin etkisi altında kalan gençlere İslami tebliğ metodlarını uygulayacak din gönüllülerin yetersiz kalması; dindar görünen insanlarımızın çoğunun söylemleriyle eylemlerinin uyuşmazlığı onları tepkisel olarak, deizme ve diğer sapkın inançlara sürüklemektedir.

Günümüz insanı dünyevîleşmiş, dini istediği gibi yaşamak istemektedir. Çünkü bilgiye kolayca ulaşmıştır. Büyük şehirlerimizde insanlarımızın nefsini arındırmak için Yoga'dan başlayarak Uzak doğu inanç ve pratiklerine ilgilerinin giderek artması; toplumumuzdaki manevi kaosun bir belirtisidir. Batıl metodlarla Hakk'a varılmaz. Yanlış adreste aranılan bulunmaz. Kaostan çıkış ise takva ile olur. İnsanlar bedeni rahatsızlıkları hususunda nasıl davranacaklarını bildikleri gibi, manevi buhrandan da nasıl kurtulacaklarını elbette bilmelidir.
"Ey iman edenler! Allah'tan korkarsanız, O size hak ile bâtılı ayırt edecek bir güç verir; günahlarınızı örter ve sizi bağışlar. Çünkü Allah pek büyük lütuf sahibidir." (Enfal, 8/29)

Sonuç olarak hem din hem de maneviyat, tabiatleri itibariyle çok boyutlu kavramlardır. Tasavvuf İslam Dininin takva yönüdür. Maneviyat Kur'an-ı Kerim'in ve Rasulullah'ın sünnetinin temel sınırları içinde gelişmelidir. Aksi takdirde sapkın görüşler ortaya çıkabilir. Şu nu da vurgulamak gerekir ki FETÖ benzeri dış mihraklar tarafından yönlendirilen İslamî cemaat görünümündeki teşkilatlar maneviyatı kullanarak dindar insanlarımızı madden ve manen sömürmektedirler. Bunlar için hedeflerine varmak için her şey mübâhtır. Örneğin İslam şeriatının temel ilkelerinden olan kul hakkına riayeti sınavlarda

soru çalarak ihlal etmişlerdir. Bu nedenle bir kimsenin veya cemaatin dindarlık ve maneviyatını değerlendirirken öncelikle onların İslam şeriatının temel değerleriyle (kul hakkına riâyet, cihad vb.) ilgili görüşlerine ve yaşantısına bakılmalıdır.

Wulff, dinin modern toplumda giderek maddileştirildiğini, başka bir deyişle dinin çoğunlukla soyut bir süreçten belirli bir sistem vasıtasıyla ifade edilen muayyen somut bir varlığa dönüştürüldüğünü ileri sürmektedir. (örneğin, dinî gruplar, teolojik gelenekler, büyük dünya dinleri vb.). Wilfred Cantwell Smith bazen sınıflandırma amacıyla yararlı olmasına rağmen, dinin bu talihsiz somutlaştırmasının, pek çok dinî tecrübenin dinamik kişisel özelliğini gözden kaçırdığı için, ciddi bir din tahrifi ve değersizleştirmesi olduğu sonucuna varmışlardır.

Maneviyatı dindarlığa karşı savunan batılı çağdaş din bilimcileri ve araştırmacılar, bu fenomenlerin doğal olarak birbirlerine örüldüğü gerçeğini göz ardı etmektedirler. Onlar her iki fenomenin incelemelerinden elde edilmiş olan ampirik verilerin ışığını kaybetmeyi göze almakta ve böylece de bu yapılar arasındaki benzerlikler ve farklılıkları araştırmak için gelecek fırsatlara kapılarını kapatabilmektedirler. Dindarlık ve maneviyatı uyumsuz zıtlar olarak göstermenin doğru olmadığı kanaatindeyiz.

Kaynaklar

ALICI, M., 2018: *"Dindar Değil Maneviyatçıyım: Postmodern Din Bilimlerinde Maneviyat-Dindarlık Tartışmaları",* Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi, 16, s. 11-20.
BARKAN, Ö. L., Kolonizatör Türk Dervişleri, İstanbul.
BAŞ, B., 2013: *Hıristiyan Manastırcılığının Doğuşu*, MÜİFD, s:44, s. 183-204.
BELL, C. 1996: *"Modernismand Postmodernism in the Study of Religion*", Religious Studies Review, s.:22, s.80-188.
BENNIGTON, G. 1989: *"Introduction: The Question of Postmodernism", Postmodernism,* s.7-10, London.
BİBBY, R.W. (1995 November), *Beyond headlines, hype and hope: Shedding some light on spirituality,* Paperpresented at the meeting of the Society for the Scientific Study of Religion, St. Louis, MO.
CAPUTO, J. D.- SCANLON, M. J. 1999: "Introduction: Apology fort he Impossible-Religion and Postmodernism", God, the Gift, and Postmodernism, ed. John D. Caputo-Micheal J. Scanlon, s.2, Bloomington.
GRENZ, S. J. 1996: *A Primer on Postmodernism*, s.161- 166, Cambridge
HABERMAS, J. 1993: *"The Entryinto Postmodernity", Postmodernism: A Reader*, ed. Thomas Docherty, s.55- 56, New York- London
RAMAZANOĞLU, M. Sami, 1983, *Musahebe 6*, Erkam Yayınları., İstanbul.
SHELDRAKE, P. (1992), *Spirituality and history: Questions of interpretation and method,* New York.
SPİLKA, B. (1993), *Spirituality: Problems and directions in operationalizing a fuzzy concept, Paper presented at the meeting of the American Psychological Association*, Toronto, Ontario, August).
TATAR, T. 2014 TEMUZ: *"Modernizmin Postuna Kurulan İktidar"*, Türk Yurdu, Sa: 323, s. 56-63, Ankara.
TEKİN, M. 2015: *"Postmodernizmin "Din" Sorunu"*, Milel ve Nihal inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi, Sa.12/2, s. 14- 15.
WIEBE, D. 2000: *"Modernizm",* Guide totheStudy of Religion, ed. WilliBraun- Russell T. McCutcheon, s.354, London-New York.
WİLSON, J. F. 1967: "The Study of Religion: A Family of Academic Disciplines", TheTheStudy of Religion on theCampus of Today, ed. Karl D. Hartzell, s.33-37, Washington
WOLFART, J. C., 2000: *"Postmodernism",* Guide to the Study of Religion, ed. WilliBraun-Russell T. McCutcheon, s.382-383, London-New York.
WULFF D. M. (1997), *Psychology of religion*: Classic and contemporary, New York.
ZİNNBAUER, B.J., PARGAMENT, K.I., SCOTT, A.B. (1999), *The emerging meanings of religiousness andspirituality: Problems and prospects*. Journal of Personality, 67, s.889– 919.

MİLLİ KİMLİĞİN OLUŞUMUNA ETKİ EDEN FAKTÖRLER "DİL" "AZERBAYCAN TÜRKÇESİ ÖRNEĞİ"

FACTORS AFFECTING THE FORMATION OF NATIONAL IDENTITY " LANGUAGE " AZERBAİJAN TURKİSH LANGUAGE SAMP

Alper KASIMOĞLU[♣]

Özet: İnsanlık dünyası için bir yere bağlı olmak en temel olgulardan birisidir. Bu bağlılık en genel ifade ile kimlik olarak ifade edilmektedir. Kimliğin en temel unsurlarından birisi olan aidiyet, bireyin kendisini tanımlayan ve kendisine belirli bir rol biçen topluluğu kendisini ait hissedip hissetmemesi ile açıklanabilir.

Milli kimlik, birey, ulus ve devleti birleştiren ortak bir algılayış ve duruş yaratma potansiyeli taşır. Milli kimlik ulusun ve ulus devletin kesişmesinin bir ürünü olup, temelinde daha çok ulusa ait dil, tarih, ortak bir vatan ve kültürün olduğu bir tanınma, farklılık ve aidiyet zeminidir.

Dil pek çok açıdan milliyet duygusunun biçimlenmesinde önemli bir temeli oluşturan kültürel öğedir. Milli kimliğin oluşumunda etkili olan faktörlerin en önemlilerinden bir tanesi dil öğesidir.

Azerbaycan stratejik bakımdan farklı bir konumda bulunduğu için etnik ve kültürel açıdan diğer Türk Cumhuriyetlerinden farklı özellikler taşımaktadır. Azerbaycan Türkleri, SSCB içerisindeki Türk toplulukları arasında ilk milli düşünce akımlarının ortaya çıktığı ve bu görüşlerini kitlesel destekle rejime karşı savunan topluluklardan birisidir.

Bu çalışmada milli kimlik ve dil ilişkisi bağlamında, 70 yıl boyunca Sovyet rejiminin baskısı altında kaldıktan sonra bağımsızlığını kazanan Azerbaycan'da milli kimlik oluşmasında ve pekiştirilmesi sürecinde dil faktörünün önemini ortaya koymaya çalıştık. Yapılan çalışma sonucunda Azerbaycan milli kimliğinin oluşumunda Azerbaycan Türkçesinin etkisinin önemli bir etken olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Kimlik, Milli Kimlik, Azerbaycan Türkçesi, Azerbaycan Milli Kimliği

Abstract: Being connected to a place for the human world is one of the most fundamental facts. This commitment is expressed as the most common expression. Identity, which is one of the most basic elements of identity, can be explained by the fact that the individual, who defines himself and makes a certain role to himself, feels himself belonging.

National identity has the potential to create a common perception and position that unites individuals, nations and states. National identity is a product of the intersection of the nation and the nation-state, and it is a ground of recognition, difference and belonging, mostly on the basis of national language, history, a common homeland and culture.

♣ Yalova Üniversitesi, Termal Meslek Yüksekokulu, Yalova, Türkiye,E-posta:alperkasimoglu@gmail.com

Language is, in many respects, a cultural element that constitutes an important foundation in shaping the sense of nationality. One of the most important factors influencing the formation of national identity is the language element.

Since Azerbaijan has a different strategic position, it has different characteristics from other Turkish republics. The Azerbaijani Turks are one of the communities that emerged the first national thought currents among the Turkish communities in the USSR and defended their views against the regime with mass support.

In this study, in the context of the relationship between national identity and language, we tried to reveal the importance of language factor in the formation and consolidation of national identity in Azerbaijan which gained its independence after 70 years under the pressure of the Soviet regime. As a result of the study, it was observed that Azerbaijani Tukish language was an important factor in the formation of Azerbaijan national identity.

Keywords: Identity, National Identity, Azerbaıjan Tukish Language, National Identity of Azerbaijan

1. Giriş

Soğuk savaş sonrası dönemde yeni ulus devletlerin ortaya çıkışı, beraberinde getirmiş oldukları yeni kimlikler ve bu kimliklerin diğer kimliklerle etkileşimi gibi konuların güncelliği devam etmektedir. Küreselleşmenin global uyum mantığına her ne kadar zıt düşmüş olsa da, milli ve kültürel kimlikler küreselleşen dünyada varlığını sürdürmeye devam etmektedir.

Kimlik, sosyal bağlamda kişinin sahip olduğu kültüre bağlı olarak bir var oluş ve ifade biçiminin en yalın halidir. Kavram olarak kimlik, arzularımız, hayallerimiz, kendimizi gerçekleştirme gibi hayattaki var oluş amacımızı, bulunduğumuz yeri ifade eder ve bunların toplamından oluşur.

Günümüzde kolektif aidiyeti oluşturan temel unsur milli kimliktir. Milli kimlik kavramı, toplumda paylaşılan kolektif kimliklerin en esaslı ve kapsamlı olanıdır. Milli kimlik muhteviyatı gereği "bir" olma zihniyeti barındırmanın yanında hayatımızın hemen her alanına nüfuz etmiştir. Milli kimlik, dil, din, tarih, gelenek ve görenekler, kurumlar gibi pek çok alanda olduğu gibi, gurur verici olaylardan, değer ve kültür sahasına kadar varlığını hissettiren bir kavramdır.

Milli kimlik oluşturma stratejilerinin başında "dil" öğesi gelmektedir. Dil milli yapıyı oluşturan, daha dayanıklı hale getiren ve arka çıkan en büyük etkendir. Bir milleti yok etme yolunun dilini yok etmekten geçtiğine dair güçlü inanışla birlikte, milletlerin diline karşı hassasiyeti artmış, dil üzerinden olan politikaların etkisine güç katmış ve dolayısıyla milli kimlik inşasında dili önemli bir unsur haline getirmiştir.

2. Kimlik Kavramı

Özellikle son yüzyılın ve günümüzün en çok tartışılan kavramlarından kimlik, insan ve/veya toplumlar kapsamında özel bir önem kazanır (Vatandaş, 2004, s.10). Başka bir ifadeyle kimlik insana dair bir kavramdır (Aydın, 1999, s.12). İnsana dair bir kavram olarak kimlik, kişiyi tanımlayan maddi ve manevi unsurlardır (Ercilasun, 2009, s.18). Dolayısıyla bir tanımlama biçimi söz konusudur (Göndoğan, 2009, s.399). Toplumsal ölçekte bir tanımlama düşünüldüğünde ise eski hüviyet anlamında kimlik (Karpat, 2009, s.57), kişilerin, grupların, toplumların "sen kimsin" sorusuna bulunduğu topluma bir aidiyet duygusuyla ortak bir ben

bilinci geliştirmesidir (Güvenç, 2010, s.3; Poyraz, 2009, s.763). Öyleyse kimliğin diğer bileşeninin aidiyet olduğunu söylemek mümkündür (Vatandaş, 2004, s.18).

Kimlik duygusu bedensel yapımızla ilgili olduğu gibi imajlarımız, anlamlarımız, değer yargılarımız, inançlarımız, yaşadıklarımız ve cinsiyet, etnik, yaş, statü vb. toplumsal konumumuzla ve başkalarının bizi nasıl algıladığına, nasıl tanımladığına ilişkin inançlarımızla şekillenen bir olgudur. Kimlik, üyelerine amaçlar, sınırlar, kurallar ve sosyal konteks vermek suretiyle somutluk ve görünürlük kazandırır. Bu yolla insanlara, birbirlerini anlamayı sağlayan kodları sunar (Altuntaş, 2004:68).

Kimlik kavramına sadece bireysel bir olguymuş gibi yaklaşmak, bireyin içinde yaşadığı sosyal çevreyi ya da sosyal gerçekliğin kendisini inkâr etmek anlamına gelir. Kimlik insanların bireysel/ruhsal geçmişleri ve toplumsal yapının ortaklaşa etkileşimleri ile kurulur. Bireyin içinde bulunduğu/yaşadığı sosyal çevre onun kimliğini belirlemede önemli rol oynar. Bir nitelik belirtisi olan kimlik sosyal/kültürel yapı içinde şekillenir (Ergun, 2000:80).

3. Milli Kimlik Olgusu

Milli kimlik belli bir millete kendini ait etme bilinci, bu milletin karakteristik özellikleri, milletin ortak geçmişi, "ana yurt", içinde yaşadığı devletin birliğine, milletin maddi ve manevi değerlerine, milli çıkarlarına vs. ilişkin görüşler sistemidir.

Milli kültür bir millete rengini kimliğini veren o milletin tutumlarını, davranışlarını kısaca maddi ve manevi unsurlarının bütünüdür (Aydın, 1999, s.8). Öyle ki milli kimliğin temel unsurunu milli kültür oluşturur. Nitekim çoğu milli kimlik tanımlarından, onun kültürel bir kimlik olduğuna ulaşılmaktadır. Milli kimliğin tanımlarında bahsedilen örf, adet, ortak tarihsel geçmiş, ortak dil ve ortak kader gibi tanımlar kültürü referans göstermektedir (Vatandaş, 2004, s.31).

Belli bir coğrafyada ötekilerden farklarını ortaya koyan etnik/kültürel grupların milli kimliğinin öznesini millet, fikir ve düşüncelerini milliyetçilik, toplumsal örgütlenmesini ise milli-devlet kurgusu oluşturmaktadır. Milli kimlik ötekilerine karşı oluşan farklılıkta, kendi içinde ise toplum üyelerinin kültürü, dili, etnik kökeni ve coğrafi sınırlarındaki homojenlikte anlam kazanmaktadır. Özetle türdeşlik milli kimliğin temel unsurlardan biridir (Vatandaş, 2004, s.11).

Milli kimlik yaygın kimlik tipinden ayrılmaktadır. Milli karakterin ürettiği bir kimlik unsuru yaygın kimlik olabilir, ancak tersi her zaman doğru olmayabilir. Bir kimlik unsuru ne kadar yaygın olursa olsun, milli karakter veya kültür tarafından kendine has bir şekilde millileştirilmedikçe milli kimlik unsuru olarak kabul edilmez (Birkök, 1994: 82).

Anthony D. Smith, milli kimliğin temel özelliklerini şöyle sıralamaktadır (Smith, 1994: 31)

1. Tarihi bir toprak/ülke ya da yurt

2. Ortak mitler ve tarihi bellek

3. Ortak bir kitlesel kamu kültürü

4. Topluluğun bütün fertleri için geçerli ortak yasal hak ve görevler

5. Topluluk fertlerinin ülke üzerinde serbest hareket imkânına sahip oldukları ortak bir ekonomi.

4. Dil Olgusu

Dil, duygu ve düşüncelerin ses, işaret, resim, yazı, görüntü.... aracılığıyla başkalarına iletilmesini veya saklanmasını sağlayan ve kendi içinde kuralları ve sürekliliği olan sistemdir. Dilin insanlar arasında iletişimi sağlayan araçsal işlevinin yanı sıra bizzat iletişime konu olan mesajın kendisinin oluşmasında amaçsal bir işlev gördüğü de vurgulanmalıdır (Demir, Acar, 1997:61),

İnsanların faaliyetleri sırasında birbirleriyle anlaşma ve haberleşmelerini sağlayan ve maddi yapıya sahip, işaretler sistemi olan dil, tabiî ya da sunî olabilir. Tabiî dil, düşünceyi ifade formu olarak ve insanlar arasında anlaşma ve haberleşme aracı olarak hizmet gören günlük hayattaki dil olduğu halde; sunî dil insanların bazı özel ihtiyaçlarla icat ettiği bir dildir. Dil, sosyal bir fenomen olduğu için, sosyal üretimin gelişme sürecinde ortaya çıkar ve sürecin ayrılmaz bir yanı olur. Böylece insan faaliyetini koordine eden bir araç olur (Rosenthal, 1997:111).

Ferdin şahsiyetini ve içinde bulunduğu cemiyetin kültürünü aksettiren dil, aynı zamanda şahsiyet ve kültürün şekillenmesinde de rol oynar. Bir halkın dili kültür tarafından tayin edilir veya dil kültürü aksettirir; diğer yandan, dil, nasıl meydana gelirse gelsin, kültürü tayin eder veya ona şekil verir (Krech, 1971:29,31).

Dil, kültürün ifade ve gelişim şekli, ana unsurudur. Dilde maddi ve manevi kültürün (yazı ve konuşmanın değişik ifadelerinde) nerdeyse bütün olguların oluşması ve kaydedilmesi nedeniyle, dilin milli kültürün ana taşıyıcısı ve en genel ifadecisi olduğunu iddia etmek mümkündür.

5. Milli Kimlik ve Dil İlişkisi

Dil, bir milletin üyelerini birbirine bağlayan en kuvvetli bağlardan biridir. Millete ait tarih, karakter, alışkanlıklar ve düşünceler, dil aracılığı ile sonraki nesle aktarılır. Her milletin ayrı bir dili ve bu dilin farklı özellikleri vardır. Birçok yazara göre dil, milletler için korunması ve sahip çıkılması gereken en önemli milli değerlerdir (Genç, 1998:8–9).

Weber’e göre, millet sürecinin oluşumunda dil ve dolayısıyla ona dayanan edebiyat, kültür sürecine katılmaya başlayan kitlelerin ilk ve bugün için ulaşabildiği tek kültürel değerdir. Ortak kültürel değerler birleştirici bir milli bağ işlevi görürler (Weber, 1998:265).

“Milli kültürün ilk örneğini dilin kelimelerinde, medeniyetin ilk örneğini de yeni sözler biçiminde icat edilen terimlerinde görüyoruz” (Gökalp, 2001: 39) demekle Ziya Gökalp da Weber gibi milliyet duygusunun biçimlenmesinde dilin önemini vurgulamaktadır. Weber’e göre “Dil, her yerde milliyet duygusunun biçimlenmesinde en önemli müspet temeli oluşturan

kültürel unsurlardan en başta gelenidir. Dilin önemi, devlet, toplum ve kültürün demokratikleşmesiyle birlikte kaçınılmaz biçimde artmaktadır" (Weber, 1998:265).

Millet olma yolunda milli kültürün başat, hatta kurucu öğesi dildir. Lehçe farklılıkları bir yana, ortak bir dilin kullanımı bir milletin doğal sınırlarını çizer. Kültürün diğer unsurları olan örf-adetler, dinsel inanışlardaki birlik, dile eklemlenir ve topluluğun organik anlamda birleşmesinde kendilerine düşen rollerini oynarlar. Milli kültürde dilin önceliğini savunan ve işleyen düşünür Herder olmuştur. Ona göre dil, zihinsel bir ürün değil, tam tersine zihnin yaratıcısı olan bir unsurdur. Dil, sadece araçsal bir ortaklık değil, geniş bir tarihsel zamana yayılmış ortak duyuş ve düşünüş birliğini de ifade etmektedir. Bu nedenle sadece biçimsel olarak değil, özlü olarak da bir milleti tanımlayıcı güçtür. "Her milli dilin arkasında bir milli ruh vardır" (Özkırımlı, 1999: 35) düşüncesinde de dilin milli kimlikteki önemi açıklanmaktadır.

6. Azerbaycan'da Milli Kimlik Oluşum Süreci ve Azerbaycan Türkçesinin Etkisi

Azerbaycan'da ulus bilincinin şekillenmesi uzun soluklu bir süreç olmuştur. 18. yüzyıldan itibaren 20. Yüzyılın başlarına dek devam eden, Azerbaycan toplumunda millet olma olgusunun doruk noktalara eriştiği bu süreçte 28 Mayıs 1918 de bağımsız Azerbaycan Demokratik Cumhuriyeti'nin ilanı ile birlikte milli eğitim sistemi kurulmaya başlandı; milli kültürün gelişimi için girişimler yapıldı, yani milli idealin gerçekleşmesi için tarihi adımlar atıldı.

Milli kimliğin oluşumunda Azerbaycan Demokratik Cumhuriyeti vazgeçilmez bir deneyimdir. 1925 yılında Resülzade bu deneyimin önemini şöyle ifade eder: "Rusya idaresindeki Müslümanlara 'Türk' dedirtmek bugün kazanılmış bir davadır. Yalnız 'Türk kelimesi değil, 'Azerbaycan' adı da kazınılmıştır." Fakat 1920 yılında Rusya tarafından işgal edilen Azerbaycan'da bağımsızlığın hem kısa süreli olması hem de ilk milli bağımsızlık döneminde uygulanan bazı yanlış politikalar bu tarihi fırsattan tam anlamıyla yararlanmasına olanak tanımadı (Resulzade, 1990:3).

Azerbaycan'da Sovyetleştirme ve sonrasında gelen Ruslaştırma sürecinde, iktidarın en önemli mücadele alanı olan dil, merkeze yerleştirilmiş ve dilin kapsam alanı içerisinde yer alan eğitim politikaları, merkezi yönetim tarafından tabana doğru türlü araçlar kullanılarak yayılmaya çalışılmıştır.

1920-80'li yıllarda Sovyet dönemindeki Azerbaycan'da milli kimliği yok etme adına milli bilinci etkileyen bütün unsurlar önlenmeye çalışıldı. Benzeri ender ülkelerde görülen kültür soykırımı gerçekleştirildi: Etnik kimliğin adı 'Türk'ten 'Azerbaycanlı'ya değiştirildi; Alfabe önce Latin'e daha sonra da Kiril'e değiştirildi; soyadların sonuna Rus 'ov' ve 'yev' ekleri eklendi. Halkın etnik mensubiyetini gösteren bütün belirtilere yasak kondu (Resulzade, 1990:8). Nevruz Bayramı gibi milli bayramlar yasaklandı.

Bu işgal sürecinde, Sovyetlerin hesap edemediği bir nokta vardı. Ruslaştırma ve milli kültürün ortadan kaldırılmasını amaçlayan Moskova politikası milli aydınların direnişiyle karşılaşıyordu. Bu aydınlar, edebiyatta ve sosyal bilimlerde (özellikle tarih bilimindeki etnik kökene ilişkin tartışmalarda) milli varlığı savunmaya, yeni nesle milli bilinç vermeye çalışıyordu ve bu çalışmalarda da dönem dönem başarılı oluyorlardı.

Bağımsızlık sonrasında Ebülfez Elçibey’in Haziran 1992’de Azerbaycan Cumhurbaşkanı seçilmesi aynı zamanda milli özgürlük mücadelesinin bir sonucuydu. Elçibey Hükümeti uyguladığı politikalar ile milli kimliğin tekrar tesis edilmesi yönünde bazı adımlar attı. Mevcut anayasaya uygun olarak, Azerbaycan dilinin devlet organlarında kullanılmasının sağlanması kararlaştırıldı. 22 Aralık 1992’de ise Milli Meclis Devlet Dili Hakkında Yasa kabul ederek, onun "Türk Dili" olmasıyla ilgili tarihsel adaletin yerini bulmasını sağladı. Aynı zamanda, eğitim sisteminin millileştirilmesine başlandı, yeniden kabul edilen Latin alfabesiyle (Aralık 1991) kısa sürede yeni ders kitapları basıldı, milli okulların statüsü ve popülaritesi arttı.

Elçibey’in 1993 yılında askeri darbe ile iktidardan indirilmesi sonrasında göreve gelen Haydar Aliyev döneminde Rusya’yı rahatsız etmemek uğruna, milli kimlik oluşturmak için yapılan bazı yenilikler geri çekildi ve Elçibey hükümetinin uyguladığı milli kimlik politikasına önem verilmemeye başlandı.

Dil, bir milletin sahip olduğu en önemli hazinelerden bir tanesidir. Milletlerin varlığında ve devamlılığında en önemli unsurlardan biri dildir. Dil, önemli iletişim aracı olmakla kalmayıp, o kültürün temelidir ve halkın mantalitesini yansıtan bir sosyal olgu niteliğindedir. Bu nedenle çağdaş dünyamızda dil, milli kültürler arasındaki etkileşimin önemli bir unsurudur.

Dil, her şeyden önce bir iletişim aracıdır. Ancak bu temel işlevinin yanında dil, onu kullananları “Dil Topluluğuna” bağlayan bir kolektif kimlik unsurudur. Gerçekten de hiçbir dil, bir dil topluluğundan ayrı düşünülemeyeceği gibi; bir dil topluluğu da dilden bağımsız düşünülemez. Bu anlamda diller, milli kimliklerin oluşumunda ve kuşaktan kuşağa devredilmesinde önemli bir işlev görmektedirler” (Sadoğlu, 2010:1).

Azerbaycan Türkçesi, Türk dillerinin Oğuz grubu içerisindedir ve Türk halklarından biri olan Azerbaycan Türklerinin ana dilidir. Azerbaycan tarihi incelediğimizde ve işgalleri göz önüne aldığımızda Azerbaycan Türklerinin dillerinin özünü, her şeye rağmen korumayı başardıklarını görüyoruz.

Sovyetler döneminde, Sovyet dil politikası oldukça merkeziyetçi bir görüntü çizmiş ve Moskova’daki merkezi otorite tarafından biçimlendirilmiştir. Bu aşamada yerel dil büyük oranda Rusçanın baskısı ve etkisi altında kalmıştır. Dil yasaları ve bu yasaların uygulanmasından sorumlu olan insanlar, bu dil politikası çerçevesinde yetiştirilmiştir. Ruslar, dil ’in ve milli kültürün, genç nesillerin yetişmesinde yaptığı müspet tesiri gevşetmek ve ortadan kaldırmak için çok sert uygulamalarda bulunmuşlardır.

7. Sonuç

Türk kökenli cumhuriyetler içinde Azerbaycan Orta Asya ülkelerinden birçok bakımdan farklı bir konumda olmuştur. Öncelikle bir Kafkas ülkesi olarak bölgenin siyasi tarihi, kültürü ve coğrafyasıyla kendine özgü etnik yapısı Azerbaycan’a farklı özellikler atfetmiştir.

1991 yılı 18 Ekim’de Azerbaycan’ın bağımsızlık ilanından sonra Azerbaycan’da milletleşme sürecinin de gelişim hızı ve şekli değişmiştir. Şöyle ki, Glasnost döneminde başlayan bu süreç artık devlet milliyetçiliği olarak tescil edilmiş bulunmaktaydı. Bu süreçte

de artık devlet politikasıyla milletin tarihi, örf-âdeti, dili, kültürü ve dini, kısacası kimliğine ilişkin bütün değerler sistemi yeniden canlandırılmaya çalışılmıştır.

Azerbaycan toprakları uzun yıllar Rusya'nın egemenliginde kalmıstır. Fakat Azeriler öz benliklerini kaybetmemisler, kültürlerini nesilden nesile aktararak sonunda bağımsızlık mücadelesinden galip çıkmıslardır.

Azerbaycan'da olduğu gibi milli kimlik oluşum sürecinde en önemli etmenlerden biriside "dil" dir. Bir milletin dili, kullanıldıkça yasayacağı için Azerbaycan Türkçeside kullanılmaya devam etmekte ve milli kimliğin sağlıklı bir şekilde devamlılığını sağlamaktadır.

Azerbaycan'da 1991'den bu yana Latin alfabesi kullanılsa da, eski Kiril alfabesi de hala belli ölçüde kullanılmaktadır. Azerbaycan idarecilerinin bir an önce eski Kiril alfabesi kullanılmasının önüne geçilmesi ve öz Türkçe olan Azerbaycan Türkçesinin toplumun tüm kesimleri tarafından yaygın bir şekilde kullanılmasını tesis etmeleri Azerbaycan milli kimliğinin muhafazası açısından önem arz etmektedir.

Bugün gelinen noktada bütün eksikliklere rağmen, milli bilinci güçlendirmek amacıyla asırlar boyunca var olan ve yıllardır unutturulmuş Azerbaycan kültürü canlandırılmaya çalışıldığı görülmektedir. Aynı zamanda Azerbaycan dili ve eğitimi geliştirme çabaları görülmektedir.

Kaynaklar

[1] Aydın, S., Kimlik sorunu, ulusallık ve "Türk kimliği", (2. Baskı). Öteki Yayınları, s. 8,12, Ankara,1999.

[2] Birkök, M. C., Bilgi Sosyolojisi Işığında Kimlik Sorunu, (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s.84, İstanbul, 1994.

[3] Altuntas, N., "Kısmi Kimliklerin Evrensel Konumlanması", Türkiye Günlüğü, Sayı 79, s.68, Kış 2004.

[4] Demir, Ö., Acar, M., Sosyal Bilimler Sözlüğü, Vadi Yayınları, s.61, Ankara, 1997.

[5] Ercilasun, A.B., Kimlik ve Dil, Çağatay Özdemir (Ed.) Türk kimliği içinde, Ötüken Neşriyat, s.-18-24, İstanbul, 2009.

[6] Ergun, D., Kimlikler Kıskacında Ulusal Kişilik, İmge Kitabevi, s. 80, Ankara, 2000.

[7] Genç, R., Cumhuriyetin 75. Yılı Dil Bayramı. T.B.M.M. Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu, s.8-9, İstanbul, 1998.

[8] Gökalp, Z., Türkçülüğün Esasları, Haz: Mete, Cengiz, Varlık Yayınları, s.39, İstanbul, 2001.

[9] Gündoğan, A.O., Kimlik sorunu ve düşünce dünyası. Çağatay Özdemir (Ed.) Türk kimliği içinde, Ötüken Neşriyat, s.399-411. İstanbul, 2009.

[10] Güvenç, B., Türk kimliği-kültür tarihinin kaynakları, (2.Baskı), Boyut Yayınları, s. 3, İstanbul, 2010.

[11] Karpat, K., Osmanlı’dan günümüze kimlik ve ideoloji. (G. Ayas, Çev.). (2. Baskı). Timaş Yayınları, s.57, İstanbul, 2009.

[12] Krech, D., Cemiyet İçinde Fert, Çev: Turhan, Mümtaz, s. 29,31, İstanbul, 1971.

[13] Özkırımlı, U., Milliyetçilik Kuramları, Doğu Batı Yayınları, s 35, İstanbul, 1999.

[14] Poyraz, H., Farklı kimlik ve Türk kimliği hakkında düşünceler. Çağatay Özdemir (Ed.) Türk kimliği içinde, Ötüken Neşriyat, s.763-778, İstanbul, 2009

[15] Resulzade, M., E., Azerbaycan Cumhuriyeti (Keyfiyet-i Teşekkülü ve Şimdiki Vaziyeti), haz: Akpınar, Yavuz; Yıldırım, İ.Murat, Çağın, Sabahattin, Azerbaycan Türkleri Kültür ve Dayanışma Derneği yay., s.3,8, İstanbul, 1990.

[16] Rosenthal, M., Felsefe Sözlüğü, Çev: Çalışlar, Aziz, Sosyal Yayınları, s. 111, İstanbul, 1997.

[17] Sadoğlu, H., Türkiye’de Ulusçuluk ve Dil Politikaları (İkinci Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 1, İstanbul, 2010.

[18] Smith, A., Milli Kimlik, (Çev: Bahadır Sina Şener), İletişim Yayınları, s.31, İstanbul, 1994.

[19] Vatandaş, C., Ulusal kimlik Türk ulusçuluğunun doğuşu. (1.Baskı). Açılım Yayınları, s. 10-18,31, İstanbul, 2004.

[20] Weber, M., Sosyoloji Yazıları, Çev: Parla, Taha, İletişim yayınları, s. 265, İstanbul, 1998.

BİRİNCİ DÖNEM TBMM'DE ENVER PAŞA ALGISI

THE PERCEPTION OF ENVER PASHA IN THE FIRST PERIOD TBMM

Uğur ÜÇÜNCÜ[♣]

Özet:16 Mart 1920 tarihinde İstanbul resmen işgal edilmiş, 18 Mart'ta Osmanlı Mebusan Meclisi basılmıştı. İstanbul'un işgali ve Meclisin basılması Osmanlı Devleti'ni fiilen sona erdirmiştir. Bunun üzerine 23 Nisan 1920'de Ankara'da Birinci Dönem TBMM açılmıştır. Mustafa Kemal Paşa Meclis Başkanı olmuş, Mayıs ayının başında TBMM Hükumeti kurulmuştu. Birinci Dönem TBMM, Milli Mücadeleyi yürütmüş, başarıya ulaştırmış, gazi bir Meclistir. TBMM'de düşünce farklılıkları bulunmaktaydı. Fakat bütün mebusların ana amacı Türk Milli Mücadelesini başarıya ulaştırmaktı.

Türkiye adında yeni bir devlet kuran Birinci Dönem TBMM, Türk tarihi için oldukça önemlidir. TBMM'de, Osmanlı Devleti ve yöneticileri hakkındaki bakış açısı ise net değildir. Birinci Dönem TBMM'de Osmanlı Devleti'nin son sürecindeki en etkili kişisi Enver Paşa'ya bakış da öyledir. Mondros Mütarekesi sonrasında Osmanlı Hükumetleri, İtilaf Devletlerinin de etkisiyle Enver Paşa'ya karşı olumsuz propagandaya başlamışlardır. Birinci Dönem TBMM'de ise Enver Paşa algısı farklıdır. Mustafa Kemal Paşa liderliğindeki Birinci Grup Enver Paşa'ya karşı olumsuz bakış açısına sahiplerdi. Bunun aksine Mecliste İkinci Grup mensubu çok sayıda mebus ise Enver Paşa'ya karşı olumlu düşüncedeydiler. Türk Milli Mücadelesi başarıya ulaştıkça Mustafa Kemal Paşa ve arkadaşlarının olumsuz Enver Paşa algısı güçlenmiştir. Enver Paşa, Ağustos 1922'de şehit olmasına rağmen Birinci Dönem TBMM'de etkisini sürdürmüştür.

Bu çalışmada devrin ana kaynakları kullanılarak Birinci Dönem TBMM'de Enver Paşa algısı ortaya konacaktır.

♣ Doç.Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü/Trabzon, elmek:uucuncu@ktu.edu.tr

Anahtar Kelimeler: TBMM, Mustafa Kemal Paşa, Enver Paşa, Algı, Osmanlı Devleti.

Abstract: Istanbul was officially occupied on March 16, 1920 and the Ottoman Parliamentary Assembly was raided on 18 March. The occupation of Istanbul and the raiding of the Parliament virtually ended the Ottoman Empire. The First Period TBMM (the Grand National Assembly of Turkey) was opened in Ankara on the 23th April 1920. Mustafa Kemal Pasha became the President of the Assembly and the Government of the Parliament was established at the beginning of May. The First Period TBMM was a veteran, carried out and succeeded the National Struggle. There were differences of opinion in the Grand National Assembly. But the main aim of all deputies was to achieve the Turkish National Struggle.

The First Period Parliament establishing a new state called Turkey is very important for Turkish history. In the Turkish Grand National Assembly was not clear the point of view regarding the Ottoman State. It was also the view of Enver Pasha, the most influential person in the last period of the Ottoman Empire in the First Parliament. The Ottoman governments started to negative propaganda against Enver Pasha under the influence of Entente States after the Armistice of Mudros. In the First Parliament, the perception of Enver Pasha was different. The first group under Mustafa Kemal Pasha's leadership had a negative view of Enver Pasha. On the contrary, members of the Second Group in the Parliament were positive opinions against Enver Pasha. As the Turkish National Struggle succeeded, the negative Enver Pasha perception of Mustafa Kemal Pasha and his friends became stronger. Although Enver Pasha was martyred in August 1922, he continued to be influential in the First Parliament.

In this study will reveal the Enver Pasha perception in the First Parliament using the main resources of that period.

Key Words: the Grand National Assembly of Turkey, Mustafa Kemal Pasha, Enver Pasha, Perception, the Ottoman State

Giriş

İşgal güçlerinin adaletine inanmayan İttihat ve Terakki Cemiyeti yöneticileri yurdu terk etmek zorunda kalmışlardı. Bu doğrultuda, Enver Paşa, arkadaşlarıyla birlikte 1/2 Kasım 1918 gecesi, İhsan Namık Poroy'un yalısının önünden, bir Alman denizaltısına binerek

İstanbul'dan ayrılmışlardı.[303] İttihatçı liderlerin yurt dışına çıkmaları ancak iki gün sonra anlaşılmıştı. Bu hadise Bâbıâli çevresinde büyük yankı uyandırmış, basın, İttihat ve Terakki muhalifleri, İzzet Paşa kabinesi üzerine yoğun bir baskı oluşturmaya başlamışlardır. Baskılara dayanamayan İzzet Paşa Hükümeti istifa etmiş, yerine Tevfik Paşa Hükümeti kurulmuştur. Yeni Hükümet ilk iş olarak yurt dışına çıkan İttihatçıların ülkede kalan mallarının müsaderesine başlamıştır. Tehcir ve Taktil olaylarını incelemek için heyetler kurulmuştu. İttihatçılara uygulanan bu düşmanca tutum 4 Mart 1919 tarihinde Damat Ferit Paşa Hükümeti kurulduktan sonra had safhaya ulaşmıştı.[304] Bu meyanda başta Enver Paşa olmak üzere İttihatçılara karşı olumsuz algı oluşturulmaya çalışılmıştı.

Öte yandan Mondros Mütarekesinden sonra Osmanlı Mebusan Meclisi Padişah Vahdettin tarafından 21 Aralık 1918'de feshedilmiştir.[305] İtilaf Devletlerinin haksız işgalleri ve Meclis kontrolünden mahrum İstanbul Hükümetlerinin yetersizliği karşısında millet, Milli Mücadeleyi başlatmıştır. Mustafa Kemal Paşa'nın liderliğini üstlendiği Milli Mücadele hızla ivme kazanmıştır. Amasya görüşmelerinde İstanbul Hükümeti temsilcisi Salih Paşa'ya Meclisin yeniden açılması kabul ettirilmiştir.[306] Tüm memlekette yapılan seçimler neticesinde Son Osmanlı Mebusan Meclisi, 12 Ocak 1920'de İstanbul'da toplanmıştır. Milli Mücadele'nin siyasi programı olacak Misak-ı Milli, 28 Ocak 1920 tarihinde gizli bir toplantıda "*Ahd-ı Milli Beyannamesi*" adıyla kabul edilmiştir.[307] 16 Mart 1920'de ise İstanbul resmen işgal edilmiş, 18 Mart'ta Osmanlı Mebusan Meclisi basılmıştır.[308]

Bu olay üzerine Mustafa Kemal Paşa, olağanüstü yetkiler taşıyan bir meclisin açılması için girişimlerini başlatmıştır.[309] Seçimler neticesinde 23 Nisan 1920'de TBMM Ankara'da açılmıştır.[310] Mustafa Kemal Paşa Meclis Başkanlığına seçilmiş, Mayıs ayının başında Hükümet kurulmuştu. TBMM'nin amacı hilafet, saltanat, vatan ve milletin kurtuluşu olarak gösterilmişti.[311] Birinci Dönem TBMM mebusları halkın tamamını temsil etmesi açısından

---

[303] Sina Akşin, *Jöntürkler ve İttihat ve Terakki*, İstanbul 1987, s.307; Celal Bayar, *Ben de Yazdım*, C.1, Baha Matbaası, İstanbul 1965, s. 125.

[304] Hasan Babacan, *Mehmet Talat Paşa*, TTK Yay., Ankara 2005, s. 195, 197.

[305] Uğur Üçüncü, "Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin İlk Şehit Milletvekilleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, III/12, Yaz 2010, s. 432.

[306] Mustafa Kemal Atatürk, *Nutuk*, Atatürk Araştırma Merkezi Yay., Ankara 1997, s. 167.

[307] Uğur Üçüncü, "Son Osmanlı Mebusan Meclisinde Sivas Mebusları", *Osmanlılar Döneminde Sivas Sempozyumu Bildirileri 21-25 Mayıs 2007*, ed. Şeref Boyraz, C.1, Sivas 2007, s. 641.

[308] *Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi* (İçtima-ı Fevkalâde), C. 1, TBMM Basımevi, Ankara 1992, s. 496.

[309] Cemil Özgül, *Heyet-i Temsiliye'nin Ankara'daki Çalışmaları*, Atatürk Araştırma Merkezi Yay., Ankara 1989, s. 156.

[310] "Büyük Millet Meclisi", *Hâkimiyet-i Milliye*, 28 Nisan 1336/ 28 Nisan 1920, No: 25, s. 1.

[311] Samet Ağaoğlu, *Kuvâ-yi Milliye Ruhu*, İstanbul 1973, s. 291.

önceki meclislerden farklı idi.[312] TBMM'de Birinci ve İkinci Gruplar şeklinde fikir ayrılıkları görülse de bütün mebuslar: Milli Mücadele'yi başarıya ulaştırmak, Meclisin haklarını korumak, Hükümeti kontrol etmek, milli iradenin otoritesini daima yüksek ve canlı tutmak gibi ana hedeflerde birleşmişlerdi.[313] Milli Mücadeleyi başarıya ulaştıran Birinci Dönem TBMM, aynı zamanda bir geçiş dönemini temsil etmiştir. İçerisinde farklı sınıflara mensup mebusların düşüncelerinde de çeşitlilik beraberinde gelmiştir. Zira Birinci Dönem TBMM'de yaklaşık 40 kişilik Enver Paşa taraftarı İttihatçının olduğuna inanılmıştır. Hatta bu 40 kişinin uygun bir zamanda Mustafa Kemal Paşa'yı devirip yerine Enver Paşa'yı iktidara getirmek amacında oldukları iddia edilmiştir.[314] Bu noktada Enver Paşa'nın Batum'a kadar gelip Anadolu'ya girme çabası bu iddiaları kuvvetlendirmiştir.[315]

Gerçekten de Enver Paşa Almanya ve Rusya arasında mekik dokuduktan sonra Anadolu'ya girmek amacıyla 1921 yazında Batum'a kadar gelmiştir[316]. Fakat Mustafa Kemal Paşa Başkomutanlığında Sakarya Savaşında zafer elde edilmesi üzerine Enver Paşa, Anadolu'ya geçmekten vazgeçmiş, Türkistan'a gitmiştir.[317] 8 Kasım 1921'de Türkistan Milli Mücadelesinin en önemli güçlerinin başına geçmiştir.[318] Enver Paşa'nın başkanlığındaki Türkistan Milli Mücadelesi her geçen gün büyümüştü.[319] Ruslar ise takviye kuvvetlerle Türkistan'da Kızıl Orduyu güçlendirmişti. Neticede yapılan bir dizi muharebeler neticesinde Bolşevik Ruslar karşısında Türkistan Milli Mücadelesi zayıflamıştı. 4 Ağustos 1922'de ise Belcivan'da Sovyet Birliklerine karşı yakın muharebeye giren Enver Paşa, makineli tüfek ateşi sonucunda şehit düşmüştü.[320]

Peki, Birinci Devre TBMM'de Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinin en etkili idarecilerinden Enver Paşa'ya bakış açısı nasıldı? Söylemler ne minvaldeydi? Enver Paşa'ya karşı olumlu, olumsuz veya en azından tarafsız algı hangi boyuttaydı? Çalışmada bu soruların yanıtları aranacaktır. Kuşkusuz elde edilen bulgular, Osmanlı'dan Türkiye'ye geçiş

[312] Yakup Kadri, "Büyük Millet Meclisi", *Devrin Yazarlarının Kalemiyle Milli Mücadele ve Gazi Mustafa Kemal*, C. 2, Haz. Mehmet Kaplan, İnci Enginün vd., Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1981, s. 630-631; Yusuf Kemal Tengirşek, *Vatan Hizmetinde*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001, s. 171-172.
[313] Ağaoğlu, *a.g.e.*, s. 62.
[314] Kazım Karabekir, *Enver Paşa ve İttihat ve Terakki Erkânı*, YKY, İstanbul 2010, s.163-164.
[315] Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Uğur Üçüncü, *İttihatçıların Trabzon'daki Faaliyetleri*, Altınpost Yay., Ankara 2012, s.156-180.
[316] Masayuki Yamauchi, *Hoşnut Olamamış Adam-Enver Paşa Türkiye'den Türkistan'a*, Bağlam Yay., İstanbul 1995, s.64.
[317] Orhan Koloğlu, "Ölümünün 80. Yılında İttihatçıları Şefi: Enver Paşa" Popüler Tarih, Ağustos 2002, s. 54-55.
[318] Abdulkadir Donuk, "Basmacı Hareketi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.5, İstanbul 1992, s.108.
[319] Donuk, a.g.m., s.108.
[320] Donuk, a.g.m., s.108.

sürecinde Birinci Dönem TBMM'de Enver Paşa'ya dair algının ortaya konması açısında değerli olacaktır.

1.Ayan Meclisinde Enver Paşa Algısı

Padişah'ın atadığı temsilcilerden oluşan Ayan Meclisi, Enver Paşa hakkında olumsuz algı merkezlerindendi. Bu olumsuz algı Enver Paşa'dan bahsedilirken kısmen söyleme de dönüşmüştür. Mecliste az sayıdaki mebus *"Enver Paşa"* tabirini kullanmaya devam etmiştir.[321] Bununla beraber, Damat Ferit ve Ferik Rıza Paşalar yalın ismiyle *"Enver"* tabirini seçmişlerdi.[322] Ferit Paşa ayrıca Enver Paşa'nın, Paşalık unvanını zikretmeyerek itibarını azaltmaya çalışmıştır: *"Enver Bey veyahut Paşa"* tabirini kullanmıştır.[323]

Enver Paşa figürü hakkındaki ifadeler ise hakarete varan sertlikteydi. 14 Kasım 1918 tarihli Ayan Meclisi oturumunda Damat Ferit Paşa, yaptığı konuşmada Memleketin içinde bulunduğu kötü vaziyetin sorumlusunun önceki Hükümet ve özellikle de *"Enver Bey veyahut Paşa"* olduğunu belirtmiştir. Diğer *"kaçanların"* da memleketin kötü vaziyetinde payları olsa da asıl sorumluluğun Enver, Talat ve Cemal *"Bey veya Paşalar"* olduklarını belirtmiştir. Onları *"hain"* olarak telakki etmiştir.[324] Damat Ferit Paşa, ikinci derece sorumluluğu olan suç ortaklarının da bulunduğunu eklemiştir. *"Hain"* olarak ifade ettiği Enver, Talat ve Cemal Paşaların tutuklanmış olsalardı işbirlikçi arkadaşlarının da ele geçirilmiş olacağını belirtmiştir.[325] 14 Kasım 1918 tarihli oturumda Reşit Akif Paşa, yaptığı konuşmada Harb-i Umumide toplanan 3 milyon askerin, düşmanın kurşunlarından ziyade yanlış emirlerin kurbanı olduklarını belirtmiştir. Ona göre Enver ve Cemal Paşalar devlet mülkünü tarumar ve yağma etmişler, cahilce emirler vermişlerdir. Onların yüzünden yüzbinlerce asker açlıktan ölmüştür. Reşit Akif Paşa, Enver ve Cemal Paşaları, *"musibet adamlar"* olarak anmıştır.[326]

Enver Paşa'nın sözde Ermeni mezaliminin sorumlularından olduğu iddia edilmişti. Reşit Akif Paşa, 21 Kasım 1918'de ise yaptığı konuşmada tehcir adıyla Ermenilere karşı genel bir mezalim yapıldığını, bunun sorumlularının İttihat ve Terakkinin Genel Merkezinden Enver, Cemal, Talat Paşalar, Nazım ve Bahattin Beyler olabileceğini belirtmiştir. Özetle bir *"heyet-i menhuse"*nin memleketi tarumar ettiğini söylemiştir.[327]

[321] *Meclis-i Âyan Zabıt Ceridesi*, Devre: 4, C.1, s. 229; *Meclis-i Âyan Zabıt Ceridesi*, Devre: 3, C.5, s. 119.
[322] *Meclis-i Âyan Zabıt Ceridesi*, Devre: 3, C.5, s. 93; *Meclis-i Âyan Zabıt Ceridesi*, Devre: 4, C.1, s. 229.
[323] *Meclis-i Âyan Zabıt Ceridesi*, Devre: 3, C.1, s. 90.
[324] *Meclis-i Âyan Zabıt Ceridesi*, Devre: 3, C.1, s. 90.
[325] *Meclis-i Âyan Zabıt Ceridesi*, Devre: 3, C.5, s. 93.
[326] *Meclis-i Âyan Zabıt Ceridesi*, Devre: 3, C.5, s. 92.
[327] *Meclis-i Âyan Zabıt Ceridesi*, Devre: 3, C.5, s. 119.

Ayan Meclisinde Padişaha cevap yazılmasına dair 18 Şubat 1920'de yapılan görüşmelerde İzzet Fuat Paşa, arıza-i cevabiyede değişiklik yapmak isteyenlerin İttihatçılar olduklarını ifade etmesi üzerine Mahmut Paşa sert bir şekilde: *"Biz, İttihatçı değiliz… Asla kabul eylemem. Siz, Sipahi Ocağında Enver Paşanın eteklerini öper iken, ben burada hakkı müdafaa ediyordum"* demiştir.[328] 20 Mart 1920'de ise Ferik Rıza Paşa, yaptığı konuşmada Mahmut Paşa'nın Mecliste aza iken askeri harekât hakkında düşüncelerini beyan etmişti. Bundan dolayı Enver Paşa tarafından haksız şekilde emekliye sevkedildiğini, harbin başlangıcından sonuna kadar İttihat ve Terakkiye muhalif kaldığını belirtmiştir.[329]

2. Birinci Dönem TBMM'de Enver Paşa Algısı

2.1.Enver Paşa Söylemi

Beklendiği gibi Ayan Meclisinde tamamen olumsuz Enver Paşa algısı görülmüşken kısa süren Son Osmanlı Mebusan Meclisinde Enver Paşa'ya dair bir ibare geçmemiştir.[330] Geçiş Meclisi olarak görülebilecek Birinci Dönem TBMM'de ise Enver Paşa'ya bakış Ayan Meclisi gibi değildir. Umumiyetle Enver Paşa'ya karşı olumsuz algı varken, bunun dozu çok daha makuldür. Öte yandan Enver Paşa'ya karşı olumlu, en azından tarafsız algı da dikkat çekmiştir.

Birinci Dönem TBMM'de Enver Paşa'yı anan mebusların neredeyse tamamı *"Enver Paşa"* tabirini kullanmışlardır.[331] Önceki yıllarda sıklıkla zikredilen *"Hürriyet Kahramanı"*, *"Enver Paşa Hazretleri"* gibi övücü ifadelere ise rastlanmamıştır.

Mustafa Kemal Paşa, bazen *"Enver Paşa"* bazen sadece ismiyle hitabı seçerek *"Enver"* demiştir.[332] Aynı şekilde Dersim Mebusu Hasan Hayri Bey de *"Enver"* şeklinde hitap etmişti.[333] Kuşkusuz Enver tabirini kullanmak o süreçte Enver Paşa'nın halen Birinci TBMM'de bulunan karizmasını sarsmak, onu küçümseyerek itibarını zayıflatmak anlamına gelmekteydi.

---

[328] *Meclis-i Âyan Zabıt Ceridesi*, Devre: 4, C.1, s. 101.
[329] *Meclis-i Âyan Zabıt Ceridesi*, Devre: 4, C.1, s. 229.
[330] Bkz. *Mebusan Meclisi Zabıt Ceridesi*(İçtimâ-i Fevkalâde), Devre: 4, C.1.
[331] *TBMM Zabıt Ceridesi,* Devre: 1, C.1, TBMM Matbaası, Ankara 1959, s. 164; *TBMM Zabıt Ceridesi,* Devre: 1, C.2, TBMM Matbaası, Ankara 1961, s. 121; *TBMM Zabıt Ceridesi,* Devre: 1, C.14, TBMM Matbaası, Ankara 1958, s. 345; *TBMM Zabıt Ceridesi,* Devre: 1, C.20, TBMM Matbaası, Ankara 1959, s. 288-289; *TBMM Zabıt Ceridesi,* Devre: 1, C.23, TBMM Matbaası, Ankara 1960, s. 223; *TBMM Zabıt Ceridesi,* Devre: 1, C.28, TBMM Matbaası, Ankara 1961, s. 92, 94; *TBMM Gizli Celse Zabıt Ceridesi*, C.2, İş Bankası Kültür Yay., Ankara 1985, s. 62; *TBMM Gizli Celse Zabıt Ceridesi*, C.3, İş Bankası Kültür Yay., Ankara 1985, s. 219; *TBMM GCZC*, C.3, s. 839; *TBMM GCZC*, C.3, s. 845; *TBMM Gizli Celse Zabıt Ceridesi*, C.4, İş Bankası Kültür Yay., Ankara 1985, s.365.
[332] *TBMM Zabıt Ceridesi*, Devre:1, C.1, s. 164; *TBMM Zabıt Ceridesi*, Devre:1, C.14, s. 345.
[333] *TBMM Zabıt Ceridesi*, Devre:1, C.14, s. 345.

Mecliste Enver Paşa'nın idari anlamda güçlü olduğu süreç ise *"Enver Paşa Zamanı"* olarak tanımlanmıştır.[334]

2.Olumlu Algı

Birinci Dönem TBMM'de Enver Paşa'ya karşı olumlu algı veya en azından tarafsız bakış görülmüştür. Her şeyden önce Enver Paşa Dönemindeki iyi olduğu düşünülen uygulamaları referans gösteren mebuslar vardır. Kastamonu Mebusu Abdülkadir Bey, halk ile asker arasında meydana gelen suçların adliye mahkemesince görülmesi gerektiğini savunurken Enver Paşa zamanında da öyle yapıldığını referans göstermiştir. Askerin de milletin içinden çıktığından dolayı uygulamanın Enver Paşa zamanındaki gibi olması gerektiğini savunmuştur.[335]

Büyük Taarruz zaferi nedeniyle Buhara Sefirliğinden Moskova'da Türk Büyükelçiliği vasıtasıyla Meclis Başkanlığına bir tebrik telgrafı çekilmişti. Telgraf, Mecliste 28 Eylül 1922'de okunmuştur. Telgrafın okunmasının hemen ardından Erzurum Mebusu Hüseyin Avni Bey: *"Enver Paşa'dan mı bu?"* diye sormuştur. Yine Meclisten: *"İmza kimindir"* sesleri yükselmiştir. Fakat cevap verilmemiş ve diğer telgrafların okunmasına geçilmiştir.[336] Adı geçen telgraf 8 Eylül 1922 tarihli olup Enver Paşa'nın şehadetinden sonra yazılmıştır. Dolayısıyla halen Enver Paşa'nın öldüğü Mecliste bilinmemektedir. Yine böyle bir telgrafın Enver Paşa tarafından çekilmiş olabileceği de Mecliste bazı mebuslar tarafından kabul görmesi önemlidir.

Enver Paşa zamanında askeriye için çıkarılmış bir kanunun devam ettirilmesi savunulmuştur. Müdafaa-i Milliye Vekili Kazım Paşa, kısa süre öncesinde Mecliste kabul edilen Hürriyet-i Şahsiye Kanunu'ndan yararlanarak ordu içerisine casusların ve şüpheli şahısların girebileceğine dikkat çektiğinde Erzurum Mebusu Hüseyin Avni Bey, askeriyede yetki ve sorumlulukların aşırı olamayacağını belirtmiştir. Zamanında Enver Paşa tarafından teklif edilmiş meşhur ve çok geniş yetkileri içeren askeri bir kanunun olduğunu hatırlatmıştır.[337]

Harb-i Umumide kıt kaynaklara rağmen büyük bir ordunun masraflarının karşılanabildiği düşünülmüştür. Kastamonu Mebusu Abdülkadir Kemali Bey, 5 Mayıs 1921'de gizli celsede yaptığı konuşmada Harb-i Umumi sırasında Mebusan Meclisinde Enver

[334] *TBMM Zabıt Ceridesi*, Devre:1, C.2, s. 121.
[335] *TBMM Zabıt Ceridesi*, Devre:1, C.2, s. 121.
[336] *TBMM Zabıt Ceridesi*, Devre:1, C.23, s. 223.
[337] *TBMM Zabıt Ceridesi*, Devre:1, C.28, s. 92, 94.

Paşa'nın üç milyon kişinin silah altında olduğunu söylediğini ifade etmiştir. Kemali Bey, özellikle Almanların yardımıyla bu ordunun giderlerinin karşılanabildiğini ifade etmiştir.[338]

Enver Paşa'nın her dediğini yaptıran bir kişilik olmadığını, isteklerinin içinde bulunduğu Hükümet tarafından dahi onaylanmadığında geri adım atabileceğine dair bir örnek 30 Eylül 1922'de gizli celsede Trabzon Mebusu Hasan Bey tarafından verilen malumattan anlaşılmaktadır. Hasan Bey, yaptığı konuşmada tebdil-i hava ihtiyacı nedeniyle görev yeri değiştirilen bir subaya harcırah verilmesini eleştirerek Enver Paşa'nın sunmuş olduğu bir takriri hatırlatmıştır. Ona göre böyle bir takrir Enver Paşa tarafından da Mebusan Meclisine sevkedilmişti. Fakat özellikle Muvazene-i Maliye Encümeninin karşı çıkması nedeniyle Enver Paşa layihasını geri çekmeye veyahut yırtmaya mecbur kalmıştır. Hasan Bey, özetle kanun hükümlerinde harcırah ile izinin birlikte olamayacağını belirtmiştir.[339]

Enver Paşa'nın Türkistan Milli Mücadelesine iştiraki ve faaliyetleri Hariciye Vekili Rıza Nur tarafından TBMM'ye bildirilmiştir. Burdur Mebusu İsmail Suphi Soysallı, Buhara Sefirinin görev yerine gidemeyerek Trabzon'da beklemesinin sebebini bir sual takririyle Hariciye Vekâletinden sormuştu. Bunun üzerine Hariciye Vekili Rıza Nur, 30 Eylül 1922'de cevap vermiştir. Rıza Nur, öncelikle beş altı gündür Hariciyeye vekalet ettiğini hatırlatmıştır. Galip Bey başkanlığındaki Buhara Sefaret Heyetinin Buhara İhtilali nedeniyle görev yerine gidemediğini belirtmiştir. Enver Paşa'nın başına geçeceği Buhara İhtilali hakkında malumat vermiştir. Enver Paşa'nın Ruslara karşı Milli Mücadelesini yapan Basmacıların liderliğini üstlendiğini, başlangıçta az kuvvete sahip Ruslara karşı Buhara ve Hive'de önemli başarılar elde ettiğini, fakat Rusların takviye kuvvetleri neticesinde Enver Paşa komutasındaki Basmacıları yenilgiye uğrattıklarını belirtmiştir. Enver Paşa komutasındaki Basmacı Türklerinin ise Fergana Dağlarına çekildiklerini ifade etmiştir. Enver Paşa'ya başlangıçta yardım edeceklerini söyleyen Afganlıların sözlerinde durmamalarının da yenilginin amillerinden olduğunu söylemiştir. Rıza Nur bu süreç nedeniyle Galip Bey ve Heyetinin Buhara'ya gönderilmediğini söylemiştir. [340] Rıza Nur'un ifadeleriyle Enver Paşa komutasındaki Basmacı Hareketi şöyle idi:

"... O vakit Buhara'da Basmacılar ihtilali denilen şiddetli bir ihtilâl hâsıl oldu. Buhara hanlığında kısm-ı şarkide Fergana da denilen bir yer mevcuttur ve arazisi dağlıktır. Şarki ve garbi Fergana diye iki kısma ayrılır. Bunların garp cihetinin bütün ahalisi Türktür.

[338] *TBMM GCZC*, C.2, s. 62.
[339] *TBMM GCZC*, C.3, s. 845.
[340] *TBMM GCZC*, C.3, s. 839.

www.teskongre.org

Bunlar Ruslar aleyhine kıyam etmişlerdir. Seneler vardır bunlar milli istiklâl isterler ve Ruslarla müsademede bulunuyorlardı. Bunlar. -Basmacı, zaten basamak masdarından burada biz baskıncı diyoruz orada baskı yani eski türkçeyi kullanıyorlar. Bu adamlar 20 ilâ 30 bin raddelerine kadar bir aralık çoğalmışlardı. Etrafa hücum ediyorlardı ve yakın zamanlara kadar Rusları izaç ediyorlardı. Nihayet son zamanlarda Enver Paşa oraya gider ve bunların başına geçer, teşkilât yapar ve bunlardan dört beş bin kadarını asker haline kor ve orada burada baskın yapar. İlk zamanlarda. Enver Paşa orada miktarı kâfi Rus kuvveti bulunmadığı için ileriler. Bu muntazam kuvvetlerini bir taraftan, çetelerini de bir taraftan dağıtır ve hatta Buhara'nın merkezine kadar girerler. Şehrin bir çok yerlerini bizzat zabteder. Hatta pişdarları Hivenin merkezine kadar ilerlerler. Fakat Ruslar çarçabuk bunların karşısına muhtelif cihattan altı bin kişilik bir kuvvet şevkettiler ve Enver Paşayı büyük bir mağlubiyete duçar ettiler. Nihayet yine şark tarafta Fergana dağlarının en sarp yerlerine kadar çekildiler. İptidaları Efanlılar Enver Paşaya yardım edeceklerini söyledikleri halde sonra bırakıvermişler, yalnız kalmışlardır..."

3.Olumsuz Algı

Birinci Dönem TBMM'de Enver Paşa'ya karşı olumsuz algı daha fazladır. TBMM'de Enver Paşa'nın yanlış olduğu düşünülen uygulamalarına atıf yapılmıştır. 1 Mayıs 1920'de Mustafa Kemal Paşa, Harbiye Nezareti ile Erkan-ı Harbiye-i Umumiyenin farklı görevler olduklarını, Avrupa'da da bunların iki bağımsız kurum kabul edildiğini belirtmiştir. Fakat Enver Paşa'da bu iki kurumun birleştirildiğini ve başkanlığının üzerine alındığını belirtmiştir. Enver Paşa tarafından denenmiş olan bu tecrübe ile başarıya ulaşılamayacağının anlaşıldığını ifade etmiştir.[341]

Enver Paşa'nın elindeki geniş yetkileri kullanarak Osmanlı Devletini harabeye çevirdiğine inanılmıştır. Aynı şekilde şimdi de geniş yetkiler verilmesi halinde Mustafa Kemal Paşa'nın Enver Paşa'nın akıbetine maruz kalabileceği savunulmuştur. 26 Kasım 1921'de Heyet-i Vekilenin sorumluluk ve vazifelerine dair özel encümenin teklifinin müzakerelerinde Dersim Mebusu Hasan Hayri Bey, yaptığı konuşmada Mustafa Kemal Paşa'ya vekilleri tayin etmek gibi geniş bir yetkinin verilemeyeceğini belirtmiş ve Enver Paşa örneğini sunmuştur. Balkan Savaşlarından Harb-i Umumiye kadarki süreçte herkes tarafından çok iyi ve fedakâr olarak tanınan Enver Paşa'ya çok geniş yetkiler verildiğini, onun da bu yetkileri kullanarak memleketi perişan ettiğini: *"Dört yüz milyon Müslümanın memleketini*

[341] *TBMM Zabıt Ceridesi*, Devre:1, C.1, s. 164.

harabeye çevirdiğini" belirtmiştir. Bu durumun asıl sorumlusunun Enver Paşa'nın değil, ona Devletin bütün idaresini teslim edenlerin olduğunu söylemiştir. Buradan yola çıkarak yine herkesçe çok iyi biri olarak bilinen Mustafa Kemal Paşa'ya çok fazla yetki verilmesi halinde Enver Paşa'nın akıbetine onun da maruz kalacağını ileri sürmüştür: *"... Harb-i Umumide bu adam bu işleri gördü diye bütün umuru onun eline verdik. Haddinden ziyade iş verdik, o da nihayet bu vatanı tepe takla döndürdü. De buyur! Bunu biz mi yaptık, Enver mi yaptı? Bunu biz yaptık, onu ortaya biz attık, çünkü ona o salâhiyeti biz verdik. Şimdi bu zatı muhteremi de Enver Paşa'nın âkıbetine uğratmak istiyorsak bunu verelim."* Mustafa Kemal Paşa ise bu benzetmeye şiddetle karşı çıkmış, kendisinin Enver Paşa'nın akıbetine uğramayacağını, onunla kıyaslamamasını istemiştir.[342]

Enver Paşa'nın Anadolu'ya girme meselelerinin yaşandığı bir zamanda Trabzon Mebusu Ali Şükrü Bey'in Enver Paşa ile iletişimde bulunduğuna dair iddialar gündeme gelmiştir. Bu iddiaları 8 Haziran 1922'de Ali Şükrü Bey, bizzat kendisi Meclisin bilgisine sunmuştur. Ona göre Matbuat Genel Müdürü Ahmet Ağaoğlu, Kars ve Erzurum yoluyla Trabzon'a geldiği zaman Müdafaa-i Hukuk Cemiyetinde Ali Şükrü Bey'i Enver Paşaya mektup yazmakla itham etmiştir. Ali Şükrü Bey, Ağaoğlu'nun sadece kendisinin değil ismini vermediği birkaç arkadaşıyla birlikte bu mektubun yazıldığını söylediğini belirtmiştir. Mektupta güya Enver Paşa'ya *" Bu işin reculü sensin. Er geç sen geleceksin. Mustafa Kemal Paşa Hazretleri de bunu muteriftir. Fakat şimdi zamanı değildir. Hudut boyunda senin dolaşmaklığın caiz değildir. Binaenaleyh huduttan uzaklaşmanızı rica ederim."* İfadelerini kullanmış olduğunu söylemiştir. Ali Şükrü Bey, Ahmet Ağaoğlu Bey'den bunu kimden duyduğunu sormuştur. Ağaoğlu ise bizzat kendisinin de gördüğü ve okuduğu Trabzon'dan Kazım Karabekir Paşa'ya çekilmiş bir telgrafı kaynak olarak göstermiştir. Ali Şükrü Bey, Enver Paşa ile görüşmediğini, kendisinin onun sınırlarda dolaşmasına itirazı olduğunu ifade etmiştir. Bununla beraber gerekirse Enver Paşa'nın sınır boyundan uzaklaştırılması için böyle bir mektubu da imzalayabileceğini söylemiştir.[343]

Milli Mücadelenin Enver Paşa ve arkadaşlarının bir uzantısı olduğuna dair iddialara karşı çıkılmıştır. 10 Haziran 1922'de Trabzon Mebusu Ali Şükrü Bey, Trabzon Meselesiyle[344] ilgili yaptığı konuşmada 1919'da Trabzon'da Ömer Fevzi tarafından çıkarılan Selamet Gazetesinde yayınlanan bir başmakaleyi hatırlatmıştır. Başmakalede Mustafa Kemal Paşa'nın,

[342] *TBMM Zabıt Ceridesi*, Devre:1, C.14, s. 345.
[343] *TBMM Zabıt Ceridesi*, Devre:1, C.20, s. 288-289.
[344] Trabzon Meselesine dair bilgi için bkz. Uğur Üçüncü, Milli Mücadele Yıllarında Trabzon'da İttihatçı Bir Sima Kâhya Yahya, Serander Yay., Trabzon 2015, s.288-317.

Rauf Bey'in ve diğer delegelerin hazır bulunduğu Erzurum Kongresi İttihatçıların yeni bir organizasyonu olarak gösterilmiştir. Ali Şükrü Bey, makaledeki şu ibarenin altını çizmiştir: *"Enverlerin, Talâtların taht-ı tahakküm ve idarelerinde bulundurdukları Meclis-i Mebusanda milletin kara günlerine ait kararları kabul eden aynı mebusların bu defa da Erzurum Kongresinin Mustafa Kemal Paşanın ve Rauf Beyin etrafına toplanması, orada yarın başımıza patlıyacak yeni bir cephane ihzar edildiği kanaatini bahşetmektedir."* Gazetede Trabzon halkının bu yeni oyuna gelmemesi istenmiştir. Ali Şükrü Bey, bu benzetmeyi Mecliste okumuş ve Milli Mücadele önderlerinin Enver ve Talat Paşaların uzantısı olduğuna dair iddiayı Ömer Fevzi aleyhinde kullanmıştır.[345]

Kütahya Mebusu Besim Atalay, Enver Paşa'nın Seferberlik sırasında köylüyü ezdiğine, namusunu bitirdiğine inanmıştır. Bununla beraber o sürecin içinde bulunulan durumdan daha iyi olduğunu itiraf etmiştir. 12 Nisan 1922'de gizli celsede yaptığı konuşmada Maliye Bakanının kaynak bulmak için köylüye dayanılacağı söyleminin doğru olmadığını belirtmiştir. Bu şekilde zaten bitmiş durumda olan köylünün daha da ezileceğini söylemiştir. Enver Paşa zamanındaki Seferberlikteki gibi köylünün ezileceğini ifade etmiştir. Bu gerçeği dile getirdiği için bazı mebuslarca kendisinden şüphe duyulduğunu belirtmiştir. Besim Atalay, köylünün durumunun Enver Paşa Seferberliğinden dahi kötü olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre Enver Paşa Seferberliği zamanında *"halk soyulmak ve namusu bitirilmekle"* birlikte en azından halkın cebine beş on lira para koyulmuştur. Fakat bugün o zamandan kalan köylüler, gençler, öküzler, merkepler ve zenginlikler adeta eritilmiştir. Tırnaklarıyla ot yemekte olan köylü maddi kaynak olarak görülmemelidir. Besim Atalay, bir an önce ya taarruzun ya da sulhun yapılması gerektiğini, artık dayanılacak gücün kalmadığını ifade etmiştir:[346]

"... Enver Paşa seferberliği gibi, ezilecek yine köylüdür, yine Anadoluludur dedim. Dedim diye şüphe altında kaldım... Halkı ezdik, öldürdük, bitirdik, Enver Paşa seferberliğinde halkı soydu, namusunu da bitirdi. Fakat hiç olmazsa halkın cebine beş on banknot soktu. Fakat bugün biz onları da emdik. O zamandan sağ kalan gençleri erittik. Öküzleri, merkepleri erittik yok ettik, mahvettik. Arkadaşlar başka çaremiz yoktur. Taşıma su ile bu değirmen dönmez. Ne yapacaksak yapalım..."

Enver Paşa'nın terfilerde adaletsiz davrandığı, istediğini yükselttiğine dair algı Tokat Mebusu Mustafa Bey tarafından dile getirilmiştir. Tokat Mebusu Mustafa Bey, binbaşılığa

[345] *TBMM Zabıt Ceridesi*, Devre:1, C.20, s. 320
[346] *TBMM GCZC*, C.3, s. 219.

terfie hak kazanmışken İstanbul Hükumetince emekliye ayrıldığına dair TBMM Başkanlığına bir dilekçe sunmuştur. 26 Ocak 1923'te okunan dilekçesinde terfi kayıtlarının Müdafaa-i Milliye Vekâletinde bulunduğunu, incelenerek terfi hakkının iadesini istemiştir.[347] Tokat Mebusu Mustafa Vasfi Bey, 26 Ocak 1923'te alkışlar arasında duruma açıklık kazandırmak için gizli celsede kürsüye çıkmıştır. Onun belirttiğine göre: Mustafa Vasfi Bey, 28 sene memleketine gitmeyerek millete hizmet etmiştir. Harb-i Umuminin sonuna kadar Mustafa Kemal Paşa'nın yanında bulunmuştur. Mustafa Kemal Paşa onun terfiini talep etmişse de Enver Paşa, bunu kabul etmemiştir. Bunun üzerine Mustafa Bey, 1917'de İstanbul'a gitmiş, Enver Paşa'ya bir dilekçe vermiştir. Dilekçesinde: *"... hayat-ı memuriyette hiç bir lekem yoktur. Sen istediğini terfi ettiriyorsun bilâ kaydüşart istifa ediyorum."* demiştir. Onun istifa etmedeki kararlı tavrı karşısında Osman Şevket Bey, kendisini alıp yukarı götürmüş: *"arkadaş, senin sıran gelmiş, geçiyor. Seni terfi edeceğiz. Gel sen staj yap; seni terfi ettirelim, binbaşı yapalım"* demiştir. Bu doğrultuda bir de terfi kaydı hazırlamıştır. Enver Paşa, bunu onaylamıştır. Fakat 1918 senesinde Mütareke nedeniyle Hükumet istifa etmek zorunda kalmıştı. Buna rağmen Mustafa Bey'in terfi evrakı alaydan, fırkadan ve ordudan gelip siciline işlemişti. Sonra Mustafa Bey, İstanbul'a gelmiş ve daire müdürlüğü görevine getirilmiştir. İstanbul'da iken Mustafa Kemal Paşa kendisini aramış Dokuzuncu Ordu Müfettişi olarak Anadolu'ya gittiğini belirterek kendisini çağırmıştır. Bunun üzerine Anadolu'ya geçmiş, Milli Mücadeleye iştirak etmiştir. İstanbul Hükumeti ise 1919'da kendisini emekliye ayırmıştır. İlginç olan bu gelişmenin ona hemen bildirilmemesiydi. Ancak 1920 Martında Mustafa Bey'e tebligat yapılmıştı.[348] Müdafaa-i Milliye Encümeni ise gerekli incelemelerden sonra Mustafa Bey'in mağduriyetini kabul etmiş ve emekliliğinin binbaşılığa çevrilmesini istemiştir.[349] Burada dikkat çeken önemli nokta Mustafa Bey'in adaletsiz davrandığını ileri sürdüğü Enver Paşa'nın, onu binbaşılığa terfi ettirmiş olmasıdır.

Sonuç

Özellikle İkinci Meşrutiyetten Harb-i Umumiye kadar her alanda görülen olumlu Enver Paşa algısı çok kısa sürede tersine dönmüştü. Önceki yıllarda sıklıkla zikredilen *"Hürriyet Kahramanı", "Enver Paşa Hazretleri"* gibi övücü ifadeler son bulmuştu. Harb-i Umumi sonrasında Enver Paşa ve arkadaşları, işgalcilerin adaletine inanmadıklarından yurtdışına çıkmışlardır. Bu nedenle çok eleştirilmişlerse de işgal sonrasındaki gelişmeler

[347] *TBMM GCZC*, C.4, s.363-364.
[348] *TBMM GCZC*, C.4, s.365.
[349] *TBMM GCZC*, C.4, s.364.

onları haklı çıkarmıştır. Zira Mondros Mütarekesinin hemen ardından işgalciler ve onların denetim ve baskısı altındaki Hükumetler ittihatçı avı başlatmışlardı. En büyük sorumluluk ise Enver Paşa'ya yüklenmiş, zira günah keçisi seçilmişti. Devrin basını ve hükumetleri gibi Padişahın atadığı Ayan Meclisinde Enver Paşa hakkında olumsuz algı zirve yapmıştı. Ayan Meclisinde ondan bahseden mebuslara göre memleketin içinde bulunulan kötü vaziyetin en büyük sorumlusu Enver Paşa'dır. O ve arkadaşları memleketi parçaladıktan sonra yurt dışına kaçmış hainlerdir.

İşgalcilere karşı çıkan ve Milli Mücadeleyi sevk ve idare eden Birinci Dönem TBMM'de ise durum farklı olmuştur. Geçiş Meclisi olarak görülebilecek Birinci Dönem TBMM'de umumiyetle Enver Paşa'ya karşı olumsuz algı varken, bunun dozu çok daha makuldür. Diğer taraftan Enver Paşa'ya karşı olumlu, en azından tarafsız algı da dikkat çekmiştir. Zira TBMM'de önemli sayıda mebus İttihatçı kökenli olup pek çoğu da Enver Paşa'ya saygı duymaktaydı. Ayrıca bir geçiş Meclisi özelliğinden farklı fikirdeki mebuslar da vardı. Kısa zaman içinde Mecliste iki büyük fikir ayrılığı zuhur etmişti. Bunlar: Mustafa Kemal Paşa başkanlığındaki Birinci Grup ve muhalif İkinci Grup'tur. O yıllarda Anadolu'ya girmeye çalışan Enver Paşa'ya karşı Mustafa Kemal Paşa önderliğinde itibarsızlaştırma süreci başlatılmıştı. Milli Mücadele gelişip başarıya ulaştıkça Birinci Grubun etkisiyle Enver Paşa'ya karşı olumsuz algı da artmıştır. Fakat Mecliste Enver Paşa'ya karşı olumlu algı ise hiç kaybolmamıştır. Enver Paşa, şehadetine kadar onlar için umut olmaya devam etmişti.

Kaynaklar

Resmi Tutanaklar

Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi (İçtima-ı Fevkalâde), C. 1, TBMM Basımevi, Ankara 1992.
Meclis-i Âyan Zabıt Ceridesi, Devre: 3, C.5, https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/tutanak_dergisi_pdfler_mmb.birlesimler_diger_meclisler?v_meclis=ma&v_donem=3&v_ictima=05, e.t.20.10.2018.
Meclis-i Âyan Zabıt Ceridesi, Devre: 4, C.1, https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/tutanak_dergisi_pdfler_mmb.birlesimler_diger_meclisler?v_meclis=ma&v_donem=4&v_ictima=01, e.t.20.10.2018.
TBMM Zabıt Ceridesi, Devre: 1, C.1, TBMM Matbaası, Ankara 1959.
TBMM Zabıt Ceridesi, Devre: 1, C.2, TBMM Matbaası, Ankara 1961.
TBMM Zabıt Ceridesi, Devre: 1, C.14, TBMM Matbaası, Ankara 1958.
TBMM Zabıt Ceridesi, Devre: 1, C.20, TBMM Matbaası, Ankara 1959.
TBMM Zabıt Ceridesi, Devre: 1, C.23, TBMM Matbaası, Ankara 1960.
TBMM Zabıt Ceridesi, Devre: 1, C.28, TBMM Matbaası, Ankara 1961.
TBMM Gizli Celse Zabıt Ceridesi, C.2, İş Bankası Kültür Yay., Ankara 1985.
TBMM Gizli Celse Zabıt Ceridesi, C.3, İş Bankası Kültür Yay., Ankara 1985.
TBMM Gizli Celse Zabıt Ceridesi, C.4, İş Bankası Kültür Yay., Ankara 1985.

Diğer Kaynaklar

"Büyük Millet Meclisi", *Hâkimiyet-i Milliye*, 28 Nisan 1336/ 28 Nisan 1920, No: 25, s. 1.
AĞAOĞLU, Samet; *Kuvâ-yı Milliye Ruhu,* İstanbul 1973.
AKŞİN, Sina; *Jöntürkler ve İttihat ve Terakki*, İstanbul 1987.
ATATÜRK, Mustafa Kemal; *Nutuk*, Atatürk Araştırma Merkezi Yay., Ankara 1997.
BABACAN, Hasan; *Mehmet Talat Paşa*, TTK Yay., Ankara 2005.
BAYAR, Celal; *Ben de Yazdım*, C.1, Baha Matbaası, İstanbul 1965.
DONUK, Abdulkadir, "Basmacı Hareketi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, C5, ss.107-108.
KADRİ, Yakup; "Büyük Millet Meclisi", *Devrin Yazarlarının Kalemiyle Milli Mücadele ve Gazi Mustafa Kemal*, C. 2, Haz. Mehmet Kaplan, İnci Enginün vd., Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1981.
KARABEKİR, Kazım; *Enver Paşa ve İttihat ve Terakki Erkânı*, YKY, İstanbul 2010.
KOLOĞLU, Orhan; "Ölümünün 80. Yılında İttihatçıları Şefi: Enver Paşa", *Popüler Tarih*, Ağustos 2002, s. 51-55.
ÖZGÜL, Cemil; *Heyet-i Temsiliye'nin Ankara'daki Çalışmaları*, Atatürk Araştırma Merkezi Yay., Ankara 1989.
TENGİRŞEK, Yusuf Kemal; *Vatan Hizmetinde*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001.
ÜÇÜNCÜ, Uğur; "Son Osmanlı Mebusan Meclisinde Sivas Mebusları", *Osmanlılar Döneminde Sivas Sempozyumu Bildirileri 21-25 Mayıs 2007*, ed. Şeref Boyraz, C.1, Sivas 2007, s.627-645.
_____, Uğur; "Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin İlk Şehit Milletvekilleri", Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, III/12, Yaz 2010, s. 431-440.
_____, Uğur; *İttihatçıların Trabzon'daki Faaliyetleri*, Altınpost Yay., Ankara 2012.
_____, Uğur; Milli Mücadele Yıllarında Trabzon'da İttihatçı Bir Sima Kâhya Yahya, Serander Yay., Trabzon 2015.
YAMAUCHİ, Masayuki; *Hoşnut Olamamış Adam-Enver Paşa Türkiye'den Türkistan'a*, Bağlam Yay., İstanbul 1995

.

AZERBAYCAN'DA DEMOKRATİKLEŞME SÜRECİ veSİYASAL KATILIM

DEMOCRATIZATION PROCESS AND POLITICAL PARTICIPATION IN AZERBAIJAN

Alper KASIMOĞLU[♣]

Özet: Son yüz elli yılın siyasi oluşumlarına bakıldığında demokrasinin popüler bir kavram olduğu, ülkelerin demokratik bir toplum oluşturmak için çaba sarf ettiği görülmüştür. Demokrasi sözcüğü hemen hemen her yerde bir özlemi, vazgeçilmez bir ideali temsil etmiştir. Kısacası demokrasi özlemi ya da bu özlemin bir süreç içinde gerçekleşmesi anlamına gelen demokratikleşme talebi paylaşılan bir evrenselliği ortaya koymuştur. 20. yüzyılın son çeyreğinde bağımsızlığını kazanan Azerbaycan'da 70 yıllık Sovyet geçmişinin, toplumsal yapıda yarattığı tahribat, oluşturduğu kültür sebebiyle, demokrasinin tesis edilmesi ülkenin en temel problemlerinden biri haline gelmiştir. Azerbaycan'da demokratikleşme süreci bağımsızlıkla birlikte başlamış, yapılan düzenlemelerle ülkede demokratik seçki sisteminin kabulü, belediye, parlamento ve cumhurbaşkanlığı seçimleri ve anayasanın kabulü ile demokrasi kültürünün oluşması amaçlanmıştır. Demokrasinin olmazsa olmazı veya en azından asgari şartı olarak görülen siyasal katılım, dar anlamda, sadece seçimlere katılım olarak kısıtlanabilir. Bizde bu çalışmamızda siyasal katılımın dar anlam içeriği çerçevesinde Azerbaycan özelinde bir değerlendirme yapacağız. Rusya etkisinin her alanda hissedildiği Azerbaycan'da bağımsızlık sonrasında yapılan seçimlerin birçoğuna hile karıştırıldığı iddiası ve muhalefetin seçimleri protesto etmesi, siyasi partiler arası –düşük yoğunlukta da olsa- çatışmalar ve ülkenin aydınları ile halk arasındaki derin kopukluklar siyasal katılımı önemli ölçüde etkilemektedir. Yapılan incelememizde Azerbaycan'da batı tarzı liberal demokrasinin

♣**Yalova Üniversitesi, Termal Meslek Yüksekokulu, Yalova, Türkiye, E-posta:alperkasimoglu@gmail.com**

hâlâ geçerli olmadığı, demokratikleşme sürecinin devam ettiği ve siyasal katılımın –azda olsa- zamanla artmakta olduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Demokratikleşme, Siyasal Katılım, Azerbaycan'da Demokrasi

Abstract: When we view the political formations of the last hundred and fifty years, it can be noticed that democracy, it has been a popular concept. Countries have been striving to create a democratic society. Democracy phenomena has always represented a longing, an indispensable ideal concept. In short, the demand for democratization, which means the aspiration of democracy or the realization of this aspiration in a process, has revealed a shared universality. In the last quarter of the 20th century, after the 70-year-old Soviet past, Azerbaijan became independent, the demolition created in the social structure, and the culture it established, became one of the main problems of the country. The process of democratization in Azerbaijan started with independence, with the adoption of the democratic electoral system in the country, the municipal, parliamentary and presidential elections and the adoption of the constitution aimed to create a culture of democracy. Political participation, which is considered as the minimum requirement of democracy, can be restricted in the narrow sense only as participation in elections. In this study, we will make an evaluation in Azerbaijan in the context of narrow meaning of political participation. In Azerbaijan, where the influence of Russia is felt in all areas, it is claimed that many of the elections held after independence are being cheated, and the opposition protests the elections, even if the political parties are low - clashes, and the deep breaks between the intellectuals of the country and the people significantly affect political participation. In our study, it is seen that in western Azerbaijan, liberal democracy is still not valid, democratization process is continuing, and political participation is increasing in time.

Keywords: Democratization, Political Participation, Democracy in Azerbaijan

1. Giriş

Demokrasi ya da demokratikleşme, toplumsal gruptan gruba, kültürden kültüre farklı bir çerçevede tanımlanabilmekte ve böylece ortaya bir kavram kargaşası ya da en azından belirsizlik çıkabilmektedir. Buna göre demokrasi, kültürel ve tarihsel bir süreçtir ve her topluma ya da toplumsal özelliklere özgü koşullar, orada geçerli demokrasi anlayışını belirlemektedir.

SSCB'nin dağılması sonucunda, 18 Ekim 1991'de bağımsızlığını kazanana Azerbaycan, hızla Rus nüfuz bölgesinden uzaklaşarak demokratikleşme sürecine girmiştir. Fakat bu süreç için toplumsal ön koşulların tam olarak hazır olmaması gibi nedenlerle yeterince gelişme gösterememiştir. Son yıllarda yapılan düzenlemeler neticesinde demokratikleşme adına olumlu gelişmeler yaşandığı görülmektedir.

Siyasal katılım, çağdaş demokratik bir kavram olup demokrasilerde anayasal bir temele sahiptir. Günümüz demokrasilerinde, demokratik düzeyin en önemli göstergelerinden biri, siyasal katılımın nitelik ve niceliksel oranıdır. Ülkede yaşayan insanların, çevresindeki ekonomik, siyasal ve sosyal gelişmelere gösterdiği davranış ve tutumlar ve bunların gösterilme şekli siyasal katılımı belirler. Siyasal katılımın, partilere üye olmak, miting ve toplantılarına katılmak, siyasal bir talep için imza vermek ve seçimlerde oy kullanmak gibi farklı göstergeleri vardır.

Bu çalışmanın amacı, Azerbaycan'da demokrasi kültürü ve demokratikleşme sürecini ele alıp, sürecin siyasal katılım üzerindeki etkisini seçimlere katılım oranları ile birlikte inceleyip, Azerbaycan demokrasisinin ve siyaset kurumunun durumu ile ilgili tespitlerde bulunmak olacaktır.

2. Demokrasi Kavramı

Demokrasi ya da demokratikleşme talebi, birer popüler kavram olmakla birlikte iş tanımlamaya gelince zorlaşmakta ve bazı sorunlarla karşılaşılmaktadır. Başka bir deyişle, demokrasi veya demokratik siyasal sistem, toplumsal gruptan gruba, kültürden kültüre farklı bir çerçevede tanımlanabilmekte; böylece ortaya bir kavram karmaşası ya da en azından belirsizlik çıkabilmektedir (Şaylan, 1998: 1). Bu kavram karmaşası veya belirsizliğini en genel anlamda "ideolojik yorumlama" farklılıkları olarak değerlendirmek mümkündür. Çünkü

farklı değer yargılarına, farklı eğilim ve tutumlarına sahip grupların demokrasi ile ilgili değerlendirmelerinde de farklılık ortaya çıkmaktadır.

Karl Popper'e göre demokrasi, diktatörlükten kaçınmayı mümkün kılan yönetim biçimidir. Ona göre makul bir demokrasi teorisinin temel problemi şöyle ifade edilebilir: "Bir devlet nasıl örgütlenmelidir ki kötü yöneticiler kan dökülmeden veya şiddet kullanılmadan yönetimden uzaklaştırılabilsin" (Popper, 1999: 27). Petr Berger demokrasinin amacının iktidarların seçimlerle işbasından uzaklaştırılmalarını (ve iktidarın bazı şeyleri yapmamasını) teminat altına almak olduğunu belirtmektedir (Berger, 1999: 33).

Demokrasi, başkalarıyla bir arada yaşayabilmek uğruna verdiğimiz tavizler, uymayı kabul ettiğimiz sınırlamalar ve kısıtlamalar isteğidir. Demokrasi insanı yalnızca yurttaş olmaya indirgemez; onu aynı zamanda ekonomik ve siyasal topluluklara bağlı özgür bir birey olarak kabul eder (Touraine, 1997: 25).

Demokrasilerde temel esas halkın yönetimde etkin olması kendi kendini yönetmesidir. Bu sebeple demokrasiler genel olarak "halka dayalı yönetim sistemleri" olarak değerlendirilebilirler. Demokrasinin tesis edilmesinde dikkat edilmesi gereken şartlar demokrasinin temellerini oluşturur.

2.1. Demokrasinin Temel İlkeleri

İşleyen bir demokrasinin dört ana ilkesi veya temeli vardır. Bunlar, özgür ve adil seçim, açık ve sorumlu hükümet, medeni ve sivil haklar, demokratik veya sivil toplumudur. Beetham ve Boyle bu unsurları daha sistematik olarak tanımlamak için diyagram olarak "demokrasi piramidi"ni örnek göstermektedir. Bu diyagramda her bir unsur bütün için gereklidir (Beetham, 1998: 32-34). Bu unsurlar demokrasinin amacına ulaşması için gerekli olan temel ilkelerdir.

Siyasi Temsil imkânının eşit ve adil olarak kabul edilmiş olması demokrasinin gerçekleşmesinin en önemli şartlarından biridir. Çoğulcu demokrasilerde kişiler ve topluluklar birbirleri ile ve siyasal iktidarla diyaloga girebilir, tüm düşünce ve inanışlarını açıkça ortaya koyabilirler. Çoğulcu demokrasi içinde iktidarı eleştirme, karşıt görüşler ileri sürme ve seçim yolu ile iktidarı elde etme oyunun kuralıdır. Çağdaş demokrasilerin hepsi büyük ölçüde temsili demokrasilerdir. Yani temel siyasal kararları doğrudan doğruya halk değil, onu temsil etmek üzere seçilen siyasi organlar almaktadır(Şaylan, 1998: 67) .

Sosyal temsilin en önemli gereklerinden biri iktidarın belirlenmesinden sonraki aşamada halkın yönetimde etkin olabilmesi için muhalefetin özgür olması ve sınırlanarak baskı altına alınmamasıdır. Ayrıca siyasi alanın serbest rekabete açık olması gerekir.

Temel Hak ve özgürlüklerin güvence altına alınması demokratik sistemin temel ilkesini oluşturur ve ideal olarak bu haklar anayasa ile veya temel haklar bildirgesi ile özel korumaya alınmalı, çoğunluğun müdahalesine karşı bağışık hale getirilmelidir. Bu özgürlükler sivil toplum tarafından kendi örgütlenmesi amacıyla kullanılabileceği gibi hükümeti etkileme amacıyla da kullanılabilir. Bu şekilde demokrasinin gerçekleşmesi ve yönetime katılma sağlanmış olmaktadır (Dahl, 1998: 267).

Eşitlik hakkı demokrasilerde yasa önünde eşitlik olarak gelişmiştir. Bunun anlamı, yasaların herkese eşit mesafede olması demektir. Bazı insanların hayatlarının doğası gereği diğerlerinden daha değerli olduğu şeklindeki aristokratik görüşe saldıran İngiliz hukuk teorisyeni Jeremy Beetham'ın belirttiği gibi "herkes bir sayılmalıdır, kimse birden fazla sayılmamalıdır" (Beetham, 1999: 3). Eşitlik prensibi sadece hükümet politikaları ile insanların ihtiyaçlarının karşılanması değil, aynı zamanda görüşlerinin de eşit sayılmasını gerektirir. Demokrasi ile eşitlik arasındaki ilişki öylesine güçlüdür ki, demokrasi bazen siyasi eşitlik aracılığıyla tanımlanır. Siyasi eşitliği demokrasinin arzu edilen bir özelliği olarak görmek doğru olmakla beraber, gerçekte o demokrasinin mantıken zorunlu bir şartı olarak nitelenebilir. Fakat yine de bunu, siyasi eşitliği fiilen tanımlayıcı bir özellik olarak görmekten ayırmak yararlı olur.

Açık ve sorumlu hükümet demokrasi için temel gereklerdendir. Çünkü hükümetin faaliyetleri ve politikalarının sonuçları hakkında doğru ve güncel bilgi mevcut olmadan kamu makamları sorumlu tutulamayacağı gibi, seçmenler bilinçli bir seçmen tercihi yapamayacaklardır. Bu açıklık hükümetin bireylere sunduğu bir ihsan değil demokrasinin getirdiği bir ödevdir (Beetham, 1998: 163). Açık hükümet; iktidarın açıklama yükümlülüğü, kamunun dokümanlara ulaşma hakkı, toplantıların halk ve basına açık olması ve politikaların formüle edilmesinde ilgililere danışma olmak üzere dört ana unsur içerir. Sorumlu hükümet kavramı ise; yasal sorumluluk, siyasi sorumluluk ve mali sorumluluk olmak üzere üç ana boyuta sahiptir (Beetham, 1998: 74). Fakat bu sorumlulukların her biri hükümet üzerinde halkın denetimi demokratik prensibine katkıda bulunmakla birlikte, direk halktan veya siyasi etkilenmeden belli bir dereceye kadar bağımsız işleyen profesyonel organlarca mali ve yasal sorumluluk daha iyi sağlanmaktadır.

2.2. Demokrasinin Unsurları

Demokrasinin en önemli unsuru, halkın sisteme sahip çıkması ve sahip çıkmasını bilmesidir. Oy vererek kendini yönetmesi için seçtiği politikaları, vergi vererek karşıladığı devlet harcamalarını yapanları denetlemesi, denetleyebilmesi gerekir. Genel kural halkın haklarına sahip çıkmasıdır. Birey bu denetimi ancak demokrasinin tam anlamıyla kurumsallaşması sonucu gerçekleştirebilir. Daha önce incelediğimiz demokrasinin temel ilkelerinin yaşamsal alanda kendilerini hissettirebilmeleri için aynı zamanda demokrasinin temel unsurlarının da hayata geçmesi gerekmektedir. Bu unsurlar; egemenliğin ulusa ait olması, kuvvetler ayrılığı, siyasi partiler, seçimler ve kamu özgürlüklerinden oluşmaktadır. Gösterilen unsurlar temel ilkelerin gerçekleşmesine ve gerçek demokrasinin tam anlamıyla yaşama geçirilmesine olanak sağlayacaklardır.

2.3. **Azerbaycan'da Demokrasi ve Demokratikleşme Süreci**

Azerbaycan, 1991'de bağımsızlığını kazandığı döneme kadar, tarihinde sadece iki yıllık bir bağımsızlık dönemi yaşamıştır. Uzun yıllar, Çarlık Rusya'sının yönetiminde olan Azerbaycan, 1918 ile 1920 yılları arasında bağımsız bir dönem geçirmiştir.

1920'den 1990 yılına kadar olan 70 yıllık Sovyet döneminin siyasi kültür anlayışının toplum tarafından bağımsızlık sonrasında da devam ettirilme çabası yeni kurulan cumhuriyetin, bazı önlemler almasına neden olmuştur. Özellikle ülkede demokratik seçki sisteminin kabulü, belediye, parlamento ve cumhurbaşkanlığı seçimleri ve anayasanın kabulü demokrasi kültürünün oluşması için önemli örnekler olmuşlardır. Toplumun siyasi kültüründe eski gelenekçi yapının kendini göstermesinin yanında, çağdaş batı tipi değerler sisteminin de yerleşmeye başlaması ülkedeki toplumsal yapının çeşitlilik göstermesine neden olmuştur. Geleneksel siyasi kültürün devlet başkanına veya siyasi lidere "üstün insan" tarzında bakışının yanında, serbest seçkiler, toplantı ve gösterilere katılma gibi günümüz demokratik değerleri de toplum tarafından biçimsel de olsa kabul edilmiştir.

Demokratikleşme sürecinin Azerbaycan'da karşılaştığı en önemli toplumsal sorunların başında "bölgecilik" ve "nomenklatura kapitalizmi" gelmektedir. Bölgeciliği (Yerlicilik) "masum hem şehirciliğin siyasallaşması" nomenklatura kapitalizmini ise "yağma ve rüşvet temeline dayalı servet birikimini hedefleyen tekelleşmenin egemen olduğu ekonomik yapı" olarak tanımlayabiliriz (Ağacan, 2005: 29-30). Özellikle bağımsızlığın kazanılması ile birlikte kendini devletle birlikte toplum yaşantısında göstermeye başlayan bölgecilik daha sonra

iktidar ve muhalefette bulunun bütün partilerde temel etkene çevrilmiştir. Devlet hayatının bütün alanlarını saran bölgecilik terfi ve atamaların belirlenmesinde de en önemli ilkelerden biri olmuştur. Ülkede tam anlamıyla piyasa ekonomisinin oluşmadığı bir dönemde nomenklaturanın iktidara gelmesi ve kısa sürede ekonominin tüm kollarını kişiselleştirmesi sonrasında ekonominin her bir kolu iktidardaki bir aktörün denetimine geçmiştir (Ağacan, 2005: 30).

Demokratikleşme sürecinin karşılaştığı sorunlarla birlikte bağımsızlık sonrasındaki Azerbaycan'ın siyasal göstergeleri, 1992'de Siyasal Partiler Kanunu'nun kabul edilmesi ve siyasal partilerin siyasal hayatın unsurları olarak yasal bir düzlemde varlık göstermeleri, başkanlık sistemine yakın bir uygulamanın benimsenmesi ve 1995 yılında yeni anayasanın kabul edilmesi ile özetlenebilir.

2.4. Demokrasi ve Siyasi Kültür İlişkisi

Siyasi kültür toplumun tarihi ve sosyal pratiklerinin kurumsallaşmış ve kurumsallaşmamış biçimlerinin toplumsal olayların yasa, gelenek, değerler sistemi ve yaklaşımlarda kendini gizleyen, toplumun kendi geçmişi konusundaki bilgi birikimidir. Öztekin'e göre siyasi kültürü "bir toplumun siyasi sitemi içinde yer alan, gerekse öteki siyasi oluşumlar dediğimiz devlet, parlamento, hükümet, siyasi partiler, kamu yönetimi, sendika, dernek ve demokrasi gibi kavramların tümü" olarak tanımlayabiliriz (Öztekin, 2003: 210)

Siyasi kültür konusunda yapılan incelemelerde genel olarak siyasi ve sosyal yapıyı, siyasi sistemin özelliklerini ve alt kültür gruplarını esas alan üçlü bir ayırım yapılmıştır. Siyasi ve sosyal yapıya göre yapılan ayrımda siyasi kültür; yöresel, uyrukluk ve katılmacı siyasi kültür olarak üç gruba ayrılmıştır. Yöresel siyasal kültürün geçerli olduğu toplumlarda bireylerin siyasi nitelikli konulara ilişin duygu düşünce ve inançlarının sınırlı olması nedeniyle siyasi konulara fazla ilgi duyulmamaktadır. Uyrukluk siyasi kültürünün hâkim olduğu ülkelerde ise bireyler siyasi sistemin girdi ve çıktıları konusunda bilgi sahibidirler. Katılmacı siyasi kültüre sahip olan toplumlarda ise siyasi bilinç yüksek olmakta ve siyasi katılım büyük ölçüde siyasi kültürde yerleşmiş olan normlardan etkilenmektedir.

Siyasi kültürün en önemli öğelerinden biri olan demokrasi kültürü genel olarak toplumsal bilincin tüm elemanlarını kendinde birleştirmektedir. Partiler arası rekabetin de demokrasi kültürünün en önemli ölçütlerinden biri olarak kabul edilmesi, partilerin kendi aralarındaki ilişkilerine siyasi işbirliği ve anlaşma zemini aramalarına olanak sağlamaktadır.

3. Siyasal Katılım Kavramı

Siyasal katılma kavramı, siyaset biliminde en çok kullanılan kavramlardan biri olmasına rağmen kavramın tanımı ve içeriği konusunda bir mutabakata varılmış değildir.

Siyasal katılma sadece devlet içi ilişkileri değil, aynı zamanda devlet-dışı iktidar ilişkilerini de kapsayacak şekilde kullanılmaktadır. Bazı tanımlar sadece siyasal "eylem"leri değil, siyasal "tutum" yönelim" ve "eğilim"leri de içine alacak şekilde katılımın alanını genişletmektedirler. Siyasal davranışlar arasında, salt destekleyici ya da törensel nitelikteki bazıları (örneğin kanunlara uyma, vergilerini ödeme, sembolik nitelikteki seçimlerde oy kullanma), bir kısım tanımlarda katılma eylemleri olarak kabul edildiği halde, diğer bazılarında edilmemektedir.

Huntington ve Nelson siyasal katılmayı, özel vatandaşların, hükümetçe alınan kararlarını etkilemek için tasarlanmış faaliyetleri olarak tanımlamaktadırlar (Huntington, Nelson, 1976:4). Huntington ve Nelson bu tanım çerçevesinde siyasal katılımın kapsamı üzerinde yaptıkları analizde siyasal katılmanın sadece eylemleri içerdiğini, tutumların katılım içerisinde yer almadığını, eylemlerin, hükümet kararlarını etkilemek üzere tasarlanmış eylemlerle sınırlı olduklarını, ayrıca siyasal katılmanın sadece bireylerin iradi eylemlerinden oluşmadığını bunun yanında uyarılmış (mobilize) katılımın da siyasal katılım kavramı içerisinde yer aldığını belirtmektedirler.

Kalaycıoğlu'na göre siyasal katılma, kişinin otonom bir şekilde siyasal otoritenin karar ve oluşumunu etkilemek üzere siyasal eylemlerde (faaliyet) bulunmasıdır (Kalaycıoğlu, 1983:10). Bu tanımlar çerçevesinde siyasal katılma, oy verme gibi siyasal otoritelerin seçiminden, seçildikten sonra alacakları kararları biçimlendirmeye ve yeni kararlarda etkili olmaya kadar bir dizi eylemi kapsamaktadır.

Buraya kadar siyaset biliminin belli başlı uzmanlarından aktardığımız siyasal katılımın tanımlarının ortak noktası, hepsinin siyasal katılmayı "bireylerin eylemleri" düzeyinde değerlendirmesidir. Bu görüşün karşısında yer alan ve siyasal katılmayı sadece eylemlerden ibaret görmeyerek, eylemlerin yanında tutum ve ilgileri de katılımın içinde değerlendiren görüşler mevcuttur. Bunların başında da Dahl gelmektedir. Dahl siyasal katılmanın dört boyutundan bahsetmektedir (Dahl, 1976:56–57): ilgi, önemseme, bilgi ve eylem. İlgi, siyasal olayları takip etmeyi, önemseme, siyasal olaylara önem vermeyi, bilgi, olaylar hakkında bilgi sahibi olmayı, eylem ise siyasal olaylara aktif olarak karışmayı ifade etmektedir.

Siyasal katılım, toplum ve devlet yönetiminde karar verici olarak çok etkili görünmese de, diğer katılım süreçlerinin hepsini anlamlı hale getiren bir sürecin başlangıcı olması noktasında önemli bir yere sahiptir.

3.1. Siyasal Katılma ve Oy Verme

Seçim sırasında kullanılan oylar, belirli bir dönem için ülkeyi ve yerel yönetimleri yönetecek yöneticilerin seçilmesinin ve iktidar süresi boyunca uygulayacakları bir dizi siyasal kararların belirleyicisi olacaktır(Kalaycıoğlu, 1983:251). Bu durumda oy verme basit bir siyasal aktivitenin ötesinde anlamlar taşıyan ve bununla bağlantılı olarak önemli işlevleri olan siyasal bir davranıştır.

Oy verme davranışında bulunan bireyler belirli faktörlerin etkisiyle hareket etmektedirler. Kışlalı'ya göre, oy verme davranışında bulunurken, seçmeni çıkarı dışında etkileyen dört sebepten söz edebiliriz (Kışlalı, 1995:190): Güvenlik isteği, saygınlık isteği, duygusal bağlılık, dinsel ve siyasal inançlar.

Güvenlik isteği, kişileri her şeyden önce istikrar arayışına götürür. Bu da kişileri tutuculuğa iter. Siyasal veya sosyal manada kendilerine eşit davranılmadığını düşünen, etnik ya da dinsel azınlık grupları genellikle ilerici ve değişimden yana bir tutum takınırlar. Duygusal yönden hareket eden kişiler bir süre sonra koşullar (siyasal, ekonomik, sosyal) değişse bile yine duygusal bağlılıklarını devam ettirmektedirler. Dinsel grupların bağlılıkları daha çok bu yönde olmaktadır.

Demokratik olmayan rejimlerde oy kullanmak mevcut rejimi desteklemek olduğu için pek bir anlam taşımazken, demokratik sistemlerde, otoriteyi belli bir süre kullanacak olan kişileri belirleyeceği için oldukça anlamlıdır.

4. Demokratikleşme, Siyasal Katılım ve Seçimler

Modern devlet yöntemlerinin ortaya koyduğu en bariz ve olmazsa olmaz uygulaması olan seçimleri, halkın kendisi adına belli süreliğine idareyi elinde bulunduracak kişileri seçmesi veya kabul etmesi eylemi olarak ifade etmek mümkündür.

Demokratik rejimlerde siyasi partiler, Cumhurbaşkanı adayları ve yerel yöneticiler savundukları düşünce ve idealleri gerçekleştirmek ve vaat ettikleri projeleri hayata geçirmek için birbiriyle yarışırlar. Onlar bunun için gerekli yetkiyi ise seçimler yoluyla halktan

almaktadır. Kısacası demokratik rejimlerde seçimlerin amacı, belirli bir süre için bir seçim dönemi veya bir yasama dönemi için kendilerini hangi milletvekilinin temsil edeceğini, hükümeti hangi parti veya partilerin kuracağını, hangi adayın yürütmenin başı olacağını ve hangi adayın belediye başkanı olacağını belirlemektir. Aşağıdaki tablolarda Azerbaycan'da yapılan son 4 seçim sonuçları "Millet Meclisi" , "Cumhurbaşkanı" ve "yerel seçim" başlıkları altında incelenmiş ve açıklanan resmi sonuçlara göre kayıtlı seçmen sayısı, katılım sayısı ve katılım oranları ortaya konmuştur.

Tablo 1: Azerbaycan Millet Meclisi Seçimleri Siyasal Katılım Düzeyi

Seçim Yılı	Kayıtlı Seçmen Sayısı	Katılım Sayısı	Katılım Oranı (%)
2005	4675572	1974036	42,20
2010	4928594	2442365	49,56
2015	5211765	2894515	55,54
2016	40203	23292	57,94

Tablo 2: Azerbaycan Cumhurbaşkanlığı Seçimleri Siyasal Katılım Düzeyi

Seçim Yılı	Kayıtlı Seçmen Sayısı	Katılım Sayısı	Katılım Oranı (%)
2008	4927561	3700634	75,12
2013	5214787	3697970	71,63
2018	5332817	3958852	74,30

Tablo 3: Azerbaycan Yerel Seçimleri Siyasal Katılım Düzeyi

Seçim Yılı	Kayıtlı Seçmen Sayısı	Katılım Sayısı	Katılım Oranı (%)
2009	4612727	1478186	32
2011	1157490	271509	23
2014	4831328	1880390	39

Kaynak: http://www.msk.gov.az

Azerbaycan Millet Meclisi, Cumhurbaşkanlığı ve belediye başkanlığı seçim sonuçları yukarıdaki tablolarda ayrı ayrı incelenmiştir. Millet meclisi seçimleri tablosu 2005, 2010, 2015 genel seçimleri ve 2016 ara seçim sonuçlarını ortaya koymaktadır. Seçimlere katılım sayısında %50 civarında bir artış olduğu görülse de, kayıtlı seçmen sayısı dikkate alındığında seçmenlerin %45 e yakın bir oranda sandığa gitmediği görülmektedir. Seçimlere katılım oranında 2005 yılı ile 2016 yılı arasında %35 düzeyinde bir artış olduğu görülmektedir. Yerel seçimlerde 2009 ile 2014 seçimleri karşılaştırıldığında katılım oranında gözle görülür bir artış olsa da, katılım sayısı Millet Meclisi seçimlerinin çok çok altında kaldığı görülmektedir. Yerel seçim sonuçlarında %32'den %39a yükselmiş bir katılım oranı karşımıza çıkmaktadır. Azerbaycan Cumhurbaşkanlığı 2008, 2013 ve 2018 seçim sonuçlarının, Millet Meclisi ve yerel seçim sonuçlarına göre katılım düzeyinin en yüksek seçim olduğu görülmektedir. Diğer taraftan Cumhurbaşkanlığı seçimlerine katılım oranında bir artışın yaşanmadığı ve bunun yanında küçükte olsa bir azalışın olduğu görülmektedir.

5. Sonuç

Demokrasinin yaygınlaşması ile demokrasi kültürü gelişmiş, halkın karar alma süreçlerinde aktif olarak yer alması gereğini ortaya çıkarmıştır. Siyaset Bilimi literatüründe "Siyasal Katılım" olarak kavramlaşan bu olgu demokrasinin işlerliğini ve kalitesini ortaya koyan bir ölçüt olmuştur. Başka bir ifade ile "Siyasal Katılım" ve bağlantılı diğer boyutları demokrasinin olmazsa olmazı olmuştur.

SSCB'nin dağılmasıyla ortaya çıkan devletlerden olan Azerbaycan'da yeni siyasi sisteme geçilmesi genel olarak "demokratikleşme" ve "demokrasiye geçiş" kavramları bazında tartışılmıştır. Azerbaycan'da yapılan reformlarda demokratikleşme dalgalarıyla birlikte genellikle siyasi sistemin liberalleşme ve kısmen demokratikleşmesi amaçlandığı görülmektedir. 70 yıllık Sovyet geçmişinin, toplumsal yapıda yarattığı tahribat, oluşturduğu kültür sebebiyle, demokrasi Azerbaycan'ın en temel problemlerinden biri haline gelmiştir.

Azerbaycan'da çok partili siyasal yaşam yasal düzlemde var olmasına karşın biçimsel olmaktan öteye gidememektedir. Çünkü biçimsel anlamda çok partili bir yaşam var olmasına karşın fiili olarak neredeyse tek parti rejimi vardır. Azerbaycan'ın siyasal hayatının durumu hakkında, biçimsel bir demokrasi ile birlikte otoriter ve bazen de totaliter unsurların birlikteliği yorumlarını yapmak pek de hatalı olmayacaktır.

Millet meclisi, Cumhurbaşkanlığı ve yerel seçim sonuçları özelinde demokratikleşme süreci ve siyasal katılım düzeyini incelediğimiz çalışmada, Azerbaycan demokrasisinin batı tarzı demokrasilere göre istenilen düzeyde olmadığı ve bunun sonuçları da siyasal katılım oranında görülmektedir.

Azerbaycan Millet Meclisi seçimlerine katılım oranında, seçimden seçime önemli bir artış olduğu görülmektedir fakat özellikle muhalefet partilerinin anti demokratik gördükleri seçim sistemi ve seçimlerin meşruiyetine yönelik eleştirileri neticesinde son 4–5 seçimi boykot etmesi nedeniyle seçimlere katılım oranı yeterli düzeyde değildir. Azerbaycan'da yerelde görülen bölgecilik ve halkın yerel yönetimlere karşı duyarsız olması gibi nedenlerle, yerel seçimlere katılım oranı çok düşük düzeydedir. Cumhurbaşkanlığı seçimlerine katılım oranı yüksek olmakla birlikte geçmiş seçimlere göre bir artış kaydetmediği görülmektedir. Bunun nedeni olarakta uzun yıllardır görevde olan bir ismin cumhurbaşkanı olması ve muhalefet partilerinin tek bir aday üzerinde birleşememesi olarak gözükmektedir.

Sonuç olarak yapılan incelemede Azerbaycan'da batı tarzı liberal demokrasinin hâlâ geçerli olmadığı, demokratikleşme sürecinin devam ettiği ve siyasal katılımın istenilen düzeyde olmadığı görülmektedir.

Kaynaklar

[1] Ağacan, K. "ABD'nin Kafkasya Politikası", Değişen Dünya Düzeninde Kafkasya, Ed. Okan Yeşilot, Kitabevi Yayınları, İstanbul, s.29-30-33, 2005.
[2] Beetham, D., Demokrasinin Temelleri, Çeviren: Vahit Bıçak, Liberte Yayınları, s.32-34-74, Ankara, 1998.
[3] Berger, P.L., "Günümüz Dünyasında Demokrasi", A.Yayla (ed.) içinde, s.33-41, 1999.
[4] Dahl, Robert: Modern Political Analysis, New Jersey, Prentice, p.56-57, 1976.
[5] Dahl, R., Demokrasi ve Eleştirileri, Çeviren: Levent Köker, TSİDTDV Ortak Yayını, s.267, Ankara, 1998.
[6] Huntington, Samuel P.; Joan M. Nelson , No Easy Choise: Political Participation in Developing Countries, Harvard University Press, p.4, 1976.
[7] Kalaycıoğlu, E. Karşılaştırmalı Siyasal Katılma Siyasal Eylemin Kökenleri Üzerine Bir İnceleme, İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Yayınları No:10,s.10-251, İstanbul, 1983.
[8] Kışlalı, A. Taner: Siyasal Çatışma ve Uzlaşma, İmge Kitabevi, Ankara, 1995.
[9] Öztekin, A., Siyaset Bilimine Giriş: Toplum, Devlet, Parlamento, Hükümet, Kamu Yönetimi, Siyasal Kitabevi, s. 210, Ankara, 2003.
[10] Popper, K., "Açık Toplum ve Düşmanlarına Yeniden Bakış", A.Yayla (ed.) içinde, s.25-33, 1999.
[11] Şaylan, G., Demokrasi ve Demokrasi Düşüncesinin Gelişimi, TODAİE Yayınları, s.1, Ankara, 1998.
[12] Touraine, A., Demokrasi Nedir? Yapı Kredi Yayınları, s.25, İstanbul, 1997.
[13] İnternet: http://www.msk.gov.az/uploads/partiyalar/2016/UmumiMelumat.php (ET: 01.10.2018)

KADINLARIN ÇALIŞMA HAYATINA İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ

OPİNİONS OF WOMEN ABOUT WORKİNG LİFE

Dr. Öğr. Üyesi Yasemin ERSOY[♣] Prof. Dr. Ali Fuat ERSOY[♣♣]

Özet: Günümüzde kadınların iş hayatına katılmasıyla birlikte gerek iş hayatında gerekse ev hayatında karşılaştıkları birçok sorun bulunmaktadır. Aynı zamanda toplum tarafından kadının çalışmaması gerektiği algısı ve ataerkil toplum yapısı da kadını ikinci plana itebilmektedir. Çalışan kadınların kendilerine ve ailelerine yeterince vakit ayıramamaları, iş yaşamında karşılaştıkları sorunlar, tükenmişlik söz konusu olabilmektedir. Buna karşın çalışmayan kadınlarda çalışma yaşamını düşünebilmektedir. Bu araştırma, gerek çalışan gerekse çalışmayan kadınların, çalışma yaşamı ile ilgili görüşlerini araştırmak amacıyla yapılmıştır. Bu amaçla, Karabük Belediyesi sosyal yaşam merkezlerinde çeşitli kurslara devam eden 362 kadın araştırma kapsamına alınmıştır. Kadınların çalışma yaşamıyla ilgili görüşlerini alabilmek için demografik bilgi formunun yanı sıra 5'li likert tipi cümlelerden oluşan bir anket formu verilmiş ve cevaplamaları istenmiştir. Verilen cevaplar bilgisayar aracılığıyla SPSS kullanılarak analiz edilmiştir. Bu çalışmada, çalışma hayatında olan kadının sosyal, psikolojik ve ekonomik bağlamda ev ve iş yeri alanında birçok sorunla baş etmek zorunda kaldığı, kadınların çalışma hayatına bakış açısı incelendiğinde ise üretime katılması gerektiğine ilişkin görüşler ortaya konulmuştur. "Çalışma hayatı kadına iktisadi bağımsızlık ve sosyalleşme imkânı sağlarken, kadının özgüvenini de artırır" ifadesi ile eğitim durumları arasında anlamlı bir ilişki bulunmuştur ($p<0.05$). Kadına ihtiyaç duyduğu eğitim verilerek aile hayatında ve çalışıyorsa iş hayatında sorgulayan, eleştiren, hakkını arayan, sorumluluk almayı ve araştırmayı seven bir birey olması yönünde politikalar geliştirilmelidir.
Anahtar kelimeler: Kadın, kadın çalışmaları, çalışma yaşamı, sosyal hizmet

Abstract: Today, with the participation of women in business life, both in business and home life encounter many problems. At the same time, the society's perception that women should not be employed and the patriarchal society structure can push women to the second stage. The lack of adequate time for the working women and their families create the problems which they face in their work life may be exhaustion. However, in women who do not work, they can think about working life. This study was carried out to investigate the views of

[♣] Karabük Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi, e-mail: yaseminersoy@karabuk.edu.tr

[♣♣] Karabük Üniversitesi, İİBF, Sosyal Hizmet Bölümü, e-mail: alifuatersoy@karabuk.edu.tr

women working and not working in business life. For this purpose, 362 women who continue to social life centers in Karabük municipality were included in the scope of the research. In order to get women's views on working life, a questionnaire consisting of 5 likert type sentences was given as well as demographic information form and requested them to respond. The answers were analyzed using SPSS via computer. In this research, it has been shown that women in working life have to deal with many problems at home and at work in social, psychological and economic context and when they examine the perspective of women in working life, it is necessary to participate in production. "Working life gives women the opportunity of economic independence and socialization, and increases the self-confidence of women" was found to be a significant relationship between their educational status ($p<0.05$). Policies should be developed in order to give women the education they need which is necessary to be individuals who question, criticize, seek for their rights, love to take responsibility and research in family life and business life.

Keywords: Woman, women studies, working life, social work

GİRİŞ

Kadınlar yüzyıllar boyunca yaşadıkları dönemin koşullarına göre değişen biçim ve statülerde üretim faaliyetleri içinde yer almışlar, yerine getirdikleri üretim faaliyetlerinin ekonomik yönden bir değer ifade etmemesi nedeniyle ikincil konumda yer almışlardır.

Sanayi Devrimi iş ve işgücü yapısında önemli değişiklikler meydana getirmiş, işgücünün iş kolu, meslek, statü, sektörel dağılım ile cinsiyet ve diğer demografik etmenlere dayalı olan yapısını önemli ölçüde değiştirerek, günümüzdeki anlamıyla işçi sınıfının ortaya çıkmasına neden olmuştur (Çıtak, 2008: 25). Bu nedenle kadının işgücüne katılımında Sanayi Devrimi başlangıç noktası olarak kabul edilmiş, kadınların çalışma hayatına katılması sanayi devrimi öncesi ve sonrası ile küreselleşme dönemi olmak üzere üç ana başlık altında ele alınmıştır.

Küreselleşme olarak tanımlanan yeni düzen bilgi işlem ve haberleşme alanında yaşanan hızlı değişim ile birlikte ülkeler arasındaki mesafeleri ortadan kaldırmış, uluslararası sermayenin sınırsız hareket özgürlüğü kazanmasına yardımcı olmuştur (Koray ve Diğerleri, 1999: 4).

Değişim ile birlikte kadınların işgücüne katılım oranlarında, işgücü arzında ve ücret düzeylerinde ciddi değişiklikler meydana gelmiştir. Nitekim gelişmiş ülkelerde kadın

istihdamındaki artışa esnek üretim biçiminin büyük katkısı olmuştur. Özellikle çalışma saatlerindeki esneklik Batı Avrupa ülkelerinde evli ve çocuklu kadın işgücü katılım oranının artmasını sağlamıştır (Çolak ve Kılıç, 2001: 35).

Kadınların ekonomik ve politik bağlamda 1980 sonrası dünyada daha nicel bir yükselişe sahip oldukları görülmektedir. Kadınların 1980 sonrası ekonomi dünyasında istihdam düzeylerinin artmasında bazı nedenler vardır. Bunlardan en etkili olan başlığı esnek çalışmadır. Kadınlar için yarı-zamanlı çalışma onların ev işine bir ek dayanak olarak anlaşılmasından kaynaklanır ki bu perspektif günümüzde de tartışma konusu olmaya devam etmektedir (Castells, 2008: 292). Nihayetinde kadınların 1970‟li yıllardan 2010‟lu yıllara gelindiğinde istihdam oranlarında büyük bir ilerleme olduğu görülmektedir.

Türk kadınının tarih boyunca konumuna bakıldığında çok farklı durumlar ile karşılaşılmaktadır. Göçebelik döneminde Türk kadını toplum ve aile içinde saygı duyulan, erkek ile yan yana olan, tıpkı onun gibi savaşıp kılıç kuşanan, at binen ve düşmanla savaşan bir kişiliği temsil etmiştir. Yerleşik hayata geçiş ile birlikte kadın ve erkek arasında cinsiyete dayalı işbölümü ortaya çıkmış, kadın ev içi işler ile görevlendirilmiştir (Doğramacı, 1997: 3).

Cumhuriyet’in ilan edilmesinin ardından kadınlar tarım dışı işgücü olarak kullanılmış ve II. Dünya Savaşı ile birlikte azalan erkek işgücünün yerini almıştır. 1950’li yıllarda kırdan kente yönelik başlayan göç dalgası ve hızlı kentleşme eğilimi, kadınların artan oranda işgücüne dâhil olmasının yolunu açmıştır. Kırsal alandan ayrılıp kente göç etme ve kent yaşamının özelliklerine uyum sağlama çabası aile yapısında ve aile içi ilişkilerde birtakım değişimlere neden olmuştur. Kadının toplumsal konumu ve çalışma yaşamındaki yeri bu durumdan etkilenmiştir. Toplumsal yapıda meydana gelen değişim ve gelişmelerle kendine yeni ve farklı roller yükleyen kadın eğitim almaya, kendi konumunun farkına varmaya, hizmet sektörü ve diğer sektörlerde çalışmaya başlamıştır. Ancak toplumsal yapıda ağırlığını hissettiren geleneksel tavır ve düşünceler, kadının ev yaşamının dışında çalışmaya başlamasına sınırlandırmalar getirmiştir (Kocacık ve Gökkaya, 2005).

Kısacası Türkiye’de kadının işgücü piyasasına katılması, emek piyasasında yaşanan gelişmeler ya da ekonomik kaynaklı faktörlerden değil, tam aksine bir zorunluluk sonucu olmuştur. Bununla birlikte, savaş sonrası erkeklerin terhis olmasıyla ve hayatta kalan erkeklerin eve dönmesiyle birlikte kadınların büyük bir kısmı yine geleneksel ev işlerine geri dönmüşlerdir (Berber ve Eser, 2008). Türkiye’de kadın hem işgücüne katılım hem de

istihdam edilebilme oranı bakımından gelişmiş ülkelere oranla dezavantajlı bir konuma sahiptir. Kadınların işgücüne katılımı kalkınmanın başlıca unsuru olarak kabul edilmekte, ancak kadının niteliksel gelişimi ve işgücü piyasasına girişini sağlayacak mekanizmaların yeterli olmayışı işgücüne katılım oranlarının gelişmiş ülkelere göre daha düşük olmasına neden olmaktadır. Aslında yasalarda kadınların işgücüne katılmasında yönelik ayrımcılık söz konusu değildir. Ancak uygulamada bazı işlerin kadınlara uygun görülmemesi ve toplumsal önyargılar, yasaların eşitlikçi yapısının hayata geçirilmesinde engel teşkil etmektedir.

Eğitim seviyesinin düşüklüğü ve yeterli iş deneyimine sahip olmaması nedeniyle kadın işgücü yıllarca düşük ücret ve kötü çalışma koşullarına razı olmuş, erkek işgücünün ucuz ikamesi olarak görülmüştür. Cumhuriyet'in ilan edilmesinin ardından kadınlar tarım dışı işgücü olarak kullanılmış ve II. Dünya Savaşı ile birlikte azalan erkek işgücünün yerini almıştır. 1950'li yıllarda kırdan kente yönelik başlayan göç dalgası ve hızlı kentleşme eğilimi, kadınların artan oranda işgücüne dâhil olmasının yolunu açmıştır. Kırsal alandan ayrılıp kente göç etme ve kent yaşamının özelliklerine uyum sağlama çabası aile yapısında ve aile içi ilişkilerde birtakım değişimlere neden olmuştur.

Kadının toplumsal konumu ve çalışma yaşamındaki yeri bu durumdan etkilenmiştir. Toplumsal yapıda meydana gelen değişim ve gelişmelerle kendine yeni ve farklı roller yükleyen kadın eğitim almaya, kendi konumunun farkına varmaya, hizmet sektörü ve diğer sektörlerde çalışmaya başlamıştır. Ancak toplumsal yapıda ağırlığını hissettiren geleneksel tavır ve düşünceler, kadının ev yaşamının dışında çalışmaya başlamasına sınırlandırmalar getirmiştir (Kocacık ve Gökkaya, 2005: 196). Kadınların toplumsal açıdan yaşadığı bu sınırlandırmalar onların işgücüne katılımlarını etkilemiş, yıllar itibariyle çalışma hayatına dâhil olan kadın sayısında farklılaşmalar meydana getirmiştir. Bu nedenle kadınların eğitim düzeyi, yaşı, sektörel dağılımları, işsizlik ve istihdam durumları ile kayıtlılık durumlarının tespiti kadın işgücünün analiz edilmesinde önem arz etmektedir. Bunun yanı sıra kadınların çalışma hayatına katılımları konusunda kendi düşünceleri de önemlidir. Bu nedenle bu araştırmada kadınların çalışma hayatına bakış açısını ortaya koymak amacıyla yapılmıştır.

ARAŞTIRMA YÖNTEMİ

Kadınların çalışma hayatına bakışlarını ortaya koyma amacıyla yapılan bu çalışma ilişkisel tarama modeli bir araştırmadır. Araştırmanın evrenini, Karabük il merkezinde bulunan

Karabük Belediyesi Sosyal Yaşam Merkezleri'ne devam kadınlar oluşmaktadır. Evrende yer alan kadınlardan ulaşılan 362 kadın örnekleme alınmıştır.

Araştırma verileri, Aralık 2017-Ocak 2018 tarihleri arasında araştırmacılar tarafından oluşturulan anket formu ile toplanmıştır. Anket formunda demografik bilgilerin yanı sıra kadının çalışmasına yönelik sorularla birlikte kadının çalışmasına ilişkin görüşleri ortaya çıkarmak amacıyla 5'li likert tipi cümleler yer almıştır. Likert tipi cümleler 1 den 5 e kadar puanlanmış ve alınan puanların ortalamaları alınmış ve eğitim durumu ile karşılaştırılarak tablolaştırılmıştır. Çalışma hayatına ilişkin görüşler, eğitim durumu değişkeninin yanı sıra gelir durumu ve yaş durumu arasında da tek yönlü varyans analizi yapılarak aralarında anlamlı bir ilişki olup olmadığı test edilmiştir. Ancak eğitim durumuna ilişkin tablolar verilmiş yaş ve gelir durumu ile ilgili tablolar verilmemiş yalnız istatistiksel olarak ilişki olup olmadığına dair sonuçlar verilmiştir.

BULGULAR

Tablo.1. Araştırmaya katılanların demografik bilgileri

		Sayı	%			Sayı	%
Yaş Grupları	25 alt	61	16,9	Gelir Grupları	1500 altı	92	25,4
	26-34	52	14,4		1501-2000	104	28,7
	35-44	102	28,2		2001-2500	43	11,9
	45ust	147	40,6		2501-3000	58	16,0
	Toplam	362	100,0		3001 üst	65	18,0
Eğitim Düzeyi	İlk / orta	166	45,9		Toplam	362	100,0
	Lise	92	25,4	Medeni Durum	Evli	261	72,1
	Üniversite	104	28,7		Bekar	101	27,9
	Toplam	362	100,0		Toplam	362	100,0

Araştırma kapsamına alınan kadınların %40,6'sı 45 ve üstü, %28,2'si 35-44 yaş grubunda iken geriye kalanlar 34 ve altında yaşlardadır. Kadınların %45,9'u ilkokul veya ortaokul, %25,4'ü lise ve dengi okul, % 28,7'si ise üniversite mezunudur. %72,1'i evli %, %27,9'u evli değildir. Aile gelirlerine bakıldığında %66,0'sı 2500 Tl ve altında gelire sahip iken, kadınların 2/3'si bağımsız olarak herhangi bir kişisel gelire sahip değildir (Tablo 1).

Tablo 2. Kadınların çalışma hayatına ilişkin görüşleri ile eğitim durumları arasındaki ilişki

		N	Ortalama	Std. Sapma	Std. Hata	F	Sig.
1.Toplumsal statülerinin yükselmesi bakımından kadınlar çalışmalıdır	İlk ve orta	166	4,1325	,82786	,06425		
	Lise	92	4,1957	,85471	,08911	1,336	,264
	Üniversite	104	4,3077	,90390	,08863		
	Toplam	362	4,1989	,85788	,04509		
2.Ülkemizde kadının çalışma hayatına katılımı çok sınırlıdır	İlk ve orta	166	3,5361	1,10449	,08573		
	Lise	92	3,7065	1,02215	,10657	,728	,484
	Üniversite	104	3,5865	1,12008	,10983		
	Toplam	362	3,5939	1,08797	,05718		
3.Çalışma hayatı kadına ekonomik bağımsızlık ve sosyalleşme imkânı sağlar, kadının öz güvenini de arttırır	İlk ve orta	166	4,3614	,70631	,05482		
	Lise	92	4,2065	,94390	,09841	3,125	**,045***
	Üniversite	104	4,4808	,68238	,06691		
	Toplam	362	4,3564	,77178	,04056		
4.Kadınların kendilerine ait gelirlerinin olması ekonomik bağımlılıklarını azaltacaktır.	İlk ve orta	166	3,8795	1,15363	,08954		
	Lise	92	3,7935	1,20929	,12608	3,408	**,034***
	Üniversite	104	4,1827	1,01220	,09925		
	Toplam	362	3,9448	1,13725	,05977		**,029****
5.Kadının çalışma yaşamına katılması ekonomik anlamda ve ülkelerin kalkınması bağlamında olumlu bir gelişmedir.	İlk ve orta	166	4,1807	1,03449	,08029		
	Lise	92	4,1087	,94295	,09831	5,045	**,007***
	Üniversite	104	4,4904	,69667	,06831		**,047****
	Toplam	362	4,2514	,93578	,04918		**,049*****

Tablo 2. (devam)

		N	Ortalama	Std. Sapma	Std. Hata	F	Sig.
6.Çalışan, üreten, ortaya bir şey koyan kadın her zaman değerlidir	İlk ve orta	166	4,5542	,82760	,06423		
	Lise	92	4,5978	,68033	,07093	3,542	**,031***
	Üniversite	104	4,7885	,55166	,05409		
	Toplam	362	4,6326	,72573	,03814		
7.Çalışan kadınlar her zaman isteklerine, beğenilerine ve değer yargılarına uygun bir yaşam sürerler.	İlk ve orta	166	3,9398	1,07703	,08359		
	Lise	92	3,9130	1,15456	,12037	,221	,822
	Üniversite	104	3,8462	1,19683	,11736		
	Toplam	362	3,9061	1,12981	,05938		
8.Kadınlar istediği her ortamda çalışabilme özgürlüğüne sahiptir.	İlk ve orta	166	3,6506	1,19528	,09277		
	Lise	92	3,5652	1,30346	,13589	,898	,428
	Üniversite	104	3,7981	1,26476	,12402		
	Toplam	362	3,6713	1,24313	,06534		**,026****
9.Kadına ilişkin sorunlar kadının çalışmaya başlamasıyla sona ermemiş sadece boyutları farklılaşmıştır.	İlk ve orta	166	3,7470	1,03682	,08047		
	Lise	92	3,9674	,87015	,09072	3,218	**,041***
	Üniversite	104	4,0288	,90797	,08903		
	Toplam	362	3,8840	,96637	,05079		
10.Çalışma hayatına katılmak sosyal çevre tarafından olumlu karşılanmaktadır.	İlk ve orta	166	3,8253	,94045	,07299		
	Lise	92	3,9891	,80513	,08394	,937	,393
	Üniversite	104	3,8654	1,00540	,09859		
	Toplam	362	3,8785	,92765	,04876		
11.Kadınların çalışma nedeni para kazanmak değil kendini geliştirmektir.	İlk ve orta	166	3,5783	1,20223	,09331		
	Lise	92	3,5870	1,12075	,11685	,032	,969
	Üniversite	104	3,5481	1,14807	,11258		
	Toplam	362	3,5718	1,16342	,06115		

*Eğitim, **Yaş, ***Gelir grubu

"Toplumsal statülerinin yükselmesi bakımından kadınlar çalışmalıdır" görüşü ile eğitim durumları arasında puan ortalamalarında herhangi bir farklılık bulunmamıştır (p>0,05). Ülkemizde kadının çalışma hayatına katılımı çok sınırlıdır cümlesine ilişkin görüşe katılım durumunda da ortalama puanlar birbirlerine yakındır. "Çalışma hayatı kadına ekonomik

bağımsızlık ve sosyalleşme imkânı sağlar, kadının öz güvenini de arttırır" ifadesine bakıldığında eğitim düzeyi ile bu görüş arasında anlamlı bir ilişki olduğu bulunmuştur. Eğitim düzeyi arttıkça "Çalışma hayatı kadına ekonomik bağımsızlık ve sosyalleşme imkânı sağlar, kadının öz güvenini de arttırır" ifadesine yönelik ortalama puanlarda artmıştır ($p<0,05$). "Kadınların kendilerine ait gelirlerinin olması ekonomik bağımlılıklarını azaltacaktır" ifadesine bakıldığında hem eğitim ($p<0,05$) hem de yaş değişkeni bakımından anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Eğitim düzeyi ve yaş yükseldikçe "Kadınların kendilerine ait gelirlerinin olması ekonomik bağımlılıklarını azaltacaktır" ifadesine yönelik ortalama puanlar artmıştır.

"Kadının çalışma yaşamına katılması ekonomik anlamda ve ülkelerin kalkınması bağlamında olumlu bir gelişmedir" ifadesine ilişkin verilen cevaplara yönelik ortalama puanlara bakıldığında bu ifade ile eğitim düzeyi, yaş ve gelir değişkenleri arasında anlamlı bir ilişki saptanmıştır ($p<0,05$). "Çalışan, üreten, ortaya bir şey koyan kadın her zaman değerlidir" görüşü ile eğitim düzeyi arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunmuştur ($p<0,05$). Eğitim düzeyi arttıkça Çalışan, üreten, ortaya bir şey koyan kadın her zaman değerlidir ifadesine katılım düzeyi de artmaktadır. "Çalışan kadınlar her zaman isteklerine, beğenilerine ve değer yargılarına uygun bir yaşam sürerler" görüşü ve ifadeleri ile yaş, eğitim düzeyi ve gelir düzeyi açısından anlamlı bir ilişki bulunmamıştır ($p<0,05$). Puan ortalamaları birbirlerine yakındır. "Kadınlar istediği her ortamda çalışabilme özgürlüğüne sahiptir" cümlesine ise eğitim ve gelir düzeyi açısından ortalama puanlar birbirlerine yakın iken yaş yükseldikçe ortalama puanlarda yükselmektedir. Bu durum istatistiksel açıdan yaş ile "Kadınlar istediği her ortamda çalışabilme özgürlüğüne sahiptir" cümlesine katılım arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir ilişki bulunduğunu göstermektedir ($p<0,05$).

"Kadına ilişkin sorunlar kadının çalışmaya başlamasıyla sona ermemiş sadece boyutları farklılaşmıştır" ifadesi ile eğitim düzeyi arasında yapılan istatistiksel analiz sonucuna ve ortalama puanlara bakıldığında anlamlı bir ilişki bulunmuştur ($p<0,05$). "Çalışma hayatına katılmak sosyal çevre tarafından olumlu karşılanmaktadır" ve "Kadınların çalışma nedeni para kazanmak değil kendini geliştirmektir" cümleleri ile yaş, eğitim ve gelir düzeyi açısından bakıldığında her düzey için ortalama puanlar birbirlerine yakındır. İstatistiksel olarak bu değişkenler ile cümleler arasında bir ilişki bulunmamıştır ($p>0,05$).

Tablo 3. Çalışma hayatına ilişkin görüşlere yönelik tek yönlü varyans analizi

		Kareler toplamı	Serbestlik derecesi	Kareler ortalaması	F	Sig
Çalışma hayatına ilişkin görüşler ile eğitim durumu ile ilgili genel toplam puanlar	Gruplar arası	266,374	3	88,791	2,616	0,049*
	Grup içi	12149,206	358	33,936		
	Toplam	12415,580	361			

Yukarıda (Tablo 2) yer alan onbir cümlenin tamamına yönelik olarak genel ortalama puanlar ile yaş, gelir grubu ve eğitim düzeyine göre istatistiksel analiz yapılmıştır. Buna göre genel ortalama puanlar ile yaş ve gelir düzeyi arasında anlamlı bir ilişki bulunmazken ($p>0,05$), eğitim düzeyi ile bulunmuştur ($p<0,05$). Eğitim düzeyi arttıkça kadınların çalışma hayatına bakış açısında da kadınların çalışma hayatına katılımları yönünde olumlu değişmeler olmaktadır (Tablo 3).

SONUÇ

Kadınlar tarihsel süreç içerisinde incelendiğinde birçok farklı yönden üretime katıldıkları görülmektedir. Geçmişten günümüze bakıldığında kadının üretime katılması bazı değişiklikler göstermiştir. Geçmişte var olan ataerkil sistem günümüzde toplumların gelişmişlik düzeylerine göre farklılıklar gösterse bile hala varlığını devam ettirmektedir.

Çalışma hayatında olan kadın sosyal, psikolojik ve ekonomik bağlamda ev ve iş yeri alanında birçok sorunla baş etmek zorunda bırakılmaktadır. Bu çalışmada, kadınlar çalışma hayatıyla ilgili olarak üretime katılmak istediklerini belirtmişlerdir.

Kadınların kamusal hayatın dışında kalması ya da bırakılması, anne, eş ve ev kadını rolleri ile sınırlanarak dar bir alana hapsedilmesi gibi hususlar günümüzde kadın sorunu şeklinde tanımlanan konunun başlıca tartışma konularıdır. Kadının bu sorunların çözümüne evin dışına çıkarak çevreyle ilişki kurması, kamusal yaşama katılıp çalışma hayatına girmeleri suretiyle ekonomik bağımsızlıklarını elde etmelerinin önemli bir etkisi olduğu birçok çalışmada ileri sürülmektedir. Buna göre kadının çalışma hayatına atılarak kendine ait bir ekonomik gelir elde etmesinin onu daha bağımsız kılacağı, kendi kişiliğini geliştirmesinde olumlu katkıda bulunacağı belirtilmektedir. Bu araştırmadan elde edilen sonuçlarda bu doğrultudadır.

Türkiye'de kadınların çalışma hayatı sınırlı olmasına rağmen kadının üretimde bulunması ülkenin kalkınması açısından olumlu bir gelişme olarak görülmüştür. Aynı

zamanda kadının çalışması, kadında değerli olduğunu ve toplumda saygın bir konumda bulunduğunu hissettiren bir olgu olduğu da görülmektedir. Bu araştırmadan elde edilen sonuçlarda bu durumu destekler niteliktedir. Kadınların çalışma hayatında kariyer süreçlerini etkileyen unsurlar genellikle aile yaşamı ile ilgili olmakla birlikte günümüzde çocuk sahibi olunması ve aile yaşamının kariyer sürecine engel olmadığı düşüncesi daha ön plana çıkmaktadır. Bu düşüncenin ortaya çıkmasına rağmen iş hayatında olan kadın hem ev hem işyerini dengede tutmakta zorlanmakta ve gitgide sorumlulukları artmaktadır. Bu durum kadına psikolojik açıdan zarar verebilmektedir. Araştırmada yer alan 'çalışan, üreten ortaya bir şey koyan kadın her zaman değerlidir' ifadesine kadınların çoğunluğunun katıldığını ve toplumda değer görebilmek için üretken olmaları gerektiği düşüncelerinin olduğu söylenebilir.

Bu araştırmadan elde edilen sonuçlara göre şu önerilerde bulunulabilir.

Kadının çalışma hayatına katılmasıyla kadın daha çok sorumluluk alan bir duruma gelip kendi ekonomik özgürlüğünü kazanması onun kendini birçok yönden daha rahat hissetmesini sağlayabilir. Bu bağlamda kadının çalışma hayatına girmesi toplumdaki kadına şiddet vakalarında da azalma görülmesini sağlayabilir. Kadına gerekli eğitim verilerek aile hayatında ve çalışıyorsa iş hayatında sorgulayan, eleştiren, hakkını arayan, sorumluluk almayı ve araştırmayı seven bir birey olması yönünde politikalar geliştirilmelidir.

Çalışma hayatı içerisinde olmak, karşılaştıkları tüm ekonomik sosyokültürel ve hukuki sorun ve güçlüklere rağmen kadınların, kişiliklerini sağlıklı ve dengeli bir yönde geliştirmelerine önemli bir katkıda bulunmaktadır. Bu nedenle ülkenin en önemli kaynağı olan insan unsurunun yarısını oluşturan kadınların çalışma hayatına atılabilmeleri için çaba gösterilmelidir. Kadınların gerek çalışma hayatına girerken gerekse çalışma hayatında iken karşılaştıkları sorunların çözümlenmesi için gereken araştırmalar yapılarak bu araştırmaların verileri ışığında çözüme yönelik politikalar geliştirilmelidir.

Genel olarak kadınların eğitim düzeylerinin erkeklerden düşük olduğu ülkemizde kadınlarla erkekler arasındaki bu farkın ortadan kalkması için çaba gösterilmelidir. Kız çocukların okutulmaması şeklindeki toplumumuzda halen etkisini sürdürmekte olan yanlış kanaatin silinmesi için bu konuda üzerine sorumluluk düşen tüm kişi ve kurumları eğitici, harekete geçirici politikalar geliştirilmelidir. İnsanların doğal hakları olan çalışma ve eğitim görme hakkı, bu insanların yarısını oluşturan kadınlardan esirgenmemeli ve kadınların bu haklarını kullanmaları önündeki tüm engel ve ayrımcılıkların ortadan kaldırılması için çaba gösterilmelidir. Kadınlara yönelik uygulamalarda sosyal hizmet kapsamında eğitimler verilip

seminerler düzenlenmeli, kadının bulunduğu her çevrede sosyal hizmet uzmanları aktif olarak rol almalı ve kadına destek olmalıdır. Sağlık Bakanlığı, Milli Eğitim Bakanlığı, Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı Emniyet Genel Müdürlüğü içerisinde sosyal hizmet uzmanları bulunmalı her sorunda kadına ulaşabilmeli ve kadına yönelik sosyal hizmet uygulamalarda bulunmalıdır.

Kaynaklar

AYKAÇ, M. (1991). "Kadın İşgücü ve İstihdamı", Sosyoekonomik Yönleriyle Aile Sempozyumu, Marmara Üniversitesi Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Ekonomik Araştırma Merkezi Yayın No. 6, İstanbul, s. 26-46.

BERBER, M. ve ESER, B.(2008), Türkiye'de Kadın İstihdamı: Ülke Ve Bölge Düzeyinde Sektörel Analiz, Is, Güç" Endüstri İlişkileri ve İnsan Kaynakları Dergisi 10, Trabzon.

ÇETİN, I., SEVÜKTEKİN, M., (2014), Türkiye'de Kadın İstihdamının Geleceği, Paradoks Ekonomi, Sosyoloji ve Politika Dergisi, Bursa.

ÇITAK, A. (2008), Kadınların Çalışmasına Yönelik Tutum: Cinsiyet Rolü ve Sosyo-Ekonomik Düzeye Göre Bir Karşılaştırma, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. (http://acikarsiv.ankara.edu.tr/browse/4122/4600.pdf?show Erişim tarihi 10.07.2018)

ÇOLAK, Ö. ve KILIÇ, C. (2001), Yeni Sanayileşen Bölgelerde Kadın İşgücü Arzı: Şanlıurfa Örneği, TİSK Yayınları, Ankara.

DAYIOĞLU, KIRDAR M. (2010), Türkiye'de Kadınların İşgücüne Katılımında Belirleyici Etkenler ve Eğilimler, DPT ve Dünya Bankası Refah ve Sosyal Politika Analitik Çalışma Programı, Çalışma Raporu Sayı:5, Ankara.

DEDEOĞLU, S. (2000), "Toplumsal Cinsiyet Rolleri Açısından Türkiye'de Aile ve Kadın Emeği", Toplum ve Bilim, 86. Sayı, Güz, s.139-170.

DOĞRAMACI, E. (1997), Türkiye'de Kadının Dünü ve Bugünü, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.

DURUOĞLU, T. (2007), "Emek Piyasasında Cinsiyetçi Ücret Ayrımı: Bursa Organize Sanayi Bölgesinde Bir Araştırma", İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi, Sayı: 24, s. 61-76.

ECEVİT, Y. (1995), Kentsel Üretim Sürecinde Kadın Emeğinin Konumu ve Değişen Biçimleri: Kadın Bakış Açısından Kadınlar, Hazırlayan: Şirin TEKELİ, İletişim Yayınları, İstanbul.

KOCACIK, F. ve. GÖKKAYA V. (2005), "Türkiye'de Çalışan Kadınlar ve Sorunları", Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, Cilt:6, Sayı:1, s.195-219.

YARIKKAYA, P. (2012), "Türkiye'de Kadınların Çalışma Hayatındaki Yeri", http://www.tekgida.org.tr/Faaliyetler/Kadin-Burosu.

KORKMAZ, A., ve KORKUT, G. Türkiye'de Kadının İşgücüne Katılımının Belirleyicileri Süleyman Demirel Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi Cilt:8 Sayı :2 ss.41-65,2012.

FİNANSAL GELİŞME VE BÜYÜME: OECD ÜLKELERİ ÖRNEĞİNDE PANEL NEDENSELLİK ANALİZİ

FINANCIAL DEVELOPMENT AND GROWTH: A PANEL CAUSALITY ANALYSIS FOR OECD COUNTRIES

Aykut KARAKAYA [350]♣-Seymur AĞAZADE[351]♣♣

Özet

Finansal gelişmişlik düzeyi ile ekonomik büyüme arasındaki nedensellik ilişkisi teorik olarak talep takipli, arz öncüllü, geri besleme ve yansızlık hipotezleri ile ifade edilmektedir. Ekonomik büyüme ile gelir düzeyindeki artışın neden olduğu talep baskısı finansal gelişmeye neden olabilir. Bu görüş talep takipli hipotez olarak bilinmektedir. Bunun aksine, arz öncüllü hipotez finansal gelişmenin kaynak dağılımında etkinliği artırmakla büyümeye neden olduğunu belirtir. Geri besleme hipotezi finansal gelişme ve büyüme arasındaki nedensellik ilişkisinin çift yönlü olduğunu ifade ederken yansızlık hipotezinde herhangi bir ilişki söz konusu değildir. Bu çalışmada 34 OECD ülkesinin 2001-2016 yıllarına ait veri ve panel veri yöntemleri kullanılarak finansal gelişme ile büyüme arasındaki nedensellik ilişkisi incelenmiştir. Dumitrescu ve Hurlin (2012) panel nedensellik testinden önce veride birimler arası bağımsızlığı test etmek amacıyla Pesaran (2004) testi ve değişkenlerin durağanlık özelliklerini incelemek amacıyla Pesaran (2007) birim kök testi uygulanmıştır. Parametrelerin homojenliğini incelemek için ise Swamy S testi yapılmıştır. Birim kök testlerinde her iki değişkenin seviyesinde durağan olduğu görülmüştür. Swamy S testi ise parametrelerin heterojen olduğu yönünde sonuçlar vermiştir. Bu nedenle panel birimleri arasında bağımlılığa ve heterojenliğe izin veren Dumitrescu ve Hurlin (2012) panel nedensellik analiz yapılmış ve heterojen VAR modeli tahmin edilmiştir. Nedensellik testi sonuçları finansal gelişme ve büyüme arasında çift yönlü ilişki olduğunu göstermiştir. Büyüme için tahmin edilen VAR

♣ Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İİBF, İşletme Bölümü, aykut.karakaya@erdogan.edu.tr

♣♣ Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İİBF, İktisat Bölümü, seymur.agazade@erdogan.edu.tr

modellerinde finansal gelişmişlik düzeyi gecikmesine ait parametre 34 ülkenin 11'i için anlamlı bulunmuştur. Finansal gelişmişlik düzeyi VAR modellerinde ise 17 ülkenin büyüme gecikmesine ait katsayının anlamlı olduğu görülmüştür. Bu sonuçlar OECD ülkelerinde finansal gelişme ve ekonomik büyüme ilişkisinde geri besleme hipotezinin geçerli olduğunu desteklemektedir.

Anahtar Kelimeler: Finansal Gelişme, Büyüme, Panel Nedensellik, OECD Ülkeleri

Abstract

The relationship between financial development and economic growth is theoretically expressed by demand-following, supply-leading, feedback and neutral hypotheses. Demand pressure which is caused by increased income as a conclusion of growth may lead to the financial development. This argument is known as demand-following hypothesis. On the contrary, the supply-leading hypothesis indicates that financial development leads to increased efficiency in resource allocation and so promotes growth. The feedback hypothesis implies that the causality relation between financial development and growth is bi-directional, whereas there is no causal relationship in the neutral hypothesis. This study examines the direction of causality between financial development and economic growth in 34 OECD member countries for the period 2001-2016. Before Dumitrescu and Hurlin (2012) panel causality test we applied Pesaran (2004) cross section dependence test and Pesaran (2007) unit root test. Additionally, the homogeneity of the parameters examined by performing Swamy S test. In the panel unit root tests, it was seen that both variables are stationary at their levels and the Swamy S test showed that the parameters are heterogeneous. For this reason, we estimate heterogeneous VAR model and conduct Dumitrescu and Hurlin (2012) panel causality test which allows for dependency in panel units and for heterogeneity of parameters. Findings of causality test showed that there is a bi-directional relationship between financial development and economic growth in our sample. In heterogeneous VAR models that estimated for growth, the parameter of lagged financial development was found to be significant for 11 of 34 countries. In VAR models of financial development, the lagged growth coefficients of 17 countries were significant. These findings support that the feedback hypothesis is valid in financial development and economic growth relationship in OECD countries.

Keywords: Financial Development, Growth, Panel Causality Tests, OECD Countries

1. Giriş

Finansal gelişmişlik düzeyi ve ekonomik büyüme arasındaki nedensellik ilişkisi farklı teorik mekanizmalara dayandırılarak farklı şekillerde açıklanmaktadır. Nedensellik ilişkisinin yönüne göre bu teorik yaklaşımlar talep takipli, arz öncüllü, geri besleme ve yansızlık hipotezleri olarak bilinmektedir. Finansal gelişmişlik düzeyi ve ekonomik büyüme ilişkisinde talep takipli hipotez nedensellik ilişkisinin ekonomik büyümeden finansal gelişmeye doğru olduğunu ifade etmektedir. Burada ekonomik büyüme ve gelir düzeyindeki artışın neden olduğu talep baskısının finansal kurumların, varlıkların ve hizmetlerin gelişimini desteklediği varsayılmaktadır. Arz öncüllü hipotezde ise nedensellik ilişkisinin finansal gelişmeden ekonomik büyümeye doğru olduğu varsayılmaktadır. Bu hipotezde temel olarak finansal piyasaların ve aracıların fonksiyonlarından hareketle sermaye birikimi ve kaynak dağılımında neden oldukları etkinlik artışı üzerinde durulmaktadır. Geri besleme hipotezinde finansal gelişme ve ekonomik büyüme arasında çift yönlü nedensellik ilişkisi olduğunu, yansızlık hipotezi ise her hangi bir nedensellik ilişkisinin olmadığını ifade etmektedir.

Bu çalışmada teorik olarak farklı yaklaşımların bulunduğu finansal gelişmişlik düzeyi ve ekonomik büyüme ilişkisi OECD ülkeleri örneğinde panel veri yöntemleri ve 2001-2016 yıllarına ait veri seti kullanılarak incelenmiştir. Bu amaçla panel birimlerinin heterojen oluşuna ve birimler arası korelsyona izin veren Dumitrescu ve Hurlin (2012) panel nedensellik testi uygulanmış ve heterojen VAR modeli tahmin edilmiştir. Bu yolla panelin tamamı ve paneldeki her bir ülke için finansal gelişmişlik düzeyi ile ekonomik büyüme arasındaki ilişkinin doğasına yönelik sonuçlar elde edilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmanın devamı şu şekilde düzenlenmiştir. Takip eden bölümde finansal gelişme ve ekonomik büyüme arasındaki ilişki teorik tartışmalar bakımından ele alınmıştır. Üçüncü bölümde çalışmada kullanılan veri seti tanıtılmıştır. Ardından dördüncü bölümde finansal gelişmişlik düzeyi ile ekonomik büyüme ilişkisinin incelenmesinde kullanılan ekonometrik yöntem ve testler kısaca açıklanmıştır. Beşinci bölümde uygulama sonucunda elde edilen bulgular sunulmuştur. Sonuncu bölüm olan altıncı bölümde elde edilen bulgula doğrultusunda varılan sonuçlar sunulmuş ve değerlendirmeler yapılmıştır.

2. Büyüme ve Finansal Gelişme Arasındaki İlişki

Finansal gelişme ve ekonomik büyüme arasındaki nedensellik ilişkinin yönü uzun zamandan beri incelenme konusu yapılmıştır. Örneğin Robinson (1952) ekonomik büyümenin finansal işlemlere yönelik talebi artırdığını ve bunun sonucunda finansal sistemin geliştiğini ifade

etmektedir. Talep takipli hipotez olarak bilinen bu görüş Robinson'un ünlü "girişim nereye giderse, finans onu takip ediyor" (where enterprise leads, finance follows) sözleri ile ifade edilebilir. Burada, ekonomide finanse edilmesi gereken fırsatların ortaya çıkması durumunda büyümenin bu fırsatları değerlendirebilecek şekilde finansal sistemin gelişimini sağlayacağı, finansal kurumları ve piyasaları bu yönde etkileyeceği vurgulanmaktadır.

Finansal gelişme ve büyüme ilişkisinde arz öncüllü görüş ise Schumpeter (1911) çalışmasına kadar uzanmaktadır. Schumpeter finansal aracıların faaliyetlerini yerine getirmelerini teknolojik yeniliklerin ortaya çıkması ve büyüme açısından önemini vurgulamıştır. Bu hipotezde temelde finansal piyasaların ve aracıların fonksiyonlarından hareketle finansal gelişme yoluyla ekonomik büyüme kanalları ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Örneğin Jbili, Enders ve Volker (1997), Becsi ve Wang (1997), Bencivenga ve Smith (1991), King ve Levine (1992, 1993a, 1993b) ve Levine (1997, 1999) finansal sektörün tasarrufları, tasarruf araçlarını ve finansal varlıkların likiditesini artırması, riskleri azaltması, tasarrufları daha verimli alanlara tahsis etmesi veya sermayenin yanlış tahsisini önlemesi, işlem maliyetlerini ve asimetrik bilgi sorununu azaltması gibi bir dizi faktörden dolayı etkinlik artışına ve büyümeye neden olduğunu ifade etmişlerdir.

Patrick (1966) finansal gelişme ve ekonomik büyüme ilişkisini talep takipli ve arz öncüllü hipotezlerle ifade etmekle birlikte bu ilişkinin karşılıklı olduğuna yönelik görüşler de vardır. Geri besleme hipotezi olarak bilinen yaklaşım finansal gelişme ve ekonomik büyümenin karşılıklı olarak birbirini desteklediğini vurgulamaktadır. Örneğin Greenwood ve Jovanovic (1990) ve Capasso (2003) finansal gelişme ve ekonomik büyümenin birbirini desteklediğini ifade etmişlerdir. Şöyle ki ekonomik büyümenin finansal sektörün gelişmesine neden olacak araçları sağladığını ve finansal sektörün de yatırımlarda etkinlik artışı sağlamakla ekonomik büyümeyi desteklediğini ifade etmişlerdir. Görüldüğü gibi burada yukarıda ifade edilen talep takipli ve arz öncüllü hipotezlerdeki argümanlar kullanılmaktadır. Geri besleme hipotezinin aksine yansızlık hipotezi ise finansal gelişme ile ekonomik büyüme arasında herhangi bir nedensellik ilişkisinin olmadığını varsaymaktadır.

3. Veri ve Değişkenler

Araştırmanın veri setini 34 OECD üyesi ülkenin 2001-2016 yıllarını kapsayan 16 yıllık veriler oluşturmaktadır. Verileri OECD'nin kurumsal web adresinden alınmıştır. Dengeli panel veriye dayanan çalışmada ekonomik büyüme göstergesi ABD Doları cinsinden kişi başına düşen GSYH olup analizlerde doğal logaritması kullanılmıştır. Finansal gelişmişlik düzeyi göstergesi ise bankaların yurtiçi özel sektör kredilerinin GSYH oranıdır.

4. Analiz Yöntemi

Panel veri ile yapılan analizlerde de sahte regresyon sorunuyla karşılaşmamak için kullanılan değişkenlerin durağan olmaları gerekmektedir. Panel verinin durağanlık özelliklerinin incelenmesinde kullanılan birim kök testleri zaman serisi birim kök testlerinden yararlanılarak geliştirilmiştir. Fakat panel durağanlık analizine geçmeden önce hangi panel birim kök testinin uygun olduğuna karar vermek gerekmektedir. Birim kök testleri arasında tercih panelde yatay kesit bağımlılığının yani birimler arası korelâsyonun olup olmamasına göre yapılmaktadır. Bu çalışmada uygulanacak panel birim kök testine karar vermek amacıyla, N>T olması durumunda literatürde yaygın şekilde kullanılan Pesaran (2004) CD birim bağımsızlık testi uygulanmıştır. Bu test sonucuna göre birimlerin bağımsız bulunması durumunda birinci kuşak, bağımlı bulunması durumunda ise ikinci kuşak panel birim kök testlerinin yardımıyla değişkenlerin durağanlık özellikleri incelenir.

Panel birimlerinin bağımsız olması yani birimler arası korelâsyonun bulunmaması durumunda uygulanabilecek olan birinci kuşak panel birim kök testleri de iki gruba ayrılır. Bu gruplardan birincisi panel birimlerinin ortak otokorelasyonlu olduğunu varsayan Levin ve Lin (1992) tarafından ileri sürülen ve Levin, Lin ve Chu (2002) tarafından uygulanan birim kök testi ile Harris ve Tzavalis (1999), Breitung (2000) ve Hadri (2000) testlerinden oluşmaktadır. Diğer grup testler ise otokorelasyonun ortak olmayıp birimler arasında değiştiğini varsayan Im, Pesaran ve Shin (2003), Maddala ve Wu (1999) ile Choi (2001) tarafından önerilen Fisher ADF ve Fisher PP testleridir (Tatoğlu, 2012: 219). Kısaca ifade edilir ise ilk gruptakiler ortak otokorelasyon, ikinci gruptakiler ise bireysel otokorelasyon varsayımı dâhilinde birim kök incelemesi yapmaktadır. Birimler bağımsız bulunduğunda çalışma veri seti N>T olduğundan Harris ve Tzavalis (1999) testinin kullanılmasının uygun olacağı düşünülmektedir.

Birimler bağımlı yani birimler arası korelâsyon bulunduğunda uygulanabilecek ikinci kuşak birim kök testleri de üç gruba ayrılır. Bunlardan ilk gruptakiler birinci kuşak panel birim kök testlerinin çeşitli dönüşümlerle birimlerin bağımlı olduğunu dikkate alacak biçimde düzeltilmesiyle oluşturulmuştur. İkinci gruptaki testler MADF, SURADF gibi Görünüşte İlişkisiz Regresyon (SUR) tipi sistem tahminlerine dayanan panel birim kök testleridir. Üçüncü gruptakiler ise Phillips ve Sul (2003), Moon ve Perron (2004), Bai ve Ng PANIC (2004), Pesaran CIPS (2007) gibi panel birimleri arasında bağımlılığın ortak faktörler yardımıyla modellendiği panel birim kök testleridir. Birimler arasında korelâsyon olması durumunda bu çalışmada Pesaran (2007) CIPS Testi kullanılacaktır.

Durağan değişkenler arasındaki nedensellik ilişkisi panel nedensellik analizleri ile incelenebilir. Fakat bu analizler panelin homojen ya da heterojen olmasına göre farklılık gösterir. Bu nedenle bu çalışmada panel nedensellik analizinden önce homojenlik testi yapılmıştır. Böylece paneli oluşturan birimlerin benzer özelliklere sahip olup olmadıkları test edilmiştir. Birimlerin benzer özelliğe sahip yani homojen olması durumunda homojen panel nedensellik analizi uygulamak gerekmektedir. Panel birimleri benzer özelliklere sahip olmaması yani heterojen olması durumunda ise heterojen panel nedensellik analizi ile inceleme yapılır. Bu çalışmada literatürde yaygın şekilde kullanılan homojenlik testlerinden bir olan Swamy (1970) S homojenlik testi kullanılarak birimlerin homojenliği incelenmiştir.

Birimlerin homojen olması durumunda iki değişken arasındaki panel nedensellik ilişkisi literatürde genelde panel Granger nedensellik testi ile sınanmaktadır. Birimlerin heterojen bulunması durumunda ise, iki değişken arasındaki panel nedensellik ilişkisi Dumitrescu ve Hurlin (2012) panel Granger nedensellik testi ile analiz edilmektedir. Dumitrescu ve Hurlin (2012) Granger'in (1969) zaman serileri arasındaki nedensellik ilişkisi modelini genişletmek suretiyle heterojen panel verilere uygulanabilen bir nedensellik testi önermişler (Tatoğlu, 2017: 15154). Böylece Dumitrescu ve Hurlin (2012) tarafından önerilen nedensellik testi ile bir iktisadi olgunun farklı firmalar, sektörler veya ülkeler açısından geçerliliği nedensellik ilişkisi çerçevesinde daha tutarlı tahmin edilebilmektedir (Gülmez, 2015: 27). Dumitrescu ve Hurlin (2012) panel Granger nedensellik testinin en önemli üstünlükleri arasında yatay kesit bağımlılığında, N>T ya da N<T olduğunda ve panelin dengeli veya dengesiz olması durumlarında etkin tahminciler üretebilmesidir (Dumitrescu ve Hurlin, 2012: 1457). Dumitrescu ve Hurlin (2012) panel Granger nedensellik testinde, temel hipotez altında homojen Granger nedensellik ilişkisinin yokluğu, en az bir birimde bu ilişkinin var olduğu alternatif hipotezine karşın sınanmaktadır (Bozoklu ve Yılancı, 2013: 175).

5. Araştırma Bulguları

Çalışmanın bulguları aşağıda dört başlık altında sunulmuştur. İlk olarak, büyüme ve finansal gelişme değişkenlerine ait temel istatistikler ve bu değişkenlerin inceleme döneminde gösterdiği eğilimler verilmiştir. İkinci başlık altında birim bağımlılık, durağanlık ve homojenlik testlerine ait sonuçlar yer almıştır. Son olarak dördüncü başlıkta ise büyüme ve finansal gelişme arasındaki nedensellik analizi bulguları sunulmuştur.

5. 1. Değişkenlerin Genel Özellikleri

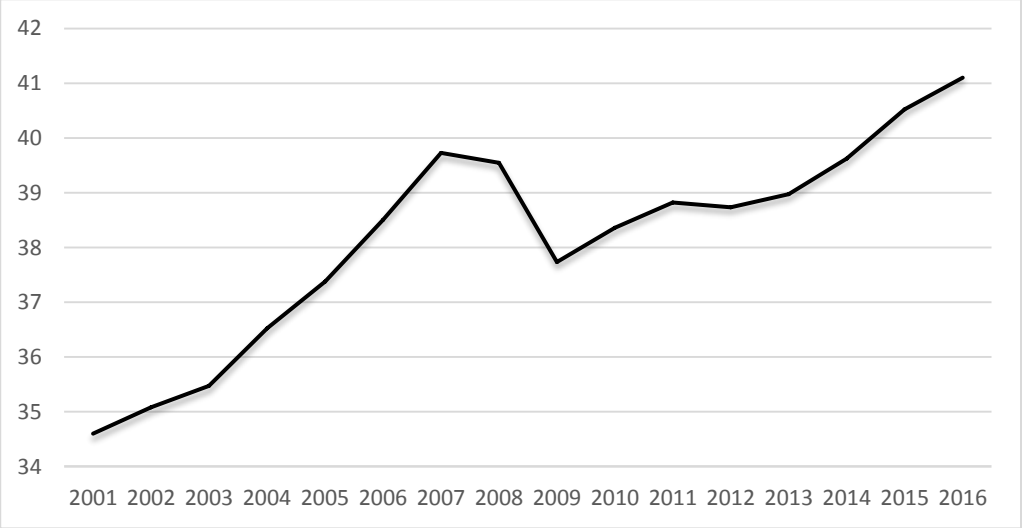
Aşağıda Tablo 1 ile Grafik 1 ve Grafik 2'de büyüme ve finansal gelişme değişkenlerine ilişkin temel istatistikler ve zaman yolu grafikleri sunulmuştur. Tablo 1'de OECD ülkelerinde kişi başına düşen gelir ve finansal gelişme değişkenlerinin maksimum, minimum, ortalama ve standart sapma değerleri verilmiştir.

Tablo 1: Temel İstatistikler

Değişkenler	Minimum	Maksimum	Ortalama	Standart Sapma
Kişi Başına Düşen Gelir ($)	7.631,4	111.968,4	38.170,81	21.584,03
Finansal Gelişme (%)	12,12	312,12	93,14	43,22

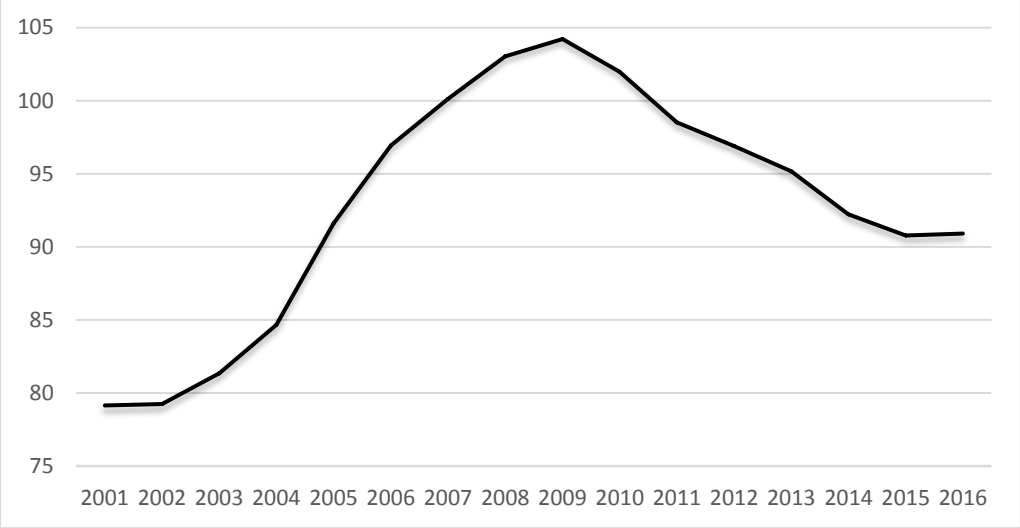
Tablo 1'den görüldüğü gibi OECD ülkeleri kişi başı gelir ve finansal gelişme değişkenlerinin ortalamaları sırasıyla yaklaşık olarak 38 bin dolar ve %93'tür. Bu değerler dünya ortalamasının hayli üzerindedir. Ancak minimum ve maksimum değerlerine bakıldığında inceleme döneminde OECD ülkelerinde kişi başı gelir ve finansal gelişme açısından oldukça farklılık gösterdiği anlaşılmaktadır.

OECD ülkelerinde 2001-2016 yıllarında kişi başına düşen gelir değişkeninin seyri aşağıda Grafik 1'de verilmiştir. Bu değişkenin belirtilen dönemdeki performansına bakıldığında, 2008 yılında ortaya çıkan küresel finansal krizin önemli bir etkisinin olduğu görülmektedir. Bu olumsuz etkiye rağmen gelir düzeyi trendindeki değişimin geçici olduğu, değişkenin kriz öncesi düzeyine 2015 yılında tekrar ulaşıldığı ve devam eden yıllarda yükseldiği gözlemlenmiştir.



Grafik 1: Kişi Başına Düşen Gelir (1000 ABD $)

Aşağıda Grafik 2'de ise OECD ülkelerinde banka kredilerin GSYH oranına ait zaman yolu grafiği sunulmuştur. Kişi başına düşen gelirde olduğu gibi küresel finansal krizin ortaya çıkmasından bir yıl sonra bu oran da azalmıştır. Fakat izleyen yıllarda bu azalma devam etmiştir. Kredi oranındaki azalmanın 2015 yılında da nispeten yumuşak biçimde gerçekleştiği ve bu azalmanın 2016 yılında durduğu gözlemlenmiştir.



Grafik 2: Finansal Gelişme (Bankaların Özel Sektör Kredilerinin GSYH Oranı (%)

Burada bu iki değişkenin seyri dikkate alındığında küresel krizin OECD ülkelerini önemli derecede etkilediğini söylemek mümkündür. Fakat bugün gelinen noktada bu etkiler hafiflediği ifade edilebilir.

Büyüme ve finansal gelişme değişkenleri arasındaki yatay kesit korelasyon analizi iki değişken arasında korelasyonun katsayısının pozitif 0,435 ve istatistiksel olarak anlamlı olduğunu göstermektedir. Kişi başına düşen gelir logaritmik düzeyde kullanıldığında bu katsayısının arttığı ve 0,556 olduğu hesaplanmıştır. Korelasyon katsayısına göre OECD ülkelerinde gelir düzeyi ve finansal gelişme arasında pozitif yönlü ve orta büyüklükte bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir. Aşağıda bu yatay kesit ilişkinin tutarlı tahmini amacıyla panel veri analiz yöntemleri kullanılarak belirtilen değişkenler arasındaki ilişki derinlemesine incelenmiştir.

5. 2. Birim Bağımlılık, Durağanlık ve Homojenlik Testleri

Değişkenlerin birim bağımlılık testi ve durağanlık testi sonuçları aşağıda Tablo 2'de sunulmuştur. Dengeli panel veri setinde birim sayısı dönem sayısından büyük olduğundan dolayı Pesaran (2004) CD testi yardımıyla birim bağımsızlığı incelenmiştir (Baltagi, 2005:247). Tablo 2'den de görüldüğü üzere değişkenlerde birimler arası korelâsyon vardır

yani panel birimlerinin bağımlılığı söz konusudur. Birimler arası korelâsyonun büyüme değişkeninde 0,66 ve finansal gelişme değişkeninde 0,34 düzeyinde pozitif yönlü olduğu hesaplanmıştır.

Tablo 2: Birim Bağımlılık ve Durağanlık Testleri

Değişkenler	Pesaran CD Testi	Korelasyon	Pesaran CIPS Testi
Log Kişi Başı Gelir ($)	62,67***	0,662	-2,644***
Banka Kredileri/GSYH	32,55***	0,344	-2,215**

* 0,10, ** 0,05 ve *** 0,01 anlamlılık düzeylerini göstermektedir.

Birim bağımlığı dolayısıyla değişkenlerin durağan olup olmadıkları ikinci kuşak panel birim kök testleriyle test edilmiştir. Panelde birim sayısı dönem sayısından büyük olduğundan dolayı bu amaçla ikinci kuşak birim kök testlerinden Pesaran (2007) CIPS birim kök testi kullanılmıştır. Durağanlık test sonuçları aşağıda Tablo 2'de verilmiştir. Test bulgularına göre büyüme ve finansal gelişme değişkeninin seviyelerinde durağan oldukları I(0) sonucuna varılmıştır.

Modeldeki parametrelerin homojen veya heterojen olduğunun tespit edilmesi ile buna uygun nedensellik analizine karar verilebilir. Homojenlik testinde öncelikle değişkenlerin uygun gecikme uzunluğu tespit edilir. Değişkenlerin uygun gecikme uzunluğunun tespitinde kullanılan CD yani R^2, Hansen J, MBIC ve MAIC ölçütlerinin sonuçları aşağıda Tablo 3'de verilmiştir.

Tablo 3: Gecikme Uzunluğunun Belirlenmesi

Gecikmeler	**R^2**	**J**	**MBIC**	**MAIC**
1	**0,999**	**9,352**	**-55,737**	-2,647
2	0,999	15,689	-48,128	**-8,310**
3	0,999	10,318	-32,226	-5,681
4	0,999	9,530	-20,741	-7,469

Tablo 3'e bakıldığında R^2, Hansen J, MBIC ölçütlerine göre, büyüme ve finansal gelişme değişkenleri için uygun gecikme uzunluğunun 1 gecikme olduğu görülmektedir. Bu bulguya dayanarak homojenlik testinde 1 gecikme uzunluğu kullanılmıştır.

Çalışmada literatürde en yaygın kullanılan homojenlik testlerinden biri olan Swamy S homojenlik (1970) testi kullanılmıştır. Büyüme ve finansal gelişme değişkenlerine ait modeller için Swamy homojenlik testi istatistikleri sırasıyla X^2= 252,85 p<0,01 ve X^2= 558,18 p<0,01 oldukları hesaplanmıştır. Bu test sonucuna dayanarak büyüme ve finansal gelişme değişkenleri için oluşturulan modellere ait parametrelerin homojen değil heterojen

olduğu sonucuna varılmıştır. Bu doğrultuda, OECD ülkelerinde büyüme ve finansal gelişme arasındaki nedensellik ilişkisi heterojen ve birimler arası bağımlılığı izin veren Dumitrescu ve Hurlin (2012) panel Granger nedensellik testiyle analiz edilmesine karar verilmiştir.

5. 3. Nedensellik Analizi

OECD ülkelerindeki büyüme ile finansal gelişme arasındaki Dumitrescu ve Hurlin (2012) panel Granger nedensellik testi bulguları aşağıda Tablo 4'de yer almaktadır. Testte gecikme uzunluğu AIC'e göre seçilmiştir. Optimâl gecikme uzunluğu hem birinci hem de ikinci modelde AIC'ye göre 1 olarak belirlenmiştir.

Tablo 4: Büyüme ve Finansal Gelişme Arasındaki Nedensellik İlişkisi

Büyümeden Finansal Gelişmeye Doğru Nedensellik Testi	
AIC Optimal Gecikme Uzunluğu=1	
Göstergeler	**Değerler**
$\bar{W}$	8.838
$\bar{Z}$	13.897***
$\tilde{Z}$	3.679***
Finansal Gelişmeden Büyümeye Doğru Nedensellik Testi	
AIC Optimal Gecikme Uzunluğu=1	
Göstergeler	**Değerler**
$\bar{W}$	8.243
$\bar{Z}$	12.480***
$\tilde{Z}$	3.175***

* 0,10, ** 0,05 ve *** 0,01 anlamlılık düzeylerini göstermektedir.

Tablo 4'de hem birinci hem de ikinci modelin test sonuçlarına bakıldığında büyüme ve finansal gelişme değişkenleri arasında nedensellik ilişkisinin bulunmadığını ifade eden temel hipotezlerin (H_0) reddedildiği görülmektedir.

Birinci model sonuçları büyümeden finansal gelişmeye doğru bir nedensellik ilişkisi olduğunu göstermektedir. İlave olarak heterojen VAR modeli ile paneldeki her bir ülke için yapılan tahminde büyümenin bir dönem gecikmesinin 11 OECD ülkesi (Almanya, Amerika Birleşik Devletleri, Birleşik Krallık, İrlanda, İspanya, İsviçre, İtalya, Macaristan, Meksika, Şili ve Yunanistan) için cari dönem finansal gelişmeyi açıklamada anlamlı olduğu bulunmuştur. Finansal gelişmenin bir dönem gecikmesine ait katsayıların ise Almanya ve Meksika dışındaki 32 OECD ülkesinin cari dönem finansal gelişmesine etkisinin anlamlı olduğu gözlenmiştir.

İkinci modele ilişkin test sonuçları finansal gelişmeden büyümeye doğru nedensellik ilişkisinin olduğunu göstermektedir. Yapılan heterojen VAR modelinde finansal gelişme değişkenin bir dönem gecikmenin 17 OECD ülkesinin (Almanya, Çek Cumhuriyeti,

Danimarka, Finlandiya, Fransa, İspanya, İsrail, İsveç İtalya, Japonya, Lüksemburg, Polonya, Portekiz, Slovak Cumhuriyeti, Şili, Yeni Zelanda, Yunanistan) cari dönem büyümesini anlamlı düzeyde açıkladığı tespit edilmiştir. Büyüme değişkeninin bir dönem gecikmesinin ise Çek Cumhuriyeti, Hollanda, Kanada ve Polonya dışındaki 31 OECD ülkesinin cari büyümesini anlamlı düzeyde açıkladığı görülmüştür.

Nedensellik analiziyle OECD ülkelerinde büyüme ve finansal gelişme arasında çift yönlü bir nedensellik ilişkisinin olduğu bulunmuştur. Panel VAR analizi sonucunda ise, OECD ülkelerinin büyümesi ve finansal gelişmesi arasındaki ilişkinin heterojen yani farklı biçimde olduğu ortaya konmuştur.

6. Sonuç ve Öneriler

Bu çalışmada 34 OECD üyesi ülke için finansal gelişme ile ekonomik büyüme arasındaki nedensellik ilişkisi incelenmiştir. Çalışmada bulgular doğrultusunda ulaşılan sonuçlar şu şekilde özetlenebilir: OECD ülkelerinin büyüme ve finansal gelişme arasında korelâsyona sahip olduğu yani büyüme ve finansal gelişme değişkenlerinin diğer ülkelerdeki değerlerinden etkilendikleri ya da bu değişkenlere yönelik politika tedbirlerinin diğer ülkelerden bağımsız olmadığı görülmüştür. Bunun yanı sıra, büyüme ve finansal gelişme arasındaki ilişkinin sabit ve eğim parametrelerinin OECD ülkelerinde homojen olmadığı ve heterojen olduğu ortaya çıkmıştır. Büyüme ve finansal gelişme arasındaki etkileşimin ülkeler arasında farklılık gösterdiği anlamına gelmektedir. Nedensellik analizine ilişkin sonuçlar ise OECD ülkelerinde finansal gelişme ve ekonomik büyüme arasında çift yönlü nedensellik ilişkisinin bulunduğunu göstermiştir. Bu sonuç OECD ülkelerinde finansal gelişme ve ekonomik büyüme arasında geri besleme hipotezinin geçerli olduğunu desteklemektedir.

Kaynaklar

Baltagi, B. H. (2005), Econometric Analysis of Panel Data, Third Edition, John Wiley&Sons, Ltd., England.

Becsi, Z. ve Wang, P. (1997), "Financial Development and Growth", Federal Reserve Bank of Atlanta Economic Review, 4: 46-62.

Bencivenga, V.R. ve Smith, B.D. (1991), "Financial Intermediation and Endogenous Growth" The Review of Economic Studies, 58(2):195-209.

Bozuklu, Ş. ve Yılancı, V. (2013), "Finansal Gelişme ve İktisadi Büyüme Arasındaki Nedensellik İlişkisi: Gelişmekte Olan Ekonomiler İçin Analiz", Dokuz Eylül Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi 28 (2): 161-187.

Breitung, J. (2000), "The Local Power of Some Unit Root Tests for Panel Data", Advances in Econometrics, 15: 161-178.

Capasso, S. (2003), "Financial Markets, Development and Economic Growth: Tales of Informational Asymmetries" University of Naples Parthenope Working Paper Series, No: 2.

Choi, I. (2001), "Unit Root Tests for Panel Data", Journal of International Money and Finance, 20(2): 249-272

Dumitrescu, E-I. ve Hurlin, C. (2012), "Testing for Granger Non-Causality in Heterogeneous panels", Economic Modelling, 29(4): 1450–1460.

Granger, C. W. (1969), "Investigating Causal Relations by Econometric Models and Cross-Spectral Methods", Econometrica, 37(3): 424–438.

Greenwood, J. ve Jovanovic, B. (1990), "Financial Development, Growth, and the Distribution of Income" The Journal of Political Economy, 98(5):1076-1107.

Gülmez, A. (2015), "OECD Ülkelerinde Ekonomik Büyüme ve Hava Kirliliği İlişkisi: Panel Veri Analizi", Kastamonu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 9: 18-30.

Hadri, K. (2000), "Testing for Stationarity in Heterogeneous Panel Data", Econometric Journal, 3: 148-161.

Haris R. D. F. ve Tzavalis E. (1999), "Inference for Unit Roots in Dynamic Panels Where the Time Dimension is Fixed", Journal of Economics, 91: 201-226.

King, R.G. ve Levine, R. (1992), "Financial Indicators and Growth in a Cross Section of Countries" World Bank Working Paper Series, No: 819.

King, R.G. ve Levine, R. (1993a), "Finance and Growth: Schumpeter Might be Right" Quarterly Journal of Economics, 108(3):717-738.

King, R.G. ve Levine, R. (1993b), "Finance, Entrepreneurship and Growth: Theory and Evidence" Journal of Monetary Economics, 32(3):513-542.

Im, K., Pesaran, M. ve Shin, Y. (2003), "Testing for Unit Roots in Heterogeneous Panels", Journal of Econometrics, 115: 53-74.

Jbili, A., Enders, K. ve Volker, T. (1997), "Financial Sector Reforms in Algeria, Morocco, and Tunisia: A Preliminary Assessment" IMF Working Paper Series, No:97/81.

Levin, A. ve Lin, C. (1992), Unit Root Tests in Panel Data: Asymptotic and Finite-Sample Properties, UC San Diego, Working Paper 92-23.

Levin, A., Lin, C. ve Chu, C. (2002), "Unit Root Tests in Panel Data: Asymptotic and Finite-Sample Properties", Journal of Econometrics, 108(1): 1-24.

Levine, R. (1997), "Financial Development and Economic Growth: Views and Agenda" Journal of Economic Literature, 35(2):688-726.

Levine, R. (1999), "Law, Finance, and Economic Growth" Journal of Financial Intermediation, 8(1-2):8-35.

Maddala, G.S. ve Wu, S. (1999), "Comparative Study of Unit Root Tests With Panel Data and a New Simple Test", Oxford Bulletin of Economics and Statistics, Special Issue, 61:631-652.

Moon, H. R. ve Perron, B. (2004), "Testing for a Unit Root in Panels with Dynamic Factors", Journal of Econometrics, 1: 81-126.

Patrick, H.T. (1966), "Financial Development and Economic Growth in Underdeveloped Countries" Economic Development and Cultural Change, 14(2):174- 89.

Pesaran, M. H. (2004), "General Diagnostic Tests for Cross Section Dependence in Panels", University of Cambridge, Faculty of Economics, Cambridge WP 0435 in Economics.

Pesaran, M. H. (2007), "A Sample Panel Unit Root Test in the Presence of Cross Section Dependence", Journal of Applied Econometrics, 22(2): 265-312.

Phillips, P. ve Sul, D. (2003), "Dynamic panel estimation and homogeneity testing under cross section dependence", Econometrics Journal, 6: 217-259.

Swamy, P.A. (1970), "Efficient Inference in A Random Coefficient Regression Model", Econometrica, 38: 311-323.

Tatoğlu, F. Y. (2012), İleri Panel Veri Analizi Stata Uygulamalı, Beta Yayıncılık, İstanbul.

Tatoğlu, F. Y. (2017), Panel Zaman Serileri Analizi Stata Uygulamalı, Beta Yayıncılık, İstanbul.

AFGANİSTAN ÖZBEKLERİNİN TÜRKİYE VE ARABİSTAN'A GÖÇ SONUÇLARININ KARŞILAŞTIRILMASI: BÜTÜNLEŞME Mİ, ÖZKÜLTÜRÜN VE BENLİĞİN YİTİMİ Mİ?

COMPARISON OF THE RESULTS OF THE MIGRATION OF THE AFGHAN UZBEKS IN TURKEY AND SAUDI ARABIA: INTEGRATION OR LOSS OF OWN CULTURE AND IDENTITY?

İrfan ATALAY[♣]

Özet: Yapılan tahminlere göre 1979 yılı sonrasında ülkede işgale direnme ve sonrasında çoğalan farklı inanç ve etnik anlayışa sahip grupların terör aracılığıyla oluşturmaya çalıştığı egemenlik isteği ile Afganistan'ın içine düştüğü ekonomik, siyasal ve dinsel açmazlar sonucunda farklı etnik kökene sahip milyonlarca Afganistan yurttaşı Pakistan'a ve İran'a göçmüştür. Ne var ki, göçerler bu ülkelerin siyasal ve ekonomik tutumlarından kaynaklanan gerekçelerle gerekli ilgi ve yardımı görememiş, hatta ülkeyi terk etmeleri için zamanla çeşitli baskı ve yıldırma politikalarıyla karşı karşıya kalmış, bu nedenle Batı yönündeki göçler sürekli hale gelmiştir.

Böylesi koşullarda Arabistan ve Türkiye'de oluşturulan yerleşim alanlarına yerleştirilen Afganistan kökenli Özbeklerin sayısı zamanla yeni göçlerle artarak devam etmiştir. Kırk yıla yaklaşan süre boyunca, sahip oldukları kültürel, dinsel, dilsel ve etnik özellikler ve önceliklerle bulundukları ortamda yeni davranış ve tutum geliştirmişlerdir. Bunun sonucunda, Türkiye'de yaşayanlar değer ve kültürlerini sürdürerek yeniden kültürleşmeyi ve Türk toplumuyla bütünleşmeyi yeğlemesine karşın, Arabistan'da yaşamak durumunda kalan Özbek göçerler için etnik yapı ve kültürel özellikler din önceliğinin arkasında kaldığı için özkültürün ve benliğin yitimi yönünde bir sonuç ortaya çıkmıştır.

Hatay Ovakent Özbek göçerlerinin kültürleşme süreci üzerine yaptığımız anket çalışması ile Avrupa Uluslararası Göç Dergisinde yayınlanan "*Suudi Arabistan'daki Özbek toplumu: Asimilasyon ve yeni kimlik arasında*" [352] adlı makale temel eksen alınarak Türkiye ve Arabistan'da yaşayan Özbek göçerlerin kültürel ve etnik tutumlarının karşılaştırılacağı bu çalışmada daha önce ortaya konan göç kuram ve yöntemlerinden ve John W. Berry'nin

[♣] Bayram Balcı (2004). La communauté ouzbèke d'Arabie Saoudite : entre assimilation et renouveau identitaire, *Revue européenne des migrations internationales*, cilt: 19, Sayı: 3, ss. 1-22.

kültür(süz)leşme (acculturation) modelinden de yararlanılarak göçer Özbeklerin durumuna açıklık getirilecek, göçün ve egemen toplum özelliklerinin sonuca etkileri tartışılacaktır.

Anahtar sözcükler: Kültür(süz)leşme, Özbek göçerler, özkültür yitimi, yeni kimlik edinimi.

Abstract: According to estimates, after 1979, millions of Afghans from different ethnic origins emigrated to Pakistan and Iran because of their economic, political and religious dilemmas in Afghanistan; because of resistance to occupation and fighting ethnic or religious groups desiring to create dominance in the country through terror. However, the immigrants did not see the necessary interest and assistance due to the political and economic attitudes of these countries, and in time they faced various repressive and intimidation policies in order to leave the country, and therefore the emigration to the West has become permanent.

In such circumstances, the number of Afghan Uzbek people who were also placed in the settlements established in Saudi Arabia and Turkey continued to rise with new migrations. Over the next forty years, they have developed new attitudes and ways in the environment with their cultural, religious, linguistic and ethnic characteristics and priorities.

As a result, although the immigrants living in Turkey preferred to continue their values and cultures, to re-culture and to integrate with Turkish society, a result emerged in the direction of the loss of their own culture and the ethnic and cultural characteristics of the Uzbek migrants who had to live in Arabia remained behind the priority of religion.

In this study, using as a basis the study that has already been made on the process of culture on the Uzbek migrants of Hatay Ovakent and the article entitled "The Uzbek community of Saudi Arabia: between assimilation and renewal of identity" published in the *European Journal of International Migration* will compare attitudes and cultural, ethnic ways of Uzbek immigrants living in Turkey and Saudi Arabia. The acculturation model of John W. Berry will also be used to clarify the situation of Uzbek immigrants and the effects of migration and dominant social characteristics will be discussed.

Keywords: Acculturation, Uzbek immigrants, loss of own culture, accusation of new identity

Giriş

XX. yüzyılın sonu ve XXI. Yüzyılın başı itibarıyla iletişim ve ulaşım araçlarının savaş ve her türlü çatışma ortamlarının emrine girmesiyle göç denen insan hareketliliği artmış, bu hareketliliğin doğurduğu göçerler için güvenli ortam arayışları hızlanmıştır. Hızlanan göç hareketliliği doğal olarak göç ve göçerlerin beraberlerinde taşıdıkları sorunların ağırlığını ve bu ağır sorunlara karşı duruş için benimsenmesi gereken stratejileri de gündeme taşımıştır. Eskiye kıyasla sınır ötesi olmaktan çıkıp uluslar ötesi ve hatta okyanuslar ötesi bir niteliğe bürünen göç, beraberinde ekonomik, tinsel, eğitimsel, sağlıksal, vb. sorunların yanında etnik, dinsel ve kültürel sorunları da götürdüğü için ülke ve ulusların karşı karşıya kalmaktan çekindikleri bir olgu haline dönüşmüştür.

Görece gerekçelerle gerçekleşen göç hareketleri dışındaki nerdeyse tüm göçlerde varlığın sürdürülmesi için yaşamda kalmak savaşımı veren göçerler ve göçerlerin neden olacakları toplumsal, ekonomik, siyasal, kültürel ve etnik sorunlar göç alan ülkenin başlangıçta karşılaştığı açmazlardan ikisidir. Bu durumda ya göçerler ölüme, açlık ve kötü koşullara terk edilmek ya da onların neden olacakları sorunlara göğüs germek seçeneklerinden birisi tercih edilmekle karşı karşıya kalınmıştır. Ne var ki, son yıllarda dünya ülkelerinin pek çoğunda yaşanan kültürel çatışmalar nedeniyle, ne pahasına olursa olsun göçten uzak durma veya ülkeye göçer almama politikaları ön sıraya taşınmıştır. Ülkeler göç alsalar dahi, artık kendi ülke gerçeklikleri doğrultusunda politikalar belirleyerek göçer toplulukları tümden bir kültürel erimeye maruz bırakmayı yeğler hale gelmişlerdir. Böyle bir tercihte göçerlerin

yerlilerle dinsel, dilsel ve etnik benzerlikleri hem göçerlerin, hem de göç alan ülkenin işini kolaylaştırmaktadır.

Genellikle gelişmişlik düzeyleri düşük, nüfusları kalabalık, etnik ve dinsel çeşitlilikten kaynaklanan çatışma riskleri yüksek olan Asya ve Afrika ülkelerinden Batı'ya yönelen göç yollarının kesişme noktalarının en önemlisi konumundaki Türkiye'yle birlikte, Orta Doğu'da İslam'ın birçok kutsal mekân ve değerini barındırması ve petrolden kaynaklanan bir zenginliğe sahip olması nedeniyle, Müslüman göçerlerin ilgi gösterdiği diğer bir ülke olan Suudi Arabistan da kuşkusuz göçler ve onların sorunlarıyla karşı karşıya kalmaktadır. Türkiye, ekonomik gelişmişliğinden çok, çatışmaların yanı başında güvenli bir liman ve Avrupa'ya geçişte bir köprü görevi gördüğü için sık sık göç dalgalarıyla karşılaşmaktadır.

Bu çalışma, aynı etnik kökenden olup, aynı veya farklı dönemlerde Türkiye ve Suudi Arabistan'a göçmek durumunda kalmış Afganistan uyruğundaki Özbekler ve Doğu Türkistanlı Özbek göçerlerin iki farklı ülkedeki egemen toplumla bütünleşme veya egemen toplum içinde kültürel erime tutumlarını karşılaştırmalı olarak ele almaktadır. Bu karşılaştırmalı çalışmanın sınırları Hatay-Ovakent Özbek göçerleri ve Arabistan'ın özellikle Mekke, Medine ve Cidde'ye yerleştirilen Özbek göçerlerini kapsamaktadır. Ovakent Özbek göçerlere ilişkin gözlem ve tespitler 2017 yılı Kasım ayında sahada bizzat yaptığımız çalışmalara, Arabistan'daki tespitler ise Bayram Balcı'nın yayınladığı makalesinde (Balcı, 2004) ortaya koyduğu saptamalara dayanmaktadır. Konunun Suudi Arabistan ayağına ilişkin Ufuk Deniz Aşçı'nın (Aşçı, 1995) çalışmalarının yanında konuyu ele alan diğer kaynaklardan da yararlanılmıştır.

Kısa Özbek Tarihi ve Göçleri

Altın Ordu Devletinin kuruluşunun ardından XIII ve XIV. Yüzyıllarda Ural Dağlarının doğusundaki topraklarda Kıpçak kabilelerin başında bulunan Mengü Timur'un torunu, Tuğrulcan'ın oğlu Özbek Han'dan (1292-1342) adını aldığı, Özellikle Kıpçakların İslam'ı kabul etmesinden sonra kendilerini Özbek olarak adlandırıldıkları (Yakubovski, 2002) bilgisi mevcuttur. Buna karşılık Aleksandr A. Semenov, Özbek adının XIV ve XV. yüzyıllardaki Türk-Moğol kabilelerin tümü için kullanıldığını yazar (Semenov, 1935).

Zamanla Türkistan bölgesine doğru genişleyen Özbekler, bölgedeki diğer Türk boylarıyla yan yana olan yaşayışlarını sürdürürken, XVIII. yüzyıl Çarlık Rusya'sının işgal ve sömürgeleştirme faaliyetlerine maruz kalmıştır. XIX. yüzyılda da devam eden benzeri faaliyetlerle diğer boylarda olduğu gibi Özbek yöneticilerin tayini de Ruslar tarafından gerçekleştirilir hale gelmiş, verimli Özbek topraklarına Ruslar yerleştirilmiştir (Cvetkovski & Hofmeister, 2014). Zaman zaman başta Kazaklar olmak üzere Ruslara karşı isyan hareketleri gerçekleştirilmiş, ancak uzun ve çetin süren bu isyanlar sonucu çok sayıda insan öldürülmüş, idam edilmiş veya zindanlarda ölüme mahkûm edilmiştir.

1750 yılı sonrasında Çarlık Rusya'nın sanayisinde gereksinim duyduğu pamuk ihtiyacını karşılaması için işgal ettiği ve çoğunluğu bugünkü Özbekistan toprakları içinde yer alan tarihsel bağlamda Türkistan olarak adlandırılan bölge, ağırlıkla işgal öncesinde oluşturulan Kokant ve Hive Hanlıkları ile Buhara Emirliği gibi küçük devlet yapılarında yaşayan Özbeklerin bir bölümü, tarihteki siyasal değişim sürecinde yeni sınırlara sahip ülkelerin vatandaşları konumuna düşmüştür (Sellier, 1993). Bölgede sanayi ve teknolojinin gelişememesinin neden olduğu yoksulluk ve kötü koşullar ve aşiretler arasındaki anlaşmazlık ve mücadeleleri kullanan Çarlık Rusya'sı büyük bir hızla işgali tamamlamış, Ekim Devrimiyle bölgede varlığını iyiden iyiye tesis etmiştir (Anderson, 1997).

1917 Bolşevik İhtilaliyle kendi bağımsızlıklarının daha mümkün olabileceğine inanan Özbekler, Bolşevik Rus yönetiminin mevcut pozisyonların korunması yönündeki talimatları

ve ülkede kurdurdukları ve yalnızca üç Özbek asıllı encümenin dâhil olduğu Geçici Hükümet Encümeni idaresinde ülkeyi yönetmeyi sürdürmüşlerdir. 15-22 Kasım 1917'de kurulan Türkistan Sovyet Komiserliği aracılığıyla bölgede özerklik ya da bağımsızlık türü girişimlerin önü alınmak istenmiştir. Takip eden yıllarda kurulan Komünist Parti ve onun organları içinde ve dışında yürütülen, bir dönem Enver Paşa'nın birliklerinin de destek verdiği Rus egemenliğinden kurtulma çabaları genelde başarısızlıkla sonuçlanmış, nihayetinde 1924 yılında Rus baskısı ve yönetimi altındaki Özbekistan'ın sınırları belirlenerek Ruslara bağlı bir cumhuriyet olarak belirlenmiştir (Yakubovski, 2002).

Çarlık Rusya'nın ilk işgali yıllarında Türkistan'ın Afganistan sınırına ve Amu Derya Bölgesine çekilerek Ruslarla aralarına nehirleri doğal bir sınır olarak koyan çok sayıdaki Özbek aşiret, Rusya'nın baskıları ve Sovyetleştirme politikalarından uzak durmak için Afganistan'a yerleşmeyi yeğlemiştir (Shalinsky, 1994). Afganistan sınırı ilk olarak 1917, ikinci olarak 1939 yılında aşılmış, sığınmacılar açlık ve kötü koşulların kurbanı olmuştur. Göçerlerin önemli bir bölümü birkaç yıllık ayrılıktan sonra ülkelerine dönmüştür (Shalinsky,1994).Son olarak 1979 yılında Sovyet Rusya'nın bu kez Afganistan'ı işgal etmesiyle, bu ülkede bulunan önemli sayıdaki Özbek bir kez daha göçer duruma düşerek Pakistan ve İran'a sığınmak durumunda kalmışlardır.

Resmi anlamda yüzyıllardır Çarlık Rusya'sının, Sovyet Rusya'nın etkisinde kalmasına rağmen, özellikle komünist rejimin yerleştirilmesi ve benimsetilmesi amacıyla, dinsel ve etnik kimlikleri yok etmek politikalarını izleyen Sovyet Rusya'nın güdümünde yetmiş yıl kadar kalan Özbekistan, yaptığı halk oylaması sonucunda 1 Eylül 1991 günü itibarıyla bağımsızlığını ilan etmiştir.

Öte yandan Uygurlar, Özbekler ve diğer Türk boylarının yaşadığı Doğu Türkistan, daha önce olduğu gibi 1876'ta tekrar Çin işgaline uğrar ve altı yıl kadar sonra 1884'te Çin'in Xin Jian (Yeni Toprak) eyaleti olarak İmparatorluğa dâhil edilmiştir. Yedi yıl sonra başlatılan bağımsızlık hareketleri sonunda 1933 yılı Kasım ayında Doğu Türkistan Devleti adında bir devletin kuruşu gerçekleşmiştir. Doğu Türkistan'da bir devletin kurulması Çin ve Sovyetler Birliği'ni endişelendirmiş, özellikle Sovyetler Birliği benzer hareket ve sonuçların Batı Türkistan'da olabilmesinden endişelenmiştir. Çok geçmeden Sovyetler Birliği ve Çin iş birliği yaparak Doğu Türkistan İslam Cumhuriyeti ortadan kaldırmıştır (Gül, 2007). Bıkmak bilmeden bağımsızlık peşinde koşan Doğu Türkistan halkı 1944 yılında bir kez daha Doğu Türkistan Cumhuriyetinin kuruluşu ilan etmiştir, ancak Rusların baskısıyla Çin'le yapılan mutabakat neticesinde ortak bir hükümetin kurulmasına karar verilmiştir. Kurulan milliyetçi nitelikli hükümetin hızlı Türkleştirme politikalarıyla aynı anda Mao Zedong yönetimi altındaki Çin de ülkenin büyük bir bölümünü kontrolü altına alıp Çinlileştirme politikaları izlemiştir. 1949 yılı Eylül ayında Doğu Türkistan'da bulunan Çinli silahlı birlikler Çin'e bağlılıklarını bildirerek savaşsız ve kansız şekilde Doğu Türkistan doğrudan Çin'e bir kez daha bağlanmış olsa da işkence ve kıyımlar devam etmiştir (Aşçı, 1995).

Gerek Sovyet Rusya baskısı ve işgalinden, gerekse Doğu Türkistan'da çoğunlukla Komünist Çin'in soykırımdan farksız kitlesel kıyımlarından 1930 yıllarından İkinci Dünya Savaşı sonrasına denk gelen 1948 yılına değin kaçıp Afganistan'a sığınarak Kunduz, Mezarı Şerif bölgelerinde bir arada yaşayan Özbekler çoğunlukla geldikleri Fergana Vadisindeki etnik ve kültürel özelliklerini korumayı sürdürmüş, buna karşılık küçük gruplar halinde yaşamayı yeğleyen Özbekler, zamanla Afgan halkları arasında kültürel erimeye uğramıştır (Shalinsky, 1994). 1940'lı yıllar sonrasında Afganistan'da etnik ve kültürel bir bütünlük amacıyla başlatılan Afganlaştırma/Peştunlaştırma politikalarına ve bu politikaların zorlayıcılığına rağmen içlerine kapalı gruplar olarak kimliklerini korumayı başarmışlardır.

Komünist Çin'in Doğu Türkistan'ı egemenliği altına almasından ve Çin'in diğer bölgelerinde uyguladıkları baskı, işkence ve kıyımlardan sonra bölgede yaşan binlerce Uygur, Kazak, Özbek ve Kırgız, kendilerine daha güvenli ülke arayışına çıkarak farklı ülkelere göç etmiş, Türkistan'a en yakın ülke konumundaki Afganistan en fazla göçeri ağırlayan ülke olmuştur. Çin'in siyasal ve ekonomik tehditleri altındaki Afganistan göçer gruplar için güvenli bir liman olmaktan uzak olduğu ve Doğu Türkistan sorununu yeniden uluslararası platformlara taşımakta yeterince etkili olamayacağı için başka ülkelere göçme kararı alınmıştır. Göçer grupların önderleri aynı din, aynı soy ve aynı kültürden olan Türkiye ve aynı dinden olan Arabistan'a gitmeyi tercih etmiştir. Bu kararın sonucunda Birleşmiş Milletler Mülteci Komiserliği ve UNESCO'nun çeşitli birimleri aracılığı ile Türkiye Cumhuriyeti Devleti ve Suudi Arabistan'a göçer gruplar sevk edilmiştir. Türkiye'ye gelenler, Afganistan'dan Türkiye Cumhuriyeti Devletinin tahsis etmiş olduğu uçaklarla Esenboğa Havaalanına indirilmiş, ardından Kayseri'de meskûn edilmiş, Suudi Arabistan'a gidenler ise deniz yoluyla Yemen'e, oradan da Mekke, Medine ve Cidde gibi önemli kentlere yerleştirilmiştir. Çoğunluğu 1952 yılından sonra gerçekleşen bu göç dalgası Hindistan, Pakistan üzerinden Suudi Arabistan ve oradan da Türkiye güzergâhını takip etmiştir. Türkiye'ye gelenlerin sayısı yaklaşık olarak 25 bin olarak kayıtlara girmiştir. Resmi kayıtlar elde olmadığı için Suudi Arabistan'a göçen Türkistanlıların sayısının yirmi beş binin epeyce üzerinde olduğu tahmin edilmektedir (Aşçı,1995).

Özbeklerin Suudi Arabistan'a ve Türkiye'ye yerleştirilmesi süreci

Doğu Türkistan'da yaşanan olaylar, bölgenin etnik ve demografik yapısı, uygulanan siyaset ve öldürülenlerin sayısı olmak üzere pek çok konuda bilgi ve belgelere ulaşmak mümkün iken, göçmek zorunda kalan toplulukların tam olarak nerelere gittikleri, sayıları ve yerleşim alanlarındaki koşullara yönelik veriler yok denecek kadar azdır. Suudi Arabistan Krallığı, ülkesindeki halkı "Müslüman ve gayrimüslim" olarak sınıflandırdığı için, bu ülkeyi yurt edinen Türk soyluların nüfusları hakkında resmî bir rakama yer verilmemiştir. Yazılı ve sözlü kaynaklarda belirtilen tahminler sayılarının 50 bin ile 100 bin arasında bir nüfusa sahip olduklarıdır ve büyük çoğunluğunu Uygurlar teşkil etmektedir. Özbeklerin sayısı Uygurlara nazaran oldukça azdır (Aşçı, 1995). Çok az sayıda Kazak ve Kırgız varlığından da söz edilmektedir. Bu göçerlerin bir kısmı göçle, bir kısmı da hac vazifesi için Arabistan'a gelmiş ve burada yasal olmayan yollardan yerleşmiştir. Özellikle Suudi Arabistan belgelerinde konuya ilişkin bilgi ve istatistiklere yer verilmediği gibi, ülkeye yerleşen göçerler hakkında dikkat çeken çalışmalar yapılmamıştır. Elde edilen bilgiler yapılan sözlü görüşmeler sırasında dillendirilen tahmine dayalı verileri içermektedir.

Suudi Arabistan'daki Uygurlar, Özbekler konusunda ilk dikkat çeken çalışma, Rıdvan Öztürk'ün III. Uluslararası Türk Dil Kurultayında (1996) sunduğu Suudi Arabistan Uygurlarının dili üzerine hazırlamış olduğu bildiridir (Öztürk, 1999). Öztürk bildirisinde söz konusu ülkedeki Uygurlar hakkında bilgiler vererek, üzerinde çalıştığı metinlerden hareketle Uygur topluluğun dilindeki değişimlere dikkat çekmiştir.

İslam kardeşliği bağlamında kutsal topraklarda yaşamayı tercih etmiş Uygur ve Özbek göçerler, Suudi Arabistan'a ancak Çin pasaportu taşımaları halinde kabul edilmişlerdir. Bir anlamda Çin'in tepkisinden çekinen Suudi yönetiminin bu tavrı çeşitli görüşmeler neticesinde yumuşatılmış ve Çin pasaportu olmayanlar da ülkeye alınmıştır. Türk yetkililerin " Bir Çinli olarak Suudi Arabistan'da yaşamak istiyorsanız oraya gidin ama bir Türk gibi Türkiye Cumhuriyeti'nde yaşamak istiyorsanız Türkiye'ye gelin" (Gül, 2007) mesajı, Türkiye'ye yönelen göçer sayısının artmasını sağlamıştır. Türkiye'nin tercih edilmesinde Türk kökenli göçerler için adaptasyon sorununun olmaması da etkilidir.

Doğu Türkistan'da mücadelelerin sürdüğü İkinci Dünya Savaşı sırasında Rusya'ya karşı Türk halklarını ayaklandırmak, bu sayede Rusya'nın enerjisini bu tür ayaklandırmaları önlemeye yöneltmek ve ayaklanmaların bastırılması sırasında binlerce Türk soylu insanın ölmesi sonucu Türkiye'nin de Rusya'ya savaş açmasını amaçlayan Alman uzmanların Özbek, Kazak ve Kırgızlar ve eski Rus ordusundan ayrılmış askerleri kullanarak kurdurduğu *Türkistan Birliği*nin yeterince destek alamaması üzerine Rus ordusu karşısında başarısız olması sonucunda öldürülmekten veya işkenceden korkan birlik mensupları, çoğu kez yanlarına ailelerini de alarak ülkeyi terk etmek durumunda kalarak Afganistan ağırlıkta olmak üzere komşu ülkelere yeni bir göç dalgası başlamıştır (Balcı, 2004).

Son olarak 1979 yılında Sovyet Rusya'nın Afganistan'ı işgal etmesiyle başlayan savaşlarda bir yandan Rusların, öte yanda Taliban savaşçıların yoğun tehdidini hisseden Özbek, Kazak ve Türkmen asıllı gruplar, nispeten güvenli gördükleri Pakistan ve İran'a göçmek zorunda kalmıştır. Kılık kıyafet ve görünüşleri Talibanlara benzediğinden, çoğu kez onların işbirlikçileri olarak suçlanarak sığındıkları ülkelerde ikinci sınıf bir muameleye tabi tutulmuşlardır. Bu ülkelerin milyonlara varan göçeri barındırmak ve beslemekte karşılaşacağı ekonomik külfet de, onların istenmeyen kişiler olarak algılanmasına gerekçe olmuştur. Koşulları Afganistan'dan farklı olmayan Pakistan ile kültürü ve inanç biçimi kendilerine uymayan İran'ı yurt seçmeden uyum içinde yaşayabilecekleri ülke arayışına girmişler. İki yıl kadar süren Pakistan ve İran ikametinin ardından, peygamberin sünnetine uyarak hicret etmenin de gerekliliğine inanarak, Birleşmiş Milletlerin aracılığıyla Türkiye ve Suudi Arabistan'a yönelmişlerdir. Türkiye'ye Adana Havalimanı üzerinden getirilen bu göçerler, etnik kökenleri, yaşamlarını kazanmak için yaptıkları uğraşlar da göz önünde bulundurularak Tokat, Gaziantep, Sivas, Hatay-Ovakent, Urfa-Ceylanpınar ve Kayseri'den oluşan altı merkeze yerleştirilmişlerdir. Suudi Arabistan'a yerleştirilenlerin sayısı bir önceki göç dalgasına nazaran daha az olmuştur.

Çalışmamızda esas alacağımız Özbek grupları Afganistan'dan getirilerek Hatay-Ovakent'e 1982 yılı itibarıyla 171 hane olarak yerleştirilen, günümüzde yedi bin kişilik nüfusa ulaşan Özbek göçerler (Atalay, Dikmen, Bosnalı, & Topaloğlu, 2018) ile sayıları kesin olarak belli olmayan ve büyük çoğunluğunu 1952 yılı sonrasında yine Afganistan üzerinden Suudi Arabistan'a gelen Özbek göçerler oluşturacaktır. Her iki grup arasında kronolojik bir farklılık olsa da, her ikisi de Afganistan'da belli bir dönem yaşamış olmaları açısından aynı yazgıyı paylaşırlar. Ne var ki, 1952 yılı sonrasında göçen grup, özellikle Doğu Türkistan'da uygulanan yaptırımlardan kaçıp yedi-sekiz yıl kadar süren bir Afganistan ikametinden sonra Çin'in Afganistan'a uyguladığı baskılar sonucu yeniden göçmek durumunda kalmış, diğerleri ise Sovyet Rusya'nın özellikle Batı Türkistan ve Özbek topraklarındaki işgalci girişiminden kaçıp on yıllar boyu Afganistan'da yaşadıktan sonra Sovyet Rusya'nın işgali sonrasında göçe yönelen gruptur. Çalışmamız her iki grubun yaşadığı iki farklı ülkedeki kültür(süz)leşme düzeylerini, kültürel bir erime olup olmadığını ya da bu erimenin nedenlerini mercek altına almaktadır.

Özellikle Doğu Türkistan'dan göçmek ve birkaç yıl boyunca Afganistan'da yaşayıp, Komünist Çin'in baskısı ve Doğu Türkistan sorununu daha etkili mecralara taşımak amacıyla Birleşmiş Milletlerin aracılığıyla varılan mutabakat sonucunda Özbek göçerlere Mısır, Türkiye ve Suudi Arabistan'ı tercih seçenekleri sunulmuştur. Dilsel ve dinsel uyum konusunda sıkıntı yaşamak istemeyen ve Türkleri kardeş ulus olarak görenler Türkiye'yi tercih ederken, dindar kimliklerine sıkı sıkıya bağlı olmalarından dolayı bir kısmı da özellikle hac ibadetini kolaylıkla yerine getirebilecekleri mekânlarda yaşamayı yeğleyerek, başta Mekke olmak üzere, Medine ve Cidde yöresinde yerleşmeyi istemişlerdir.

Türkiye ve Suudi Arabistan'a yerleştirilen Özbekler resmi olarak iki farklı zaman diliminde getirilerek yerleştirilmiştir. İlk yerleştirme, Sovyet Rusya'nın uyguladığı işgalci ve baskıcı politikalarla 1930 yılı sonrasında Özbek topraklarını işgali sırasında ülkelerini terk edip Afganistan'a ve günümüzde olduğu gibi geçmişte de Çin boyunduruğu altındaki Doğu Türkistan'a, ardından Çin'in şiddet ve baskısına maruz kalıp diğer Türkistanlı Uygur ve Kazaklarla birlikte Afganistan'a yönelen göç dalgasının siyasi, askeri ve ekonomik anlamda güçlü olmayan Afganistan'a baskı yaparak mültecileri geri talep etmesi sonrasında yapılan uluslararası girişimlerle 1952 yılında gerçekleşmiştir. Özbek göçerlerin karşı karşıya oldukları hoşgörüsüz tutum nedeniyle Çin ve Türkistan'dan getirilip 1920'lu yıllardaki yerleşmedir. İkinci yerleştirme ise, 1979 yılı sonrasında Afganistan'ı işgal eden Sovyet Rusya'ya karşı bir süreliğine gösterilen direnişin ardından kaçıp İran ve Pakistan'a sığınan, yine uluslararası girişimlerle oradan getirilip 1982 sonrasında her iki ülkeye aynı anda yapılan yerleştirmedir. Her iki göç dalgası sonrası Türkiye ve Suudi Arabistan'a yapılan göçer yerleştirmeleri eş zamanlı olmuştur.

Suudi Arabistan, zorunlu kalmadıkça göçerler için çok cazip bir ülke olmasa da, İslam dinin bir takım kutsal mekânlarına sahip olması gerekçesiyle 1952 yılında Afganistan'dan nakledilen göçerlerin büyük çoğunluğu bu ülkeye yerleşmeyi tercih etmiştir. Araplar bu göçer gruplarını Özbek ve Uygur olarak adlandırmaktan çok *Türkistanlılar* ve *Buharalılar* diye adlandırmaktadır (Balcı, 2004). Bu adlandırmada Özbek kimliğini ikinci plana itip kendilerini yaşadıkları bölge veya şehirden hareketle *Türkistanlı, Buharalı, muhacir, Kokantlı, Margilanlı* gibi farklı adlarla adlandırmalarının etkisi büyüktür. Ancak Özbekistan'ın bağımsız bir cumhuriyet olarak ilan edilmesinin ardından Özbek asıllı göçer grubun etnik kimlik olarak Özbek kimliği daha çok benimsediği ve bu kimliği öne çıkardığı dikkat çekmektedir. Suudi Arabistan'a yerleştirilen Özbek asıllı göçerler, Mekke, Medine ve Cidde gibi farklı kültürel toplulukların yaşamakta oldukları kent ve kent çevrelerinde yaşamakta ve ülkedeki üçüncü büyük kültürel topluluğu oluşturmaktadır.

Onlarca yıldır Arabistan'da yaşamalarına karşın, önceden de İslam dinine sıkı sıkıya uygulama eğiliminde olan topluluk, Suudi Arabistan'a geldikleri andan başlayarak İslam kimliklerini Özbek kimliklerinin önüne koymayı benimsemeleri ve kendilerine özgü kimi toplumsal tutumlarıyla da fark edilen bir kültürel topluluk haline gelmişlerdir.

Suudi Arabistan'a yerleşmeyi tercih eden Özbeklere karşı aynı ana gruptan olup Türkiye'ye yerleşmekten yana seçim yapanların sayısı daha azdır. 1952 yılı itibarıyla Türkiye'ye gelen Türkistanlı grup içinde sayıları oldukça az olan Özbek göçerler Kayseri yöresine yerleştirilir. 1982 yılı itibarıyla gelenler ise daha önce söylediğimiz üzere genel uğraşlarına göre altı farklı merkeze yerleştirilirler. Hatay-Ovakent'e yerleştirilenler için alt yapı daha önceden farklı amaçlar doğrultusunda hazırlanmış olsa da hazırdı. Amanos Dağlarının bir parçası olan Elmadağ'da Kurulu Kömürçukuru Mahallesi sakinlerini olası heyelan riskinden kurtarmak amacıyla dağın eteğindeki Amik Ovasına toplamda 442 model ev olarak inşa edilen Ovakent'e ilk olarak 1982 yılında Bakanlar Kurulu Kararı ve Birleşmiş Milletlerin katkısıyla Afganistan'dan getirilen 172 aileden oluşan 789 kişilik Özbek kökenli göçer yerleştirilmiştir (Göçmez, 2008). Ovakent'e daha sonraki dönemde 150 hane kadar Kömürçukuru Mahallesinden Türk vatandaşı yerleşmiş olsa da, günümüzde Ovakent'teki Özbeklere ait hane sayısı, başlangıçta yapılan evlere bitişik eklentilerle bin dolayındadır. Zamanla yasal veya yasal olmayan yollarla yine Afganistan'dan üzerinden gelen Özbekler ve ilk gelenlerin nüfusundaki artışla mahalledeki toplam nüfus, başka yerlere göçmüş olanlar hariç olmak üzere yedi bini bulmuştur (2015 TÜİK verileri).

Bu yerleşim biriminde oturan Özbekler Afganistan'daki Parekendeler, Kongratlar ve Tavçılar olmak üzere farklı aşiretlere mensupturlar (Gömeç, 2003) ve asıl kökenleri Özbek topraklarındaki Fergana Vadisidir.

Türkiye'ye gelişlerinden bu yana geçen otuz beş yılı aşkın sürede, diğer yerleşim birimleriyle doğrudan teması olmayan bir mahallede egemen kültür niteliğindeki Türk kültürüyle sosyoekonomik yaşantılarının gereklilikleri doğrultusunda sınırlı da olsa temas ve iletişime geçmek durumunda kalmış olan Özbekler, egemen Türk toplumunun kendilerini kabulleniş biçimlerine son derece bağlı olarak kendi kültürel tutum ve stratejilerini şekillendirmişlerdir.

Suudi Arabistan ve Türkiye'nin Özbek göçerlerin toplumla bütünleşmelerine ilişkin politikaları

Balcı, Suudi Arabistan'daki Özbek göçerlere yönelik kaleme aldığı makalesinde Özbeklerin geldikleri şehir veya bölge, köken gibi farklı ölçütlerle birçok adla adlandırıldıklarını, bu göçerlerin de büyük çoğunlukla Fergana Vadisinden gelen Ferganalılar, diğer yerleşim yerlerinden gelen Kokandililer, Kasanililer olduklarını ve bu adlarla anıldıklarını, aynı zamanda yaygın biçimde sürgün oldukları sırada sığındıkları Doğu Türkistan'dan dolayı Türkistanlılar diye nitelendiklerini, Özbek teriminin ise daha çok farklı yörelerden gelen bütün bu göçerleri kapsayan bir terim olarak kullanıldığını ve bilhassa bağımsız bir Özbekistan'ın kurulmasından sonra yaygın biçimde kullanılmaya başladığını vurgulamaktadır (Balcı, 2004).

Ona göre Özbeklerin Arabistan'a yolculuğunu kolaylaştıran iki şeyden ilki, kendileri için kullanılan ve peygamberimiz döneminde özel bir anlam yüklenilen *muhacir* ya da çoğul biçimiyle *muhacirun* sözcüğüdür. İnsanların saygı ve yardımseverlik duygularına gönderme yapan bu sözcük sayesinde Arap toplumunda hüsnü kabul görmüşlerdir. Arabistan'a kabul edilişlerini kolaylaştıran diğer şey Özbek göçerler için kullanılan ve Buharalı anlamına gelen *Buharî* terimidir. Buhara kentinin, Türklerin İslamlaşması sonrasında İslam bilimleri için önemli bir merkez haline gelmesi ve pek çok İslam bilgininin burada yetişmesi, hadisleri derleyen ve onları gerçekliklerine göre *Sahih-i Buhari* adlı eserinde tasnif eden İsmail el-Buhari'nin de aynı kentten oluşu bu terimin Araplar tarafından olumlu mesajlar içermiştir (Balcı, 2004).

Çoğunlukla Cidde limanı ya da Yemen üzerinden Arabistan'a ulaşan Özbek göçerler, öncelikle birbirine yakın iki kent konumundaki Cidde ve Mekke'ye, ardından diğer bir kutsal kent olup, peygamber dönemindeki muhacirlere kucak açan Medine kentine yerleşmeyi yeğlemişler ve başlangıçta sayıları az da olsa bireysel biçimde gelip daha önce Suudi Arabistan'a yerleşmiş olan hemşerileri veya yurttaşlarından uyum konusunda yardım görmüşlerdir. Buradaki göçerlerin sayıları konusunda kesin rakamlara ulaşmak pek mümkün gözükmediği gibi, var olan rakamlar da pek güvenilir nitelikte değildir. Daha çok İngiltere ve Amerika arasındaki yazışma metinlerindeki rakamlara itibar edilmektedir. Buna göre, Amerikan Büyükelçiliğinin gönderdiği 31 Mart 1953 tarihli bir telgrafta Çin ve Sovyet Türkistan'ından olan toplam on yedi bin Türkistanlıdan söz edilmektedir (Rush, 1993). Bu belgeye göre Türkistanlıların çoğu Cidde-Mekke güzergâhında yaşamakta olup, lokantacılık, fırıncılık ve büyük oranda küçük ticarethane işletmeciliği yapmaktadırlar.

Türkiye'deki örneğindeki gibi, göç sürecinin doğal yapısına uygun olarak önce küçük bir grup olarak teknelerle Suudi Arabistan'a gelen belli sayıdaki göçer, geldikleri ülkede geride bıraktıkları aile bireyleri ve akrabalarının birer birer sığındıkları ülkeye gelmelerini sağlayarak sayılarının arttığı bir gerçekliktir. Göçer sayısındaki artış yalnızca aileden olan yeni göçerlerle değil, aynı zamanda evlilikler sayesinde genişleyen aile bağlarının yeni

göçerleriyle sayesinde olur. Arap toplumu içinde farklı yerleşim birimlerinde sayıları gittikçe genişleyen Özbekler yavaş yavaş kendi mahallelerini oluşturmuştur.

Osmanlı İmparatorluğuna karşı süren uzun bağımsızlık faaliyetlerinin ardından 1932 yılında II. Abdulaziz el Suud'un yönetiminde kurulan ve yönetici aileden adını alan Suudi Arabistan, ilk yıllarında yeterince nüfusa sahip olmadığı için ülkeye çok sayıda Yemenli ve Mısırlı işçi girişine müsaade etmiş, devam eden yıllarda da ülkeye gelen göçerlere karşı sıcak davranarak İslam dünyasının dini liderliği konusunda iddialarını pekiştirmek istemiştir.

Ne var ki Suudilerin göçerlere karşı olan sıcak ve konuksever tutumları ancak belli sınırlar içinde kalmıştır. Ülkeye ilk gelişlerinden itibaren göçer grupların kendi kültürel yapılarını koruyacak etnik, kültürel ve siyasal nitelikli dernek ve yapılanmalara izin vermedikleri gibi, kendi dillerinde eğitim almalarını sağlayacak ders, okul ya da formasyonlara da izin vermemişlerdir. Belki tümüyle geldikleri ülke ve yurtları zihinsel düzlemde geride bıraktıklarından ve bir daha geriye dönmeyi düşünmediklerinden olacak ki, Suudi Arabistan Özbeklerinin Özbek dilinde bir okul ya da en azından Özbekçeyi yaşatacak Özbekçe ders taleplerini yüksek sesle Suudi makamlarına karşı dillendirmemişlerdir (Balcı, 2004, s. 5). Dini ibadetlerin yerine getirilmesinde gerekli olan Arapçayı hem kendi istekleri doğrultusunda öğrenmek durumunda kalmışlar, hem de bunu fırsat bilerek Arapça onlara Kur'an dili ve bilmeleri gereken zorunlu dil olarak her ortamda kendilerine dayatılmış, bunun sonucunda uzun sayılmayacak bir dönem içinde Özbek dili ikinci plana itilen ve yavaş yavaş unutturulan bir dil haline gelmiştir (s. 6).

Suudilerin Özbek ve diğer Türk asıllı göçerlere tutumuna karşılık Türkiye, ülkeye girdikleri ilk andan itibaren göçerlerin her türlü gereksinimlerinin karşılanması konusunda olanaklarını seferber etmiştir. Gelen grupların uğraş ve zanaatları doğrultusunda yerleştirilmelerinden başlanarak, kendi yurttaşları için inşa ettiği yerleşim yerini Özbek göçerler tahsis etmiş, kendilerine yerleştikleri tarih itibarıyla topluma uyumları konusunda okuma-yazma kursları açılarak, nerdeyse sıfır düzeyindeki okur-yazarlık oranı daha ilk anlarda % 30-40 düzeylerine kadar çıkarılmıştır. Öyle ki, günümüzde Türkiye'de doğan 07-35 yaş aralığında kalan göçer bireylerin birçoğu en azından ilkokulu, bir kısmı da ortaokulu mezunu durumundadır. Zaman içinde yerleşim yerinde açılan anaokulu, ilkokul ve lise düzeyindeki okullar sayesinde okur-yazarlık oranı % 70'leri bulmuştur (Atalay, Dikmen, Bosnalı, & Topaloğlu, 2018). Oranın yine de düşük kalmasında etkili olan husus göçer grupta varlıklarını sürdüren ve okuma-yazma bilmeyen yaşlı erkek ve kadın bireylerin olmasıdır.

Özbek göçerler belki de Türk soyundan geldikleri için Türkiye Cumhuriyetinin politikalarında hiçbir zaman onları kültürel bir erimeye tabi tutmak yönünde bir tutum gözlemlenmemiştir. Bu yargıya, devletin göçer topluluğu egemen toplumla iç içe yaşamaya mahkûm etmeyip, aksine onları diğer yerleşim yerlerine uzak, kültürel temasın az olduğu bir mekâna yerleştirmesi ve sahada bizzat yaptığımız görüşme ve anketle varılmaktadır. Özbek göçerlerin okullarında, Suudi Arabistan'da olduğu gibi, Özbekçe eğitim olanakları ya da en azından Özbekçe dersleri bulunmamaktadır. Konuya ilişkin ilgili göçer grubun birey ve önderleriyle yaptığımız yüz yüze görüşme ve anketler neticesinde kendilerinin böyle bir talepte bulunmadığını, Türk diliyle kendi dillerinin aynı, yalnızca söyleyiş biçimlerinin farklı olduğunu, kendi dillerindeki söylemlerini Türkçe karakterlerle yazmayı tercih ettiklerini, öyle ki, mezar taşlarındaki ibarelerin de Türkçe olmasını istediklerini ve bu ülkede geçici değil, kalıcı olduklarını beyan etmişlerdir. Hatta Özbek dilinde alınabilecek bir eğitimin hem kendileri, hem de bir parçası olmak istedikleri Türk toplumu açısından bir ayrışma veya ikilik yaratacağını ifade etmişlerdir.

Türkiye Cumhuriyeti Özbek göçerlere arazi tahsis etmek, meslek edinimi kursları düzenlemek gibi toplumla uyumları ve Türk toplumuyla kıyasla eksiklileri giderilmesi

konusunda gerekli katkıları yapmaktadır. Onların kendi kimliklerini destekleyecek biçimde eğlence, düğün ve bayramlar gibi etkinliklerine devletin yetkilileri bizzat katılarak kültürel zenginliklerinin yaşatılmasını istemektedir. Gerektiği durumlarda resmi yayın organlarına yaptırdığı belgeseller aracılığıyla onların kültürel değerlerini kayıt altına almaktadır. Kısacası, Arabistan'ın tutumuna karşılık, Türkiye Cumhuriyeti hiçbir zaman Özbek göçerleri ne mevcut durumda, ne de gelecekte bir tehdit olarak gören politikalar uygulama yoluna gitmemiştir.

Özbek kimliğinin korunması

Özbekler, yaşadıkları ülkelerden göçüp Suudi Arabistan'a geldikleri ilk dönemlerde bütünüyle içine kapalı ve kendi kimliksel değerlerine bağlı bir toplum yaşamı kurmuş, dil, gelenek ve görenek ile kıyafetlerine sahip çıkarak, neredeyse tüm halkı tek kökenli mahalleler oluşturmuş, mahallelerinde ülkelerindeki yaşam biçimlerini, toplumsal uygulamalarını, eğlenceler, düğünler, vb. şeyleri ülkelerindeki usulde sürdürmüştür. Dışarıya kapalı iç evlilikler, grubun aksakallıları niteliğindeki dinsel ve toplumsal saygın liderlerin gelenek ve göreneğe bağlılık konusundaki tutuculukları sayesinde kimlik kaybının büyük oranda önüne geçilmiştir. Ne var ki, özellikle göçer grubun dini önderlerinin dinsel gelenek ve uygulamalara aşırı ölçülerde önem vermesine ek olarak Arabistan Hükümetlerinin bu yöndeki politikaları Özbek grubu, farkında olmadan Özbek kimliğinden uzaklaşıp İslam kimliğine yakınlaştırarak kimlik kaybı yaşamalarına neden olmuştur. Kimlik kaybından kastedilen Suudi Arabistan'da Arap-İslam kimliği içinde erimeye mahkûm edilmiş Özbek kimliği bilincindeki silikleşmedir (Balcı, 2004, s. 8). Kültürel bir topluluğun kimliğini ancak geldiği ülke ve vatandaşlarıyla temaslarıyla doğru orantılı olarak koruyabileceği gerçeğinden hareketle, özellikle Suudi Arabistan'a ilk gelen Özbeklerin durumunda, farklı gerekçelere bağlı olarak, miras kalan kültürün yerine Arap kültürünün benimsendiği görülür.

Suudi toplumunda hiçbir kültürel kurumu oluşturamamış olmalarına karşın Özbekler en azından göçtükleri dönemin ilk yıllarında dillerini koruyabilmişlerdir. Ancak zamanla genç kuşaklar, okulların, iletişim araçlarının ve çevrenin etkisiyle dilsel düzlemde geniş oranda Araplaşmıştır (Landau, 1986). Örgütleşme özgürlüğünün olmayışı diğer etnik kökendeki topluluklar gibi Özbeklerin de kültürlerinden yoksun kalmalarını sağlamıştır. Özbeklerin Mekke'de kurdukları az sayıdaki dernek ve teşekkül Kur'an öğretimine yönelik dinsel içerikli vakıf ve fonlardan oluşur. Kendilerini kabul eden ülkenin diniyle aynı dinden olmaları, Özbeklerin kimlik bilincini arka plana itmeye yol açarak, zamanla etnik kimliklerinin yok olma noktasına kadar gelmesi sonucunu doğurmuştur. Mekke ve Medine'nin kenar semtlerindeki bazı cami adları Özbeklerin değerlerinin adlarını taşısa da, Suudi tarzında inşa edilmiş camilerden hiçbir farklılık taşımazlar. Aynı şekilde cemaati belli etnik gruplardan oluşan bir cami de oldukça enderdir (Balcı, 2004, s. 8).

Sonuç olarak, kökeninden geldikleri ülke ve kendi kökeninden olan kişilerle temasları yok denecek kadar sınırlı olduğu için Suudi Arabistan Özbeklerinin kimlik bilincinde her geçen gün zayıflama olmuştur. Sovyetler Birliği ve Çin'in dışarıdan girişleri ve çıkışları yasaklamasıyla asıl vatanlarıyla Özbekistan ve Türkistan'dan gelenlerin temas kurmaları olanaksız hale gelmiş, yalnızca Afganistan'da yerleşik Özbekler doğdukları Afganistan şehirlerini görebilme olanağına sahip olmuştur. Arabistan'a geldikleri ilk yıllarda geriye dönmek umudunu taşıyan göçerler, ancak Sovyetlerin sıkı önlemlerle ülkelerini dışarıya kapatması sonucunda yavaş yavaş karamsarlığa düşerek kendilerini Arap kültürü içinde bir kültürel erimeye bırakmışlardır (s. 8).

Hüseyin Nihal Atsız bile Arabistan'daki Türkistanlıların görünür bir erime içerisinde oldukları yönündeki kaygısını şu şekilde dile getirmiştir: "Çin'den kaçarak Suudi Arabistan'a sığınan ve 30 veya 50 bin kişi oldukları söylenen Türkistan Türkleri Araplaşmak üzeredir. Bir Müslüman ülkede, zekâ ve çalışkanlıklarıyla yüksek mevkilere kadar çıkan bu Türklerin

çocukları Arap okullarında Arapçayı Arap gibi konuşarak yetişmektedirler. Türkiye'den bunlara uzanan bir el yoktur. O öksüzler de orada eriyeceklerdir" (Atsız, 1992, s. 45).

Türkistan'da yapılan kötü muameleleri yaşamış bir Uygur Türkü olan İklil Kurban'ın babasını 1983 yılında umreye götürdüğünde tanık olduğu Özbeklerin kimlik yitimi konusundaki ifadeleri de benzer yöndedir: "Uygur ve Özbeklerin tahmini nüfusu 50-60 bin civarındadır. Özellikle genç kuşak Suudi politikası neticesinde %90 oranında Araplaşmış ve millî benliklerini unutmuşlardır. Cidde'de Doğu Türkistan'a yönelik yayınlar yapan bir radyo ve bir matbaa vardır. Medine'de de kitap satışı yapılan büyük bir dükkân vardır. İktisadî olarak durumları çok iyidir. Mezhep olarak Hanefi olmalarına rağmen, Suudilere bir çeşit diyet ödemek için Vahhabiliğe de hizmet etmektedirler" (Aşçı, 1995, s. 51).

Buna karşılık aynı dönem içinde Türkiye'ye yerleştirilen Özbeklerin hem Özbekçe, hem de Türkçe yayınları, kültür ve dayanışma dernekleri gibi kendi örgüt ve derneklerinin olması, kültürel bir erimeye uğramalarını engellemiştir (Bezanis, 1994). Ovakent'te gerçekleştirdiğimiz ankette kültürel kimlik konusunda kendilerini nasıl niteledikleri yönündeki soruya yanıt verenlerin yarısından fazlası Hatay dışındaki yerleşim yerleri ve kentlerde kendilerini "Hataylı Türk" olarak tanıttıklarını, ancak Hatay ve özellikle Ovakent'te bu soruya muhatap olduklarında "Afganistanlı Özbek" demeyi tercih ettiklerini belirtmişlerdir. "Özbek değerlerini koruyan Türk olmak" şeklinde oluşan kimlik stratejilerinde Türk vatandaşlığına sahip olmanın önemli bir işlev üstlendiği gözlemlenmiştir. Yasal olmayan yollardan geldikleri için henüz Türk vatandaşlığı olmayan kişilerin tamamına yakını kendilerini sahip oldukları tek vatandaşlıktan hareketle "Afgan" olarak tanıtmıştır.

Yine kimliklerini korumalarına ilişkin tutumlarını ölçmek için kendilerine yöneltilen grup içi ve grup dışı evliliklere ilişkin sorulara çoğunlukla kendi içlerindeki evlilikleri tercih ettikleri yönünde yanıt vermişler, buna karşın belli sayıdaki kişi "benim gelinim zaten Türk", "Oğlum/kızım bir Türk'le evlenmek isterse karşı çıkmam", "Kızımı bir Türk isterse sıcak bakarım" şeklinde görüş bildirmiştir. Kendi grubu dışından evlilikler gerçekleştiren ya da en azından bu tür evliliklere sıcak bakan bireylerin sayısı yüksek olmasa da, göçer grup içinde egemen topluma yakınlaşma ve onunla bütünleşme yönünde bir niyetin olduğu açıktır.

Kendi grupları içindeki yaşamlarının pek çok alanında uyguladıkları kendilerine özgü inanç ve göreneklerinin geldikleri ülkeyle aynı biçimde sürdürülüp sürdürülmediğine yönelik sorulara, ağırlıklı olarak "tümüyle aynı biçimde sürdürülmektedirler" yanıtı alınırken, çocukların doğumundan, evliliğe ve hatta ölüme kadar olan tüm tören ve uygulamalarda Türk toplumundan farklı ritüelleri, tören ve inanışları olduğunu, bunların kendileri için önem taşıdığını ve toplumsal birliktelik bağlarını pekiştirdiğini dile getirmişlerdir. Ancak, yeni kuşakların yaşamlarını kazanmak için başka kentlere taşınmasıyla yaşadıkları mahallede egemen olan kültürel baskıdan uzaklaştıkları için dünyaya biraz daha farklı bir gözle bakmaları sonucunda bu inanış ve değerlere olan ilgide bir azalma eğilimi olduğunu da belirtmişlerdir.

"Kendinizi Özbek olarak nitelediğinizde Türk toplumu ve kurumları nezdinde bir tepkiyle karşılaşıyor musunuz? şeklinde sorulan soruya yanıt verenlerin tamamına yakını "kesinlikle hayır" şeklinde görüş ifade etmiş, hatta bazen pozitif ayrımcılık görmek için özellikle kendilerini Özbek olarak tanıttıklarını vurgulamışlardır. "Yabancı", "göçmen", "mülteci" gibi adlandırmalarla pek karşılaşmadıklarını, daha çok mahalledeki sağlık ocağında, mahallede oturan Türk vatandaşlarından ayırt edilmek için bu ifadelerle karşı karşıya kaldıklarını, böylesi bir durumda bu terimlerin kendilerine bir dışlama veya aşağılama ifadesi olarak söylenmediğinin bilincinde olduklarını, üstelik Türk toplumunun da kendilerini kültürel zenginlikleri içinde Türk olarak gördüğünü söylemişlerdir (Atalay, Dikmen, Bosnalı, & Topaloğlu, 2018).

Dinsel açıdan Türk toplumunun dinsel kural ve yapısıyla tümüyle aynı özelliklere sahip Özbek göçerler, Türk hükümetlerinin, Arabistan'daki gibi, yeni bir dinsel inanış dayatmadığını beyanla, Afganistan'da dinin, dinsel kurum ve kişilerin, ülkede egemen siyasal oluşumların bireysel ve toplum yaşamında yoğun baskı oluşturduğunu, buna karşılık Türkiye'ye geldikten sonra dünyaya bakış açılarının değiştiğini; Afganistan'da Orta Çağ anlayışı ve koşulları içinde yaşadıklarını; kişisel temizlik ve bakım için ev ve camilerde musluk suyundan yoksun yaşadıklarını; Türkiye'de çok daha uygun koşullarda yaşamanın kendilerini hoşnut ettiğini söylemişlerdir.

Afganistan'da geleneksel yöntemlerle medrese eğitimi almış, dünyaya bakış açıları dar insanlardan dini öğrendiklerini, Türkiye'de din konusunda daha bilimsel temelli eğitildiklerini; buna karşılık. Türkiye'ye geldikten sonra ibadetleri yerine getirme sıkılıklarında bir azalma olduğunu, özellikle çalışma yerlerinde ibadetleri her zaman yerine getiremediklerinin altını çizmişlerdir.

Giydikleri yöresel kıyafetlerin de dinsel ibadet ve uygulamalara uygun olduğu gerekçesiyle tercih edildiği, ancak pantolon gibi giysileri giymek konusunda eskisi gibi gerek dinsel, gerek ailesel baskıların pek olmadığı görüşü ortaya konmuştur.

Sovyetler Birliğinin dağılması, Çin'in dünyaya açılması ve Özbekistan'ın bağımsızlığının Özbek göçerlerin kimliksel tutumlarına etkileri

Türkiye'de yaşayan ve Türk vatandaşı kimliğine sahip olan her Özbek birey, istediği an hac ve umre gibi ziyaretlerini gerçekleştirme özgürlüğüne sahip olduğu için, Suudi Arabistan'a gittiklerinde orada yerleşmiş Özbek göçerlerle temas kurabildiği, ayrıca Arabistan'daki Özbek göçerler kendilerini yakın ve onlarla dayanışma halinde hissettikleri, zamanında oraya yerleşmiş, Türk göçerlerle sıkça karşılaşma olanağı buldukları için bu türden temaslar onların miras olarak taşıdıkları kimliklerinin benimsenmesine az da olsa katkı sağlamış, göçerlerle kurulan temas sınırlı ölçüde de olsa kendi ülkelerine duydukları özlemi hafifletmiştir. Aynı şekilde Arabistan Özbeklerinin Türkiye'ye yaptıkları seyahatler kendilerine sanki kendi ülkelerine kavuşmuş hissini uyandırmıştır. Türkiye'de konaklamaları, Türk hacılarla olan temasları Türkçeyi daha iyi öğrenmelerine katkı yapmış, kendileri gibi ülkelerinden ayrılmak zorunda kalmış diğer Özbek gruplarla bağlantılar kurmalarını sağlamıştır. Hatta içlerinden hiç de azımsanmayacak sayıdaki kişi kendilerine Türkiye'de yaşayan Özbek gruplarından eş bulabilmeyi başarmıştır (Balcı, 2004, s. 9). Bütün bu ilişkiler bir nebze de olsa Özbek kimliğine yeniden sahip çıkılmasına vesile olmuştur.

Kimliklerini korumaya yönelik tüm çabalarına rağmen Suudi Arabistan Özbekleri, Özbekçeyi konuşmayı, mutfaklarında Özbek usulü yemek pişirmeyi ve şekersiz yeşil çay içmeyi sürdüren bir avuç yaşlı erkek ve kadın dışında Özbek topluluk bireyleri 1980'li yılların sonlarına doğru dillerini ve Türkistan'a özgü köklerini unutmaya başlamıştır. O dönemde varlığını sürdüren az sayıdaki gelenek ve görenekleri de daha çok dışarıya karşı kapalı bir yaşam sürdüren, dış toplumla teması az olan kadınlar sayesinde ayakta kalabilmiştir. Ancak doksanlı yılların hemen başında dünyadaki siyasal konjonktürde meydana gelen büyük bir değişimle kimliksel düzlemde kötü gidişat olumluya doğru dönmüştür. Sovyetler Birliğinin dağılmasıyla Arabistan Özbekleriyle Rusya Özbekleri temas kurma olanağına sahip oldukları gibi, Özbekistan yurttaşlarına da hac yolunun açılması iletişimi kolaylaştırmış ve Özbekistan'ın bir vatan olarak benimsenmesi Özbek kimliğe yeniden tutunmayı sağlamıştır.

Bolşevik ihtilalinden ve Stalin'in kitlesel temizleme hareketlerinden kısa bir süre sonra rejim karşıtı olmak ve vatana ihanet etmekle suçlandıkları için Türkistan topraklarını terk etmek durumunda kalmış olan Suudi Arabistan Özbekleri, bir anda gelen Özbekistan bağımsızlık hareketini belli bir süre sorguladıktan sonra otuzlu yıllardaki Sovyet tutumu ve

Gorbaçov dönemindeki değişim oranını şaşkınlıkla karşılasalar da, Özbekistan'ın bağımsızlığı kimlik algılarında olumlu yönde bir değişimi başlatmıştır. Bu tarih itibarıyla, Suudi topraklarında herhangi bir cemiyet veya teşekkül oluşturamamış olsalar bile, gerek Özbekistan, gerekse Türkiye kökenli sağ ideolojinin söylemlerinden etkilenen önemli sayıdaki Arabistan Özbek'i çeşitli yayın organları aracılığıyla *Özbeklik* ve *Türklük* yönündeki söylemleri benimser hale gelmiştir. Zamanında Türkistan'ı terk etmek durumunda kalıp Türkiye ve Avrupa'ya yerleşmek durumunda kalan Özbek liderlerin Suudi Arabistan ziyaretleri sırasında oradaki Özbek toplumuyla buluşup ortak bir ülkü etrafında toplanmalarının yanı sıra, yayın hayatında yerini alan ve Özbek kimliğini benimsetmeyi hedefleyen *Milliy Turkiston* gibi dergi ve gazeteler aracılığıyla hem Özbekistan içindeki, hem de Özbekistan dışında yaşamak durumunda kalmış Özbeklere milli bir kimlik bilinci verilmeye başlanmıştır (s.9).

Özbekistan'da *perestroyka*lı yıllar kültürel ve kimliksel sorunlar hakkında görece bir tartışma serbestliği döneminin yaşanmasını sağlamıştır. Bu dönem, Baltık ülkelerinde olduğu gibi, kültürel ve çevresel cemiyetlerin yaygınlaştığı dönemdir (Dudoignon, 1993). Yavaş yavaş yurt dışında yaşayan Özbekler basın ve yayın organlarında bazen *Turkistoni,* bazen de *O'zbeklar* adıyla gündeme taşınmıştır. Özellikle Özbek basınının geçmişi irdeleyen milliyetçi bakış açısıyla gündeme getirdiği sürgündeki Özbekler, yavaş yavaş resmi makamların da gündemine girer. Çeşitli yayın organlarında onlarla ilgili yapılan değerlendirmeler ve söyleşiler onlara unutulmadıkları ve kendilerine değer verildiği yönünde bir algı vermiş, bu sayede kimliklerine yeniden sarılmak ve ona sahip çıkmak isteğini doğurmuştur.

Özbekistan'ın bağımsızlığı ve basının gerçekleştirdiği yayınlar aracılığıyla Özbekistan ve dış Özbekler arasında kurulan duygusal yakınlık, ülkeler arasındaki ilişkilere de yansımıştır. Nitekim Özbekistan devlet başkanı İslam Kerimov'un 1992 yılı Nisan ayında Cidde'ye yapmış olduğu ziyaretle Kral Fahd ve İslam Kerimov arasında gündemde konuşulan Özbek göçerlerin olması, en azından Suudi yetkililerin Özbekleri tümüyle inkâr edemeyeceğinin tarihsel bir kanıtı haline gelmiştir. Uzun yıllar hac görevinin yasaklanmasıyla yurttaşlarıyla temas olanağından yoksun kalan Özbek göçerler bu sayede kendi vatandaşlarıyla daha fazla temas olanağı yakalayarak öz kimliklerini yeniden benimseme yoluna girmişlerdir. *Uzbekistan Havo Yollari* şirketinin de devreye girmesiyle gidiş gelişler ve ilişkiler sıklaşmıştır.

Özbekistan'ın bağımsızlığının ve dışa açılmasının ardından Suudi Arabistan, Özbeklerin dinsel geleneklerine bağlı olmalarından hareketle, Özbek gençlerinin ülkesinde eğitilmesi için burslar tahsis etmiştir. Burs verdiği öğrencileri kendi siyasal ve dinsel ideolojisi çizgisinde eğiten Suudi Arabistan, bu öğrenciler sayesinde Orta Asya coğrafyasındaki dinsel ve siyasal egemenlik alanını genişletmeyi hedeflemiştir. Fergana Vadisinde Vahhabilik ve siyasal İslam hareketlerinin artması üzerine tehlikeyi gören, başta Özbekistan devlet başkanı İslam Kerimov olmak üzere, Özbek yetkililer, öğrenci değişim programı gibi Suudi Arabistan'la olan faaliyetleri askıya almışlar (Balcı, 2004, s. 10) ve hatta siyasal İslam yapılanması içindeki kişilere karşı takibat başlatılmıştır. Bu önlemlere ek olarak hacca giden Özbeklerin sayısında da kısıtlamaya gidilmiştir. Üstelik göçer olarak Arabistan'da yaşayan ve Özbekistan'a dönmek isteyenlere bile kolaylıkla vize verilmemiştir. Bu gerekçelerle, hac veya eğitim yoluyla Suudi Arabistan'a gelip, oradaki Özbeklere ait tekke niteliğindeki *ribat*ların (Zarcone, 1996) misafirhanelerinde kalan Özbekistan Özbekleri ile Suudi Arabistan'daki Özbek göçerler arasındaki temas sıklığı önemli ölçüde azalmıştır. Her şeye karşın Özbeklerin kendi kimliklerine yeniden sahip çıkma süreci devam etmektedir, ancak bundan sonra uygulanacak uluslararası siyasetin ve göçerlerin bulunduğu ülkenin tutumları bu süreçte her an yeni evrilmeleri sağlayabilecektir.

Türkiye'ye yerleştirilen Özbek göçerlerin kimliksel tutumu Arabistan'dakilerle aynı doğrultuda gelişmez. Her şeyden önce, Türkiye'ye Afganistan üzerinden geldikleri için başlangıçta kendilerini "Afgan" olarak nitelendirmiş olsalar da, 1979 yılında Afganistan'ın Sovyet Rusya işgaline uğraması sonrasında Suudilerin güdümündeki İslamcıların Özbek, Türkmen ve Tacik gruplara karşı başlattığı savaşı, etrafında topladığı Özbek birliklerle bertaraf etmesiyle tanınan Raşid Dostum'un direniş hareketlerini ve oradaki Özbek varlığını yakından takip eden Türkiye, bu göçerleri Özbek olarak adlandırarak, Afganistan'da ikinci plana itilmiş olan Özbek kimliklerinin yeniden benimsenmesine yardımcı olmuştur.

Afganistan'da yaşadıkları bölge ve şehir adlarıyla da kendilerini nitelendiren Özbek göçerler, Suudi Arabistan'daki yurttaşları gibi, Özbekistan'ın bağımsızlığından sonra Özbek kimliğini ön plana çıkarıp, diğer aşiret, kabile veya bölgesel kimliklerini ikinci plana itmişlerdir. Daha önce de söylediğimiz gibi, günümüzde Ovakent'te yaşayan Özbeklerden yalnızca henüz Türk vatandaşlığını elde edememiş bir kesimi sahip oldukları tek yurttaşlıktan hareketle kendilerini Afgan olarak nitelemektedir.

Sovyetler Birliğinin parçalanması sonrasında bağımsızlığını ilan eden Türki cumhuriyetlerin varlığı karşısında sevinç duyan Özbekler, Afganistan'ı yurt bilmenin kendileri için özel bir anlam içerdiğini, buna rağmen Özbekistan'ı da her geçen gün daha fazla öz vatanları olarak benimsediklerini, gerekli olması halinde Özbekistan için her türlü özveride bulunabileceklerini ifade ederek, Özbek kimliğinin perçinleşmesine işaret etmişlerdir.

Afganistan'daki yaşam alanlarında başta Özbekçe olmak üzere Peştuca, Parsça, Türkmence gibi farklı kültürel toplulukların dillerini konuştuklarını söyleyen göçerler, yaşadıkları yerleşim yerlerinde farklı kökenden olan kimselerle konuşmak durumunda kalmadıkça tamamen Özbekçe konuşmaktadırlar. İş ve resmi kurumlarla ilişkilerinde Türkçeyi konuşan bu grup, çocuklarının eğitim hayatında güçlüklerle karşılaşmaması için Türkçelerini geliştirmeye yönelik olarak onlarla da gerektiği ölçüde Türkçeyi konuşmayı yeğlemektedir. Yazıya değil, konuşmaya dayalı bir Özbekçe konuşan Özbek bireyler, Özbekçenin gelecek nesillerde devamlılığını sağlamak endişesiyle evlerinde Özbekçe konuşmaya özel önem vermektedirler. Topluluk içinde küçük yaştakinden yaşlısına kadar, söyleşi yapılan kişilerden kaçak yolla yeni göçmüş birkaçı dışında, tüm bireylerin Türkçeyi rahatlıkla kullanabildikleri gözlemlenmiş, bundan hareketle dildeki değişimin Türkçe lehinde hızla devam ettiği yargısına varılmıştır. Ancak Türkçenin kullanılmasının yaygınlaşması yönündeki değişimden kaygı duyup duymadıkları sorularına grup bireyleri: "Geleceğimiz Afganistan ya da Özbekistan değildir, bizim geleceğimiz Türkiye'dir. Bu nedenle bu yöndeki değişim bizim rahatsız olduğumuz bir değişim değildir" şeklinde yanıt vermişlerdir (Atalay, Dikmen, Bosnalı, & Topaloğlu, 2018).

Türkiye Cumhuriyeti hükümetlerinin özel amaçlar gütmeden eğittiği Özbekistan gençlerine sağlanan eğitim olanaklarının daha geniş bir yapıya ulaştırılması çalışmaları sürdürülmektedir. Türkiye ve Özbekistan arasında, Arabistan'ın niyetleri türünden herhangi bir kuşku olmadığı için, Türkiye'ye her geçen yıl daha fazla gelen Özbek öğrenciler aracılığıyla oluşan karşılıklı temaslar her şeye karşın Özbek kimliğinin biraz daha parlamasını sağlamaktadır.

Özbek göçerlerin gelecekteki kimliği ne olacak?

Suudi Arabistan Özbekleri öz kimliklerini yitirip tümüyle kültürel bir erime içine girmişken, küresel çapta gelişen yeni siyasal olaylar sayesinde en azından disporanın liderlerinin öncülüğünde sürdürülen çabalarla kimlik yitimi ve tümüyle kültürel bir erimenin önüne belli ölçülerde geçilmiş olmuş, grubun bireyleri kimliklerinin birini daha çok kullanır olmuş ve

gittikçe kendilerini daha fazla Kokandili, Andicanlı, Marghilanlı, Türkistanlı, Muhacir, Buharalı ya da Özbek olarak tanımlar olmuşlardır.

Mekke güzergâhında yerleşen Özbekler, kendilerini istiladan kaçan muhacirler olarak tanıtmayı uygun görerek, yükseliş dönemini Buhara'da yaşamış olan İslami bilimlerin prestijinden yararlanmak için kendilerinin Buharalı adıyla anılmasını yeğlemişlerdir. Aynı göçer grubun Türkiye ve diğer ülkelerle olan ilişkilerinde kendilerini bu kez Türkistanlı olarak tanıtmaktadırlar (Balcı, 2004, s. 15). Son on yıldır Özbekistan'la olan ilişkileri nedeniyle Özbek kimliğini benimsemiş olsalar da, bu kimlik ait oldukları kavimi işaret etmenin dışında kendileri için pek bir anlam ifade etmemekte, ulus kimliğinden çok, aşiret ya da siyasi bir teşekkül niteliğindeki kavim kimliği olarak kabul görmektedir. Tarihsel boyutta da Özbek adı belli aşiretler birliğini işaret ederken, Sovyet döneminde anlamsal genişlemeyle ulusu kapsayan bir terim haline gelmiştir. Hatta bağımsızlık öncesinde Suudi Arabistan'da yaşayan bazı Özbek aydınlar, Özbek adının sömürge dönemine ait bölücü amaçlarla kullanılmış bir terim olarak kullanıldığı gerekçesiyle Özbek adının kullanılmasını reddetmişler, onun yerine Türkistanlı teriminin kullanılmasını önermişlerdir (s. 16). Ancak bağımsızlık sonrasında sömürge adlandırması olarak suçlanan Özbek terimi insanların düşüncelerinde yeni anlamlar kazanarak değer ve anlam yüklenen bir terim haline gelmiştir.

Sudi Arabistan Özbeklerinin kimlik sorunsalından hareketle, kimliğin hiçbir zaman sabit kalmadığı, sürekli geliştiği, yaşadığı ortam ve bağlama uyum gösterdiği anlaşılmaktadır (Constant, 1994). Öyle kimlik, bazen kültürel kendi tercihi olmadan grubun yaşadığı çevre veya kendi dışındaki toplum tarafından verilebilir. Suudi Arabistan yönetimlerinin farklı tutumlarına karşın Özbekler, Arap halkının gözünde gerçek anlamda ulus kimliğine sahip bireyler olarak görülür ve kimliklerindeki gelişme hangi yönde olursa olsun kendilerine Türkistan Özbekleri ya da Buharalılar demeyi tercih ederler. Arapların Özbeklere atfettiği bu kimlikler olumsuz içerikli değildir. Özbek toplum içine kapanık ve bütünleşmeyi reddeden bir yapıda gözükse de, yaşadıkları ülkenin doğrudan dayatmacı olmayan politikalarının da etkisiyle egemen toplumla uyum ve bütünleşme mekanizmalarını kurmuş ve Suudi toplumuyla bütünleşme sürecinde oldukça yol almıştır.

Buharalı veya Türkistanlı adları yaşadıkları ülkenin güncel gerçekliğinin bir bölümünü oluşturur ve bu isimler ülkedeki tüm toplumsal ve ekonomik yapılarda kullanılacak şekilde yaygınlaşmıştır. Muhtemelen bu göçer topluluğun geleceğinde de mevcut hali dışında kimliksel bir değişim olmayacaktır. Günümüzde Özbekistan ve Suudi Arabistan arasındaki ekonomik ve kültürel ilişkiler Özbekistan Özbekleri ve Suudi Arabistan Özbeklerinin temasını artıracak şekilde yeterli düzeyde değildir. Mevcut ilişkiler de Özbek topluluğun içinde bulunduğu durumu değiştirecek bir dinamizmi içermemektedir. Bu durumda, Özbekistan'la olan ilişkileri kimliklerini köklü bir değişime uğratamamış bir topluluk olarak, adları hep muhacir, Buharalı veya Türkistanlı olarak anılsa da, kimlikleri ve değerleri aşınmış ve erimiş olarak Suudi Arabistan toplumunun bir parçası olarak yaşamayı sürdüreceklerdir.

Genelde Türkiye'deki, özelde Ovakent'teki Özbeklerde ise, Türk toplumuyla bütünleşme stratejisi diğer örneklerinden farklı bir seyir izlemektedir. Hiçbir zaman Türk toplumundan kendilerini soyutlamak istemeyen, aksine savaşta ve barışta Türk toplumunun ayrılmaz bir parçası olmayı arzulayan Özbek göçerler, yine de kendilerine has kimlik ve değerleri korumak amacıyla kapalı bir toplum şeklinde varlıkları sürdürmek yönünde bir tutum sergilemektedirler (Atalay, Dikmen, Bosnalı, & Topaloğlu, 2018).

Günümüzün toplumsal ve ekonomik koşulları tümüyle içine kapalı bir toplumu pek mümkün kılmasa da Özbekler, yalnızca iş ve ticaretleriyle sınırlı bir temasın kendi toplumlarında köklü bir değişeme yol açmayacağını ve bu sayede mevcut değerleriyle gelecek kuşaklara taşınabileceklerine inanmaktadırlar. Şimdiki haliyle Ovakent'in istekleri

doğrultusunda diğer topluluklara ait yerleşim yerleriyle doğrudan bağlantılı olmayışı onların hedeflerini kolaylaştırmakta ve olabildiğince az oranlarda kültürel erimeye ve kimlik kaybına uğramaktadırlar.

Onların bu tutumlarına karşılık, gerek Türk hükümetleri, gerekse Türk toplumu onları Özbek veya Afganistan'dan geldikleri için Afgan olarak nitelendirmede her hangi bir kısıtlama uygulamadığı gibi, onları kültürel zenginlik ve renk katan bir topluluk olarak öne çıkarmaktadırlar. Suudi Arabistan'da Özbekler için kullanılan Ferganalı, Buharalı, Türkistanlı gibi terimler Türkler tarafından Ovakent Özbekleri için kullanılmamakta bu ve benzeri terimlerin bir kısmını ancak Özbekler kendi aralarında kullanabilmektedir.

Yaşadıkları bölgenin dışına çıktıklarında kendilerini "Hataylı Türk" olarak tanıttıklarını ifade etmeleri bile tümüyle bir Türk kimliğini benimsedikleri anlamına gelmez, ancak Türk terimi farklı kavimleri kapsayan bir terim olmasından ve Türk olmanın kendileri açısından bir sıkıntı doğurmayacağını bilmelerinden dolayı Türk kimliğini benimsemektedirler. Öyle görünüyor ki, kültürel ve kimliksel tutumlarında yavaş ilerleyen bütünleşme sürecine ve Türk toplumunun onları sürekli kardeş bir ulusun parçası olarak görmesine bağlı olarak Türk toplumundaki Özbek göçerler uzun yıllar sonra bile Özbek olarak anılacaklar ve kültürlerini büyük oranda koruyacaklardır.

Sonuç

Farklı dönem ve gerekçelerle Suudi Arabistan'a yerleşmek durumunda kalan Özbek göçerler, içinde yaşadıkları ülkenin dili kendi konuştukları dilden farklı olduğundan, yaşam alanlarındaki egemen toplumla bir çatışma veya ayrımcılığa maruz kalmamak, gelecek nesillerini eğitebilmek veya inandıkları dinin gereklerini daha iyi yerine getirmek amacıyla Arapçayı öğrenmek zorunda kalması, zamanla kendi dillerini ikinci plana itme sonucunu doğurmuştur. Dilinden uzaklaşan, eğitim ve çalışma yaşamı gibi konularda kapalı bir toplum şeklindeki alanlarından uzaklaşan Özbek bireyler sahip oldukları kültürel değerleri ve kimliği kaybetmek durumuyla karşı karşıya kalmıştır. Neyse ki, özellikle Sovyetler Birliğinin parçalanmasından sonra Özbekistan'ın bağımsız bir ülke olarak tanınması ve Özbek aydınların çeşitli platformlarda sürdürdüğü Özbek kimliğini sahiplenme çabaları sonucunda kimlik ve kültür erimesinin önüne belli bir öcüde de olsa geçilmiş oldu. Temasları sıklaştığı günümüzde bu erimenin hızında düşüş gözlemlenmiş, tümden bir kültürel erimenin uzun yıllar alabileceği sonucuna ulaşılmıştır.

Kırk yıla yaklaşan süredir Hatay'ın Ovakent mahallesine yerleşik Özbek göçerlerinin geldikleri ülkedeki toplumsal ve kültürel koşulları göz önünde bulundurulduğunda, Türkiye'deki ikametleri sırasında belli oranlarda değişime uğradıkları bir gerçekliktir. Ancak bu değişimin hızı farklı konularda değişik olmakla birlikte, genel olarak oldukça düşük düzeydedir. Değişimin yönü ise Türk toplumuna uyum ve Türk toplumu değerleri ve normlarıyla kendi değer ve normlarının birlikteliklerinden oluşan kültürlerarası bir ortam doğrultusundadır.

Egemen toplum ve diğer kültürel toplumlarla yeterince kültürel temas olanağından yoksun bir mahalle içinde münzevi bir yaşam sürdürmeleri, kültürel ve kimliksel değişim oranlarının oldukça düşük düzeylerde kalmasını sağlamıştır.

Türkiye'ye geldikleri ilk andan itibaren, gerek geldikleri Afganistan'a gerekse aynı ulutan oldukları Özbekistan'a dönmek gibi bir niyet taşımayan bu grubun, toplumsal, ekonomik ve eğitimsel koşullarının iyileştirilmesi halinde, Türk toplumu içinde tümden bir kültürel erimeye açık oldukları, bu kültürel erimenin uzun bir süreç alacağı anlaşılmaktadır. Yine de, egemen toplumun uygulayacağı politikalardaki değişiklikler Özbeklerin kültürel ve kimliksel

değişim stratejileri üzerinde olumlu veya olumsuz değişimlere yol açacağı ve değişim hızının artacağı açıktır.

Kaynaklar

Abdülhamitoğlu, N. (1982, Mayıs). Afganistan Türkleri. *Türk Kültürü*, 413-421.

Anderson, J. (1997). *The International Politics of Central Asia.* Manchester: Manchester University Press.

Aşçı, U. D. (1995). *Suudî Arabistan'daki Doğu Türkçesi, Sîretü Hâtemü'nNebiyyîn Grameri.* Konya: Selçuk Üniversitesi (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Aşçı, U. D. (2004). Suudî Arabistan'ı Yurt Edinen Doğu Türkistanlılar, Kullandıkları Yazi Dili ve Bu Yazı Diliyle Kaleme Alınmış Bir Eser: Sîretü Hâtemü'n-Nebiyyîn. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*(16), 47-67.

Atalay, İ., Dikmen, F., Bosnalı, S., & Topaloğlu, Y. (2018). Ovakent Özbek Göçmenlerinde Kültürleşme Düzeyleri. *Göç Dergisi*, 145-174.

Atsız, H. N. (1992). *Türk Korkusu, Makaleler-1.* İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Balcı, B. (2004). La communauté ouzbèke d'Arabie Saoudite : entre assimilation et renouveau identitaire. *Revue européenne des migrations internationales, 19*(3), 1-22.

Bezanis, L. (1994). Soviet Muslim Emigrés in the Republic of Turkey,. *Central Asian Survey, Vol. 13, N° 1, pp. 59-180., 13*(1), 59-180.

Constant, D. M. (1994). *Cartes d'identité : comment dit-on « nous » en politique ?* . Paris: FNSP.

Cvetkovski, R., & Hofmeister, . (2014). *An Empire of Others: Creating Ethnographique Knowledge in Imperial Russia and the USSR.* Budapeşte: Central Eurpeen University Press.

Çetin, B., & Gün, İ. (2015). Türkiye'ye göçen Özbeklerde iktisadi kültür ve adaptasyon süreci. S. Zaman, & O. C. (Editörler) içinde, *Coğrafyaya Adanmış Bir Ömür Prof. Dr. Hayati Doğanay* (s. 535-565). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi.

Dudoignon, S. (1993). Les médias autonomes d'Asie centrale. *Bulletin de l'Association des anciens élèves de l'INALCO*, 95-121.

Erol, M. S., & Burget, F. A. (2001). Afganistan Özbekleri. *Avrasya Dosyası, 7*(3), 103-137.

Göçmez, E. (2008). *Afganistan'dan Gelen Göçmen Özbekler'in Sosyo-Kültürel ve Dini Hayatları Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma (Hatay İli Ovakent Beldesi Örneği).* Konya: Selçuk Üniversites Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Gömeç, S. (2003). *Türk Cumhuriyetleri ve Toplulukları Tarihi.* Ankara: Akçağ Yayınları.

Gül, O. K. (2007). Doğu Türkistan'dan Türkiye'ye Hazin Bir Göç Hikâyesi. *Turkish Studies, 2*(1), 252-273.

Kalafat, Y. (1995). *Güney Türkistan'dan Türkiye'ye Meseleler ve Türk Kültür Kimliği.* İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.

Landau, J. (1986). Diaspora and Language. Gabriel Sheffer (ed.) içinde, *Modern Diasporas in International Politics* (s. 75-1002). Londra: Croom Helm.

Merçil, E. (1966). "Afganistan Özbekleri". Türk Kültürü, S. 39, Öcak, Ankara, s. 269-270 (61-63). *Türk Kültürü, 61-63*(39), 269-270.

Öz, A. (1999). *Özbek Türkçesinde İsimler (Yayınlanmamış Doktora Tezi).* Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Öztürk, R. (1999). Suudi Arabistan'daki Uygur Türkçesi . *3. Uluslar Arası Türk Dil Kurultayı 1996*, (s. 923-940). Ankara.

Rush, A. (1993). *Records of the Hajj: a documentary history of the pilgrimage to Mecca.* Cambridge: Cambridge Archive Editions.

Sellier, A. (1993). *Atlas des peuples d'Orient : Moyen-Orient, Caucase, Asie centrale* . Paris: La Découverte.

Semenov, A. A. (1935). Descriptive catalogue of the Persian, Arabic and Turkish manuscripts preserved in the Library of Middle Asiatic State University, , 1935 s.27. *Izd-vo Sredneaziatskogo gos. universiteta.*, 25-50.

Shalinsky, A. C. (1994). *Long Years of Exile. Central Asian Refugees in Afghanistan and Pakistan* . Londra: University Press of America.

Turhan, M. (1997). *Kültür Değişmeleri.* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı .

Yakubovski, A. (2002). *Altın Ordu ve Çöküşü.* (H. Eren, Çev.) Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Zarcone, T. (1996). Z Une route de sainteté islamique entre l'Asie centrale et l'Inde : la voie Ush-Kachgar-Srinagar. *Cahiers d'Asie Centrale, 1*(2), 227-257.

MÜASİR BEYNƏLXALQ MƏDƏNİ ƏLAQƏLƏR ÇƏRÇİVƏSİNDƏ AZƏRBAYCAN – YAPONİYA ƏMƏKDAŞLIĞI

AZERBAIJAN - JAPAN COOPERATION IN THE FRAMEWORK OF CONTEMPORARY INTERNATIONAL CULTURAL

Gülnar YUNUSOVA

ÖZƏT:1991-ci ildə Azərbaycanın müstəqillik əldə etməsiylə Yaponiya ilə bütün əlaqələrin yenidən qurulması prosesi də başlanmış və çoxcəhətli inkişaf mərhələsinə daxil olmuşdur.

Azərbaycan və Yaponiya "Böyük İpək Yolu" adlanan qədim karvan yolunun üzərində yerləşmişdir. Karvan yollarının isə yalnız ticarətdə deyil, mədəniyyət sahəsində də xidmətləri böyük olmuşdur. Tarixi İpək Yolu Şərq və Qərb arasında mədəni bir körpü rolunu oynamışdır.

Azərbaycan – Yaponiya qarşılıqlı əlaqələri XX əsrin sonlarından başlayaraq yeni inkişaf mərhələsinə qədəm qoymuş və XXI əsrin əvvəllərindən xüsusilə intensivləşmişdir. Qarşılıqlı əməkdaşlağımızın intensivləşməsidə və bugün ən yüksək səviyyədə davam etdirilməsidə xalqımızın ümummilli lideri Heydər Əliyevin rolu əvəzsizdir. Azərbaycan Prezidenti Heydər Əliyevin 1998-ci ildə Yaponiyaya ilk rəsmi səfəri nəticəsində iki ölkə arasında yeddi sənəd imzalanmışdır ki, mühüm sənədlərdən biri "İki ölkə arasında dostluq və tərəfdaşlıq haqqında birgə bəyanat" idi. Tarixi əhəmiyyətə malik bu mühüm sənədlə ikitərəfli münasibətlər mədəni əməkdaşlıq sahəsində də qarşılıqlı maraq əsasında inkişaf etmişdir.

Mədəni əlaqələrimiz əsasən bu sahələri əhatə edir:

1. Ədəbiyyat
2. Musiqi
3. Kino
4. Teatr
5. Rəssamlıq

Açar sözlər: Azərbaycan, Yaponiya, mədəni, əməkdaşlıq, tədbir

ABSTRACT

In 1991, after Azerbaijan gained independence, Japan became one of the first states to cooperate with Azerbaijan. Thus, the process of restructuring all relations has been established and developed.

Azerbaijan and Japan were located on the old caravan road called "Great Silk Way". The historic Silk Way played a cultural bridge between East and West.

Azerbaijani-Japan mutual relations have entered a new stage of development since the end of XX century and have especially developed from the beginning of the XXI century. The national leader of us, Haydar Aliyev, has the important role in the development of mutual cooperation that is ongoing today at the highest level. As a result of the first official visit of Haydar Aliyev to Japan in 1998, seven documents were signed between the two countries, one of the most important one was "The declaration on friendship and partnership between the two countries". It is also possible to evaluate this important document that has historical importance in the field of bilateral relations and cultural cooperation.
Our cultural relations usually cover these areas:

1. Literature
2. Music
3. Cinema
4. Theatre
5. Painting

Keywords: Azerbaijan, Japan, cultural, cooperation, event

Giriş

Hər bir mədəniyyət dünya sivilizasiyasından təcrid olunmuş şəkildə deyil, əksinə, qarşılıqlı əlaqələr zəminində formalaşaraq, dünya mədəniyyətinin mühüm tərkib hissəsi kimi inkişaf edir. Yüksək texnologiyanın vətəni olmaqla bərabər, Yaponiya bənzərsiz mədəniyyət ölkəsidir. Bu baxımdan, Azərbaycan və Yaponiya arasındakı mədəni əlaqələrin öyrənilməsi böyük əhəmiyyət kəsb edir.

1991-ci ildə Azərbaycan Respublikası müstəqillik elan etdikdən sonra Yaponiya bizimlə əməkdaşlığa başlayan ilk dövlətlərdən biri olmuşdur. Yaponiya Azərbaycan Respublikasının müstəqilliyini 28 dekabr 1991-ci ildə tanımış, iki ölkə arasında diplomatik əlaqələr isə 7 sentyabr 1992-ci ildə qurulmuşdur. İki ölkə arasında rəsmi şəxslərin qarşılıqlı səfərləri diplomatik əlaqələrin daha da möhkəmləndirilməsinə xidmət etmişdir.

Xalqımızın ümummilli lideri Heydər Əliyevin Yaponiyaya ilk rəsmi səfəri iki dövlət arasındakı əlaqələrin demokratik prinsiplər əsasında yenidən qurulmasına önəmli töhfə vermişdir. Azərbaycan Prezidenti Heydər Əliyev Yaponiyanın Baş naziri Ryutaro Haşimotonun dəvəti ilə 24-28 fevral 1998-ci ildə Yaponiyada ilk dəfə rəsmi səfərdə olmuşdur.

Bu səfər nəticəsində iki ölkə arasında yeddi sənəd imzalanmışdır. Bunlardan "İki ölkə arasında dostluq və tərəfdaşlıq haqqında birgə bəyanat" 26 fevral 1998-ci ildə Tokioda Yaponiyanın Baş naziri Haşimoto və Azərbaycan Prezidenti Heydər Əliyev tərəfindən imzalanmışdır. İmzalama mərasimindən sonra Azərbaycan Respublikasının prezidenti Heydər Əliyev jurnalistlər qarşısında qısa bəyanatla çıxış edərək bildirmişdir: “Hesab edirəm ki, bu sənədlərin, xüsusən Yaponiya ilə Azərbaycan arasında dostluq və tərəfdaşlıq, ticarət

əməkdaşlığı haqqında bəyanatların və digər sənədlərin imzalanması ilə ölkələrimizin əməkdaşlığında yeni mərhələ açılır. Mən bəyan edirəm ki, biz öz üzərimizə götürdüyümüz btün öhdəlikləri yerinə yetirəcək və etibarlı tərəfdaşlar olacağıq" (Abdullayev, Muradov, 1999:178).

Xalqlarımız arasındakı tarixi dostluq əlaqələrinin müstəqil Azərbaycan Respublikası ilə bütün sahələrdə, o cümlədən siyasi, iqtisadi və mədəniyyət sahələrində əməkdaşlıqla daha da inkişaf etdirilməsinə Yaponiya dövləti də xüsusi maraq göstərirdi. 1998-ci il 26 fevral tarixində prezident Heydər Əliyevlə görüşündə cənab Haşimoto belə vurğulamışdır: "Yaponiyadan başlayan böyük İpək yolunun üzərində yerləşən, hələ keçən əsrlərdə Azərbaycanla ticarət əlaqələri olan Yaponioyada Azərbaycana həmişə böyük maraq göstərilir, xalqlarımızın yaxınlığı daim hiss edilir. Coğrafi-siyasi cəhətdən çox mühüm bir ərazidə yerləşən Azərbaycanla əməkdaşlığın inkişaf etdirilməsinə Yaponiya xüsusi əhəmiyyət verir" (Abdullayev, Muradov, 1999:86).

Tarixi əhəmiyyətə malik bu mühüm sənədlərlə ikitərəfli münasibətlər siyasi, iqtisadi, mədəni və digər sahələrdə qarşılıqlı maraq əsasında inkişaf etmişdir.

Azərbaycan Respublikasının prezidenti Heydər Əliyevin son dərəcə uğurlu səfəri Azərbaycanı Yaponiyaya daha da tanıtmışdır. 21 yanvar 2000-ci ildə Azərbaycanda Yaponiya səfirliyi təsis edilmişdir. 1 oktyabr 2002-ci ildə Azərbaycan Respublikasının Milli Məclisi Azərbaycanın Yaponiyadakı səfirliyinin təsis olunmasına dair qanun qəbul etmiş, 12 oktyabr 2005-ci ildə Azərbaycan Respublikasının Yaponiyadakı səfirliyi açılmışdır. Azərbaycan-Yaponiya əlaqələri 1998-2006-ci illərdə yalnız yüksələn xətt üzrə inkişaf etmişdir. Azərbaycan Prezidenti İlham Əliyevin 7-10 mart 2006-cı ildə bu ölkəyə etdiyi rəsmi səfərdən sonra iki ölkə arasındakı münasibətlər yeni dinamik inkişaf mərhələsinə qədəm qoymuşdur. İki ölkə arasında həyata keçirilən uğurlu əməkdaşlıq qarşılıqlı mədəni əlaqələrin inkişaf etdirilməsi baxımından çox vacibdir.

A. Ədəbiyyat

Ədəbi əlaqələr xalqlar arasındakı qarşılıqlı münasibətlərin ən davamlı və zəngin formalarından biridir. Mədəni əlaqələrin meydana gəlməsində və sözügedən münasibətlərin möhkəmlənməsində geniş imkanlar yaradır. Azərbaycan və Yaponiya ədəbi əlaqələri qədim dövrlərdən XX əsrə kimi o qədər də intensiv olmamışdır. Hər iki xalqın ədəbiyyatı

özünəməxsus səciyyəvi cəhətləri, nailiyyətləri ilə dünya mədəniyyəti xəzinəsini zənginləşdirsə də, bu iki ədəbiyyat arasında birbaşa qarşılıqlı ünsiyyətə aid faktlara təsadüf edilmir. Azərbaycan–Yaponiya ədəbi əlaqələri son yarıməsrdən başlamışdır.

Yaponiya ilə ədəbi-mədəni əlaqələrimizin hərtərəfli inkişafı və formalaşmasında bədii tərcümənin rolu əvəzedilməzdir. Azərbaycan Bədii Tərcümə və Ədəbi Əlaqələr Mərkəzinin müstəqillik illərində tərcüməsini və nəşrini həyata keçirdiyi ədəbiyyatlar siyahısında yapon ədəbiyyatına da geniş yer verilmişdir: R.Akutaqava "Qaranlıqda söhbət" (Xəzər jurnalı, 1991), H.Murakami hekayələri (Xəzər jurnalı, 1991), Y.Mişima "Sonuncu samurayın ən bitkin əsəri", "Vətənpərvərlik" (Xəzər jurnalı, 1991), R.Akutaqava "Nankinli peyğəmbər", "Du Szuçun" (Xəzər jurnalı, 2004), Y.Kavabata "Təbiət" (Xəzər jurnalı, 2005), K.Maruyama "Ay üçün ağı" (Xəzər jurnalı, 2005), S.Yamamoto "Qurumuş ağac", "Tülkü krab" (Xəzər jurnalı, 2005), Y.Kavabata "Gölməçədə əks olunan ay" (Xəzər jurnalı, 2007), R.Akutaqava "Dostuma məktub", "Hörümçək toru", "Meşədə" (Xəzər jurnalı, 2008), R.Akutaqava hekayələri (Xəzər jurnalı, 2011), A.Ryunosuke: Miniatürlər (Xəzər jurnalı, 2014), A.Kurosava "Qurbağa yağı satan" (Xəzər jurnalı, 2015), A.Ryunosuke "Tanrıların istehzası" (Bakı, 2015), H.Murakami "Küləyin nəğməsini dinlə" (Xəzər jurnalı, 2016).

Eyni zamanda, Akutaqava Ryunosuke "Raşoumon darvazası", "Sıx meşədə" novellaları, Yasunari Kavabata "Min qanadlı durna", "Qarlar ölkəsi", "Dağın səsi", "Köhnə paytaxt" romanları, Yukio Mişima "Məhəbbət yanğısı", "Qızıl məbəd" romanları, Kobe Abe "Qumluqdakı qadın" romanı, Kenzaburo Oe "Gecikmiş gənclik", "Şəxsi təcrübə" romanları və Haruki Murakaminin "Norveç meşəsi", "Kafka sahildə" romanları Azərbaycan dilində nəşr edilmişdir.

150 cildlik "Dünya ədəbiyyatı kitabxanası"nın siyahısına yapon ədəbiyyatının görkəmli nümayəndələri də daxil edilmişdir: Akutaqava Ryunosuke. Seçilmiş əsərləri (46-cı cild), Kenzaburo Oe. Seçilmiş əsərləri (105-ci cild), Yasunari Kavabata. Əsərləri (125-ci cild), "Yapon ədəbiyyatı antologiyası" (147-ci cild). Eyni zamanda, "Asiya xalqlarının nağıl və əfsanələri" (Bakı, 2005) kitabı işıq üzü görmüşdür ki, bu topluya yapon nağılları və əfsanələri də daxil edilmişdir.

Yapon poeziya nümunələri də Azərbaycan dilinə tərcümə olunaraq nəşr olunmuşdur. Pərviz Məmmədovun tərcüməsində "Yapon ədəbiyyatı: haykular" (Bakı, 2003), Cəmşid Bəxtiyarın tərcümsəində "Səsindən tanıdılar payızı (klassik yapon şeiri)" (Bakı, 2015), xalq yazıçısı Elçinin tərcüməsində "Bizim həyatımız - Bir şeh damlası (hokkular)" (Bakı, 2016) əsərləri bu qəbildəndir.

Azərbaycan ədəbiyyatının Yaponiyada tərcüməsi, nəşri və öyrənilməsi sahəsində də müəyyən işlər görülmüşdür. Kamal Abdullanın məşhur "Sehrbazlar dərəsi" romanı 2013-cü ildə Osaka Dövlət Universitetinin professoru Takayuki Murakami tərəfindən yapon dilinə tərcümə olunaraq "魔術師の谷" adı ilə Tokyoda "Miçitani" nəşriyyatında çap olunaraq yapon oxucularına təqdim olunmuşdur. Eyni zamanda, müəllifin "Yarımçıq əlyazma" romanı 2017-ci ildə "欠落の写本" adı ilə Yaponiyada nəşr olunmuşdur. 2016-cı ildə şair Məmməd İsmayılın şeirləri yapon dilinə tərcümə olunmuşdur. "Rənglərin dueti" adı ilə çap edilən kitabda tanınmış şairimiz Məmməd İsmayılın əsərləri ilə birlikdə yapon şairi Mieko Yoşinonun şeirləri yer almışdır. Kitab Yaponiya Universal Şairlər Dərnəyinin təşəbbüsü ilə Mariko Sumikuranın tərcüməsində nəşr edilmişdir.

Azərbaycan ziyalılarının Yaponiyaya səyahətləri və Yaponiya haqqındakı "memuar və səfər qeydləri" janrında qələmə aldıqları əsərlərinin ədəbi əlaqələrimizə tövhəsi danılmazdır. Şahin Fazil "Yaponiya səfərnaməsi" (Bakı, 2007), Yasif Nəsirli "Günəşlə görüş" (Bakı, 2009), Novruz Nəcəfoğlu "Eşitdiyim və gördüyüm Yaponiya" (Bakı, 2016) əsərləri həmin kontekstdə diqqətəlayiqdir.

2009-cu ildə ilk dəfə olaraq Azərbaycan-Yaponiya ədəbi əlaqələri Rza Talıbov tərəfindən tədqiqata cəlb edilmiş, "Müasir dövrdə Azərbaycan – Yaponiya münasibətləri" adlı fəlsəfə doktorluğu dissertasiyasının "Humanitar sahədə Azərbaycan – Yaponiya əlaqələri" adlı III fəslinin II yarımfəslində Azərbaycan ədəbiyyatında Yaponiya mövzusuna müraciət etmiş yazıçı və şairlərin yaradıcılığı əsasında həmin əlaqələr araşdırılmışdır (Talıbov, 2009:122-134).

Qeyd etmək lazımdır, bu sətirlərin müəllifi – Gülnar Yunusova hazırda Azərbaycan-Yaponiya ədəbi əlaqələri sahəsində "Haruki Murakaminin yardıcılığında postmodernizm" mövzusunda fəlsəfə doktorluğu dissertasiyası üzərində işləyir, mövzu ilə bağlı bir sıra yerli və xarici nüfuzlu elmi jurnallarda çoxlu sayda məqaləsi dərc olunmuşdur.

B.Musiqi

Azərbaycan – Yaponiya mədəni əlaqələrinin inkişafında musiqi aparıcı mövqe tutur. Yaponların Azərbaycan musiqisi ilə ilk tanışlıqları 1984-cü ildə xalq artisti Zeynəb Xanlarovanın Tokyoda olan çıxışı vasitəsilə olmuşdur. Bundan sonra Azərbaycan musiqiçiləri Yaponiyada keçirilən beynəlxalq festivallarda çıxış etmişdirlər. Azərbaycanlı bəstəkar Fərhəng Hüseynov 1991-ci ildə Yaponiyada keçirilən "Silk Road" müsabiqəsində uğur

qazandıqdan sonra, ona yapon musiqili teatrı üçün "Kodayu" operasını yazmaq sifarişi verilmişdir və sözügedən opera 1993-cü ildə Tokyoda müvəffəqiyyətlə tamaşaya qoyulmuşdur. "Böyük İpək Yolu" konsert layihəsi çərçivəsində xanəndə Alim Qasımovun ifasında təqdim olunan Azərbaycan muğamları Yaponiyada xüsusi maraqla qarşılanmışdır. Yaponiya hökumətinin Azərbaycan Dövlət Simfonik orkestri üçün musiqi alətlərinin alınmasına göstərdiyi dəstək musiqi mədəniyyətinə köməyin bir ifadəsidir. Azərbaycanda da yapon musiqisinin təbliğatı geniş şəkildə aparılır. Bu baxımdan Yaponiyanın Azərbaycan Respublikasındakı Səfirliyinin təşkilatçılığı ilə hər il Azərbaycanda yapon ənənəvi musiqi "VA-LİQA" qrupunun konsertləri təşkil edilir. Bu gözəl ənənənin nəticəsi olaraq 2017-ci ildə baş tutan konsertlərdə Azərbaycan milli musiqi alətləri (tar, kamança, nağara) və muğam ifaçıları ilə sintez musiqilər də ifa olunmuşdur.

C.Kino

Kino hər bir mədəniyyətin ən mükəmməl təmsilçisidir. Kinonun süjetləri ədəbiyyatdan alması, kinoda musiqinin ifadəli-emosional rolu, operatorun təsviri mədəniyyətdən məharətli istifadəsi fikrimizi təsdiqləyir. Rejissor Eldar Quliyev "Mədəniyyət" qəzetinə verdiyi müsahibəsində deyirdi: "Kino birbaşa texnika, texnologiya ilə bağlıdır. Üstəlik cəmiyyətdə yaxşı yazıçı, bəstəkar, rəssam olmalıdır ki, kino sənəti inkişaf etsin" (Məmmədova, 2010:5). Yaponiya kino sənətinin inkişafı üçün yüksək texnologiyaya və çox zəngin mədəniyyətə sahib bir ölkədir. Hələ Sovet dönəmindən Azərbaycan kinorejissorları Yaponiyanın bu sahədəki zəngin təcrübəsindən yararlanmaq üçün Yaponiyaya ezamiyyətlərə getmişdir. 1964-cü ilin yayında Yaponiyada ezamiyyətdə olmuş yazıçı və kinorejissor Həsən Seyidbəyli səfərinin məqsədini yapon jurnalistlərə belə açıqlamışdır: "Bizim bura gəlməkdə məqsədimiz Yaponiyanın görkəmli kino xadimləri ilə yaxından tanış olmaq, mədəni əlaqələrimizi möhkəmlətmək, onların yaradıcılığını öyrənmək və mümkün qədər öz kinomatoqrafiyamız haqqında onlara məlumat verməkdən ibarətdir. Biz istəyirik ki, hər birimizin beş-on nəfər yaxşı yaponiyalı dostu olsun, bir kino xadimi kimi onlarla möhkəm əlaqə saxlayaq" (Seyidbəyli, 1964:9). Keçən əsrin ortalarından əsası qoyulan sözügedən əməkdaşlıq müasir dövrdə daha intensiv xarakter daşımaqdadır. 2010-cu ildən etibarən Yaponiyanın Azərbaycan Respublikasındakı Səfirliyinin təşkilatçılığı ilə Bakıda hər il ənənəvi Yaponiya Kinosu Günləri keçirilir. Bu möhtəşəm ənənə iki ölkə arasında səmimi dostluğun bariz nümunəsi kimi zəngin yapon mədəniyyətinin tanıdılması, xalqlarımızın bir-birinə daha da yaxınlaşması və mədəni əlaqələrimizin dərinləşməsinə kömək edir. Kino sahəsində olan əməkdaşlıq

çərçivəsində 2014-ci il 27-ci Tokyo Beynəlxalq Film Festivalında "Nabat" tammetrajlı filminin nümayişi olduqca əhəmiyyətlidir. Bu nümayişdən sonra "Nabat" bədii filmi avqustun 6-dan 12-dək Yaponiyanın Hiroşima şəhərində Hiroşima faciəsinin 71-ci ildönümü ilə əlaqədar təşkil olunan anım tədbirləri çərçivəsində "Müharibə və sülh" xüsusi kino proqramında nümayiş olunmuşdur.

Ç.Teatr

Bu sahədə olan mədəni əməkdaşlıq daha geniş təcrübələrə malikdir. Əsası hələ Sovet hakimiyyəti dövründə qoyulan mübadilə müstəqillik illərində daha da geniş vüsət almışdır. Yaponiyanın Azərbaycanın bir çox sahələrdə inkişafına yardım məqsədilə ayırdığı qrantlardan biri də məhz həmin istiqamətdə olmuşdur. Yaponiya hökuməti 2004-cü ilin yanvar ayında Azərbaycan Dövlət Opera və Balet teatrının işıqlandırma sisteminin yenidən qurulmasına 354 min ABŞ dolları həcmində qrant ayırmışdır. Bu qrant layihəsinin həyata keçirilməsi Opera və Balet teatrının səhnəsində müasir tələblərə uyğun tamaşaların təşkilinə şərait yaratmışdır. Eyni zamanda, Azərbaycan Akademik Milli Dram Teatrı ilə Yaponiya teatrları arasında əməkdaşlıq xüsusi yer tutur.

Azərbaycanda yapon mədəniyyətinə marağın artmasında 2008-ci ildə YUNESKO-nun Qeyri-Maddi Mədəni İrs Siyahısına daxil edilən Yaponiyanın ən məşhur teatr sənəti Kabukinin də rolu xüsusi vurğulanmalıdır. Kabuki XVII əsrdə musiqinin, rəqsin və dramın sintez olunması ilə yaranmışdır. Bünövrəsi 1873-cü ildə qoyulmuş avropayönümlü inkişaf yolu ilə getmiş Azərbaycan teatrı üçün bənzərsiz Kabuki tamaşaları tamamilə yeni bir təcrübə olmuşdur. Bu baxımdan, Rəşid Behbudov Adına Azərbaycan Dövlət Mahnı Teatrında dünyanın 50-dən çox ölkəsində kabuki, əyləncəli rəqs, teatr, vadayko (yapon təbili), şamisen (üçtelli çalğı aləti), yapon folklor musiqisi və s. janrlarda ənənəvi sənət nümunələri nümayiş etdirən, Takahisa Terutoşinin rəhbərlik etdiyi "Va liqa" qrupunun çıxışı qeyd olunmalıdır.

D.Rəssamlıq

Mədəni əlaqələrimizdə aparıcı mövqe tutan sahələrdən biri də rəssamlıqdır. Digər mədəni sahələrdə olduğu kimi, bu sahədə də əməkdaşlıq XX əsrin II yarısından başlayaraq yüksələn xətlə inkişaf etmişdir. Tahir Salahovun Tokyoda Yaponiya mövzusunda çəkilmiş qrafika əsərlərindən ibarət sərgisindən sonra Azərbaycan təsviri incəsənəti Yaponiyada böyük şöhrət qazanmışdır. Azərbaycan Rəssamlar İttifaqı ilə Yaponiyanın Mədəniyyət Assosiasiyasının birgə həyata keçirdiyi qrant layihəsi çərçivəsində 2007-ci ildə Yaponiyada Azərbaycan rəssamlarının sərgisi təşkil olunmuşdur. Bu istiqamətdə Azərbaycan rəssamları A.Hüseynov və O.Hüseynovun 2006-cı ildə Yaponiyadakı sərgisi və sərgi ilə bağlı adıçəkilən rəssamlar və Azərbaycn rəssamlığı barədə yapon sənətsevərlərinə məlumat verən kataloqun çap olunması qeyd olunmalıdır. Bu sahədəki iri miqyaslı mədəni tədbirlərdən 2010-cu il 24 sentyabr-12 oktyabr tarixlərində Azərbaycan Milli İncəsənət Muzeyində Yaponiyanın ölkəmizdəki səfirliyi və Yaponiya Fondunun birgə təşəbbüsü ilə Toşusai Şarakunun yaradıcılığına həsr olunmuş "Şaraku müasir yapon rəssamların interpretasiyasında" adlı sərgi olduqca təqdirəlayiqdir. Yaradıcılığı Edo dövrünə təsadüf edən ukiyo-e qravür janrının dahi rəssamı Toşusai Şaraku ənənəvi yapon teatr sənəti Kabuki və Kyogen aktyorları, sumo döyüşçülərinin portretləri ilə şöhrət qazanmışdır ki, bu portretlər öz universallığı, hər portretdə təsvir olunan obrazın sərtliyi, obraza məxsus fərdi ifadənin əksi ilə seçilir. Sərgidə Şarakunun əsərləri ilə yanaşı, 39 yapon rəssamının qədim incəsənətdən ilham alaraq yaradılmış müasir sənət nümunələri nümayiş olunmuşdur. Bununla yanaşı, həmin il Bakıda təşkil olunan "Yapon ukiyo-e qravürasında Yaponiyanın Edo dövründəki (1603-1868-ci illər) həyatı" adlı sərgidə Yaponiyanın gündəlik həyatını əks etdirən sənət əsərləri də mədəni əməkdaşlıqda əvəzsiz rola malikdir.

Nəticə

Müasir beynəlxalq mədəni əlaqələr çərçivəsində Azərbaycan – Yaponiya əməkdaşlığı sahəsində irimiqyaslı mədəni tədbirlərin təşkili ilə yanaşı, ən önəmli addımlardan biri mədəniyyətin daşıyıcıları olan insan mübadiləsidir. Azərbaycan müstəqillik əldə etdikdən sonra Azərbaycanda yapon dilinin tədrisinə başlanmışdır ki, Yaponiya Təhsil Nazirliyinin təqaüd proqramlarından və Yapon Fondunun müxtəlif proqlamlarından istifadə edərək Yaponiya gedən azərbaycanlı tələbələr yapon dilini öyrənməklə yanaşı, qədim tarixə malik yapon mədəniyyəti ilə də yaxından tanış olurlar. Mübadilə proqramlarımda iştirak edən tələbələrin səyi nəticəsində Yaponiyada "Azərbaycan – Yaponiya Dostluq Cəmiyyəti" fəaliyyətə başlamışdır ki, mütəmadi olaraq Azərbaycan haqqında müxtəlif mövzularda tədbirlər təşkil olunmaqdadır (Manafova, 2009:293). Azərbaycan və Yaponiya arasındakı mədəni əlaqələr yüksək sürətlə davam etməkdədir. Azərbaycan dilində yapon mədəniyyətinə dair ədəbiyyatların artırılması, hər iki ölkənin mədəniyyətlərindəki tipoloji yaxınlıqların araşdırılması böyük aktuallıq kəsb edir.

Ədəbiyyat

1. Abdullayev, E., Muradov, F. (1999). Azərbaycan beynəlxalq aləmdə, 4-cü cild. Bakı: Göytürk nəşriyyatı.
2. Manafova, M. (2009). Beynəlxalq mədəni əlaqələr, 2-ci cild. Bakı: Sabah nəşriyyatı.
3. Məmmədova, T. Eldar Quliyev: "Kino sənəti böyüdücü şüşədir". "Mədəniyyət" qəzeti. (2010). 4 iyun, Bakı.
4. Seyidbəyli, H. "Kommunist" qəzeti. (1964). 7 oktyabr, Bakı
5. Talıbov, R. (2009). Müasir dövrdə Azərbaycan – Yaponiya münasibətləri. Fəlsəfə doktorluğu dissertasiyası, Bakı Dövlət Universiteti, Bakı.

EROL GÜNGÖR'ÜN DÜŞÜNCESİNDE ROMANIN DİN-İNSAN BİLGİ VE SOSYAL HAYAT İLE İLİŞKİSİ

Neşide YILDIRIM[♣]

Özet: Edebiyatın bir alt dalı olan roman bilgi ve hayat tarzı kazandırmak açısından önemlidir. Batı romanları Hıristiyan kültürünün tesiriyle yazılmıştır. Tolstoy-Dostoyevski; kader-suç-ceza-hürriyet-ruh-beden-savaş-barış gibi konuları Hıristiyan kültürün sonucuyla ele almıştır. Hatta Güngör, Marx'ın bile Komin düşüncesiyle dünyada bir cennet vadederken bu kültürden etkilendiğini ifade eder.

Güngör, kültür ve medeniyetin temelini "din"de bulur. Dinler insana kendisi ve kâinat hakkında bir görüş kazandırır. Dinde insanı ilgilendiren asıl meseleler insan hakkında bir anlayış kazandıran, insanın tabiatla ve diğer insanlarla ilişkilerini belli bir amaç açısından ele alan taraflarıdır. "İnsan yaradılışının gayesi ve hikmeti nedir? İnsanın yaratıcıya nispeti nedir? İnsanın diğer yaratılmışlar içerisindeki mevkii, yeri nedir? İnsan gücünün sahası ne kadardır? Güngör'e göre bunları anlatmaktaki maksat **dinin bilgiye, sanata ve romana** kaynaklık yaptığı gerçeğidir. İnsanın üzerindeki bu çok cepheli araştırmayı genellikle **ilim ve sanat** olmak üzere iki başlık altında toplamaya alışmış bulunuyoruz; ilim teoriye dayanır ve vasıtalı olarak edindiğimiz bilgileri işler. Sanat sahası ise vasıtasız duyu verilerinin işlenmesi bakımından aslında estetik yanında din ve ahlakı da içine alacak kadar geniştir. Güngör'e göre sanatta insanı tanıtmaya en elverişli olan ve dolayısıyla en çok kullanılan formlardan biri **romandır** ve ilme kıyasla daha çok sezgi yolunu ve günlük hayatı kullanması yüzünden, **roman kahramanları** bize daima yakın olmuşlardır.

Çalışma, Güngör'ün "İslam'ın Bugünkü Meseleleri" adlı eseri başta olmak üzere yazdığı diğer eserlerine dayalı olarak ortaya çıkarılan tespitler ile sonuç ve yorumlardan ibarettir.

Anahtar Kelimeler: Erol Güngör, Roman, Din, İnsan, Bilgi, Sosyal Hayat.

♣ Doç. Dr. Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Hizmet Bölümü Sakarya/TÜRKİYE. e-posta: nyildirim@sakarya.edu.tr

Giriş

Güncel ve Büyük Sözlüklerde Fransızca kökenli bir kelime olduğu belirtilen roman (Romanesque): "Nesrin hikâyeleme türlerinden, bir veya birkaç kitap meydana getirecek uzunlukta büyük hikâye"; "İnsanın veya çevrenin karakterlerini, göreneklerini inceleyen, serüvenlerini anlatan, duygu ve tutkularını çözümleyen, kurmaca veya gerçek olaylara dayanan uzun edebî tür" olarak tanımlanmış (bkz. Güncel Türkçe Sözlük: Roman), belli bir uzunluğu aşan anlatılar için kullanılan edebi terim olarak da ifade edilmiştir. Kaynaklarda edebi türler içinde en yenisi olarak belirtilmiştir; çünkü roman, matbaanın bulunması ve kentsoylu bir okur kitlesinin ortaya çıkmasından sonra gelişmiştir[353]. Okuma yazmanın yaygın olmadığı dönemlerde, sözlü halk hikâyeleri (bugünkü anlamda roman ve hikâye), halkın anlatı ihtiyacını karşılıyordu. Ozan adı verilen halk şairlerinin anlattığı Tahir ile Zühre, Kerem ile Aslı gibi aşk hikâyeleri yanı sıra, Köroğlu, Battal Gazi gibi dini motiflerle harmanlanmış kahramanlık hikâyeleri de vardır. Meddah adı verilen bir kişinin taklitlerle anlattığı meddah hikâye geleneği de sözlü hikâye anlatıları arasındadır.

Sanatın içerisinde de yerini bulan roman, uzun anlatıma dayalı edebiyat türlerinden biridir. Hemen bütün roman türlerinde *yer, zaman, olaylar zinciri, şahıs/şahıslar kadrosu ve belli bir fikir/düşünce/kültür* olmak üzere beş temel unsurun varlığından söz edilebilir. Genellikle olaylar bu beş temel unsur etrafında birbirine bağlantılı ve uyum içinde, okuyucuyu da sürükleyecek, merak ve heyecan içerisinde bırakacak derecede etkileyip anlatılır. İnsanların başından geçenleri, insan ilişkilerini ve durumlarını, toplumsal olay ve olguları gerçeğe uygun bir biçimde ve sosyal hayat içinde ele alan edebi türdür. Olaylar belli tarih ve coğrafya içinde, belli kişi veya kişilerin etrafında şekillendirilerek anlatılır. Sosyal hayattan kopmadan, sosyal hayatın içindeki kişilerin, kişi gruplarının veya ailelerin

[353] Roman Avrupa'da sözlü edebiyattaki destan türünün geçirdiği evrimleşmenin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Roman türünün ilk örneklerini 15. yüzyılda Fransız yazar Rabelais vermiştir. Bugünkü romanı hatırlatan ilk eser 16. yüzyılda Rönesans'tan sonra Givoanni Boccacio tarafından yazılmış olan "Dekameron"dur. Tanzimat'a kadar Türk toplumunda romanın yerini destanlar, efsaneler, mesneviler ve halk hikâyeleriyle masallar almıştır. Türk edebiyatında roman türünün ilk örnekleri Tanzimat döneminde verilmiştir. Şemseddin Sami'nin "Taaşşuk-ı Talat-ı Fitnat" adlı eseri ilk yerli roman kabul edilir. Edebî anlamda ilk roman örneklerinden biri olan "İntibah"ı Namık Kemal 1876'da yazmıştır. Batı edebiyatındaki yetkin örnekler ölçüsündeki romanları ise Halit Ziya Uşaklıgil kaleme almış ve "Maî ve Siyah", "Aşk-ı Memnu" gibi eserleriyle yerli romana, teknik yönden Batılı bir nitelik kazandıran yazar olmuştur. Bkz. https://www.edebiyatogretmeni.org/roman/, erişim tarihi, 14.09.2018; ayrıca bkz. https://www.cokbilgi.com/yazi/roman-turunun-ozellikleri-tarihi-gelisimi-ve-temsilcileri/, e. t: 14.09.2018.

başlarından geçen veya geçme ihtimali bulunan olaylar; belli yer ve belli zaman etrafında, içinde duygunun ve sanatın da yer aldığı şekilde genel bir düşünce etrafında birleştirilerek aktarılır.

Roman, Gösterim Sanatları Terimleri Sözlüğü ve Tiyatro Terimleri Sözlüğünde ise "orta oyununda çingeneye verilen ad" olarak belirtilmiştir. Romancı, romana konu olan olay veya olayları anlatırken insan veya insanların iç ve dış dünyasını çevreleyen faktörleri ve bu faktörlere bağlı kalarak meydana gelen sonuçları tartışır, bunları toplumsal değerlerle, inanç, sanat ve bilgilerle yorumlayarak kronoloji, mantık, duygu ve sanat ilişkisini gözeterek hikâye eder/öyküler.

Roman kelimesinin kökeniyle ilgili yapılan tahlillerde Roma İmparatorluğu sınırları içinde yaşayan halk kitlelerinin konuştuğu halk Latincesinin (bozuk Latince) adı olarak değerlendirilmiştir. Sonraları, herkesin anlayabilmesi için Romalıların kullandığı dille (Latinceyle) yazılan destan ve hikâyelere "roman" adı verilmiştir. Kaynaklara göre kelimenin aslı buradan gelir. Roman kelimesi, Batı edebiyatında yine buradaki anlamına uygun olarak "halk dilinde yazılmış nesir veya nazım, gerçek ya da uydurma menkıbe" anlamında kullanılmıştır (bkz. https://www.edebiyatogretmeni.org/roman/ e. t: 14.09.2018).

Roman düz yazıyla yazılır. Anlatılanlar kahramanlık hikâyeleri değildir; sıradan insanların günlük yaşantısından alınan olaylardır. Romanlar saraylar veya savaş alanları gibi destanlara konu olan mekânları değil, sıradan sokakları, normal ve sıradan evleri, caddeleri, meydanları, meyhaneleri, dağları, yaylaları, köyleri konu alır ve onlarla ilgili olayları işler/anlatır. Romandaki olaylar, masalımsı tiplerle veya ilahi güçlerle abartılı hale getirilerek akıl ve mantık dışına çıkarılmaz ve bu tür olağandışılıklara yer verilmez. Genellikle romana konu olan ve işlenen olaylar kişilerin kendi tutum, davranış, duygu ve düşünceleridir. Kullanılan dil, nazım türlerinde olduğu gibi ağdalı değil günlük, sade ve sıradandır. Yaşanılan veya yaşanılması mümkün olan hayatın anlatımıdır: Kültürel dönüşümün ürünü olarak akıl ve mantığa bağlı, toplumların gelişimine katkı sağlayan; tarih, sanat ve bilimle iç içedir. Şehirle bağlantılı olarak ortaya çıktığı için insanı, öncelikle sosyal/toplumsal ve tarihi bir varlık olarak konu alan ilk **sanat** türüdür. Hem gerçekliğin hem de hayal gücünün ürünüdür. Gerçek hayatla, yaşanan olaylarla birebir örtüşmese de roman yazarları, gerçekten yaşanmış veya yaşanması muhtemel olayları yeniden canlandırır, yaratıcı hayal ve sanat gücünü kullanarak etkili bir biçimde anlatır. Bu bakımdan roman, gerçek hayatın içindeymiş gibi algılanır. Şehir hayatının varlığı, medeniyetin gelişmesi ve dolayısıyla sanatın ve sanatçının hayal gücü ile

roman yazarı (romancı), sanatçı kişiliği, kültürü-görgü ve bilgisiyle, zengin duygu ve düşünceleriyle meydana getirilen bir hayat ortamını oluşturarak anlatır. Sosyal çevre içerisinde inanca-dine, felsefeye, ahlaka, siyasete de yer verir. Romanlar, üçüncü kişi ağzıyla, roman kişilerinden birinin veya birkaçının yazdığı hatıra/anı biçiminde veya roman kişilerinin birbirlerine gönderdikleri mektuplarla olmak üzere üç değişik şekilde ortaya çıkabilir. Genellikle amaç; bilgi, sanat, fikirler ve olaylar etrafında meydana getirilen duygu ve düşünce ile okuyucuyu ve okuyucunun kişiliğini etkilemektir.

Ayrıca edebiyatta romanın değişik türlerinden de söz edilir. Mesela edebi akımlara göre romanlar: romantik, realist, natüralist, estetik, izlenimci, dışavurumcu, toplumcu, yeni roman; konularına göre romanlar: sosyal, tarihî, macera, tahlil, duygusal, egzotik, oluşum, didaktik, köy, lirik, pastoral, otobiyografik, aşk, bilimkurgu, belgesel roman gibi.

Güngör, din-insan-bilgi-kültür ilişkisini tahlil ederek dinin edebiyatın içerisinde, romana, nasıl kaynaklık yaptığını anlatmıştır. Konuyu İslamın Bugünkü Meseleleri adlı eserinde "Edebiyat ve Din" başlığı altında incelemiş; dinin bilgiye, ilme, kültüre, sanata ve özellikle edebiyat ve romana kaynaklık yaptığını açıkça ve örnekleriyle belirtmiştir. Bu anlamda Batı Hıristiyan dünyasını ve Türk İslam âlemini dikkate alarak tahliller yapmış; dinin ortak kültür -özellikle günümüzde Hıristiyan dünyasında- meydana getirmedeki gücünü ve önemini vurgulamış; romanı da ilmi bilgi yanında hayatın içinde, sosyal yapımıza bağlı kalarak sanatın bütün güç ve incelikleriyle birlikte bilgi aktaran uzun, ayrıntılı edebi metin olarak görmüştür. İlmi bilgilere kıyasla romanların aktardığı bilgilerin insanlara daha yakın, daha kalıcı ve etkileyici olduğunu belirterek onun ortak kültürdeki önemini vurgulamak istemiştir.

Roman yazarlığının ve roman için ortak kültürün özelliklerini tahlil ederken Türkiye'deki durumu cumhuriyet öncesi ve sonrası olmak üzere ikiye ayırmış, cumhuriyet öncesinde Batı-Hıristiyan kültürüne benzer bir durumun Türk edebiyatında da yaşanmış olduğunu, Batı nasıl Hıristiyan kültürün beslediği eserleri vermişse, bizde de İslam kültür ve medeniyetine dâhil olduğumuz için o kültür içinde yer alan eserler üretildiğini ifade etmiştir. Özellikle Türkler onuncu asırdan itibaren ortaya çıkarttıkları eserleri İslam kültürü içinde gerçekleştirmişlerdir. Bu dönemden itibaren meydana getirilen her eseri İslam kültürü içinde bir yere oturtmak, o kültür içinde izah etmek mümkündür. Fakat Cumhuriyet döneminde ortak kültür meydana getirilemediği için bu anlayıştan uzaklaşılmıştır. Bu dönemin tespitini yaparken edebiyat, özellikle roman adına yapılanları ağır eleştiriye tabi tutar. Bunları taklit

sonucu ortaya çıkmış kimliksiz eserler olarak nitelendirir. Bu eserlerin önemli bir kısmının Türk ve İslam dünyasına hakaretlerle dolu olduğunu belirtir. Bu konudaki tespit ve eleştirilerini önce iki ana kategoride değerlendirir. Fakat içerik itibarıyla yerli eser vermek isteyenleri de "tıpkı Marksistler gibi, değerlerden ziyade görüntülerle uğraşıyorlar" diyerek eleştirir (Güngör, 2000:102).

Özetle Güngör'ün bu alandaki tahlil ve değerlendirmeleri makalemizin konusunu teşkil etmektedir.

1. Din-Bilgi İlişkisi

Güngör, dinlerin insana kendisi ve kâinat hakkında görüş kazandırdığını belirtir. Bu da ortak bir kültürün temelini oluşturur. Ona göre bazı dinler daha az bazıları daha çok ayrıntılı anlatım verebilir. Fakat hepsinin amacı insan zihnini işgal eden en soyut metafizik problemlerden yaşanan hayata ait pratik davranış kurallarına kadar her konuda insanı aydınlatmayı hedef edinmektir. Dindeki anlatımlardan bir kısmı -özellikle Sami Dinlerde[354]- tarihle ilgilidir; kâinatın yaradılışı, dünyanın teşekkülü, insanın hayata doğması, ilk insandan başlayarak hayatın hikâyesinin anlatımı bu anlamda değerlendirilir. Bu bilgilerde tarihi olgularla birlikte fiziki olgulara da yer verilir (2000: 97).

Bilgilerin bir kısmı ilim sahalarındaki gelişmeler karşısında şüpheli, hatta yanlış duruma düşmüştür. Fakat dinlerin tarihi ve fiziki olguları onların gerçeklik olgularını belirtmek için değil de asıl anlatılmak istenen konuya yardımcı olmak üzere kullandıkları anlaşılmaktadır. Güngör'e göre "dinde insanı ilgilendiren asıl meseleler insan hakkında bir anlayış kazandıran, insanın tabiatla ve diğer insanlarla ilişkilerini belli bir gayelilik (amaç) açısından ele alan taraflarıdır" (97-98).

> "İnsan yaradılışının gayesi ve hikmeti nedir? İnsanın yaratıcıya nispeti nedir? İnsanın diğer yaratılmışlar içerindeki mevkii, yeri nedir? İnsan gücünün sahası ne kadardır? Gücümüzü hangi yolda kullanmamız yaradılışın sırrına ve insan mutluluğuna daha uygun olur? İnsanın eylemlerinde kendi kudretinin ve dolayısıyla sorumluluğunun sırrı nedir? Dünyadaki eylemlerimiz yaradılışın bize çizdiği kadere ulaşmamız bakımından ne gibi bir değer taşır? Yaşadığımız hayatın, özellikle bu hayat içinde ıstırapların sebebi ve sonucu nedir? İnsan için hakiki mutluluk neden ibarettir?" gibi (2000: 98).

Güngör'ün bunları anlatmaktaki maksadı dinin **bilgiye, sanata ve romana** kaynaklık yaptığı gerçeğidir. Ona göre bu türlü soruların cevapları insanla ilgili ilmi bilgileri tamamlayıcı

[354] Hz. Nuh'un oğullarından Sami soyundan gelenlere Sami Kavimleri denir. Üç gruba ayrılırlar: Kuzey Samileri (Babilonyalılar, Asurlular); Batı Samileri (Fenikeliler, Filistinliler, İsrailliler); Güney Samileri (Araplar, Habeşliler). Sami Dinleri ise genellikle Ortadoğu bölgesinde ortaya çıkan dinlerdir (Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet). En büyük özellikleri tek tanrı inancına dayanmış olmalarıdır.

mahiyettedir ve ancak bunlar hakkında tatmin edici cevaplar bulduğumuz zaman rahat ve huzura kavuşabileceğimize inanırız (2000: 98).

1.2. Din-Kültür İlişkisi

Güngör roman-din-kültür ilişkisini yukarıda adı geçen eserinde "Edebiyat ve Din" başlığı altında ele alıp tahlil eder ve tartışır. Romanı hem Batı medeniyeti hem de Türk ve İslam medeniyeti açısından değerlendirip tahlil ederek tarihi gelişimi içerisinde ele alır ve kültür ile olan ilişkisini bütün çıplaklığıyla ortaya koyar. Bu açıdan, romanı kültür ve medeniyetle ilişkilendirir ve bunun temelini de "din" de bulur. **Dinin bilgiye, sanata ve romana** kaynaklık yaptığını, insanın üzerindeki bu çok cepheli araştırmayı genellikle **ilim ve sanat** olmak üzere iki başlık altında toplamaya eğilimli olduğumuzu belirtir (2000: 98). Ona göre ilim teoriye dayanır ve vasıtalı olarak edindiğimiz bilgileri işler. Sanat sahası ise vasıtasız duyu verilerinin işlenmesi bakımından aslında estetik yanında din ve ahlakı da içine alacak kadar geniştir. İlim ve sanat insan hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlar. Sanatta insanı tanıtmaya en elverişli olan ve dolayısıyla en çok kullanılan formlardan biri ise **romandır.** İnsan hakkında romanlardan aldığımız bilgi ilmi çalışmalardan edindiğimiz bilgiden hiçbir zaman daha az, daha aşağı olmamıştır. Ona göre ilme kıyasla daha çok sezgi yolunu ve günlük hayatı kullanması yüzünden, **roman kahramanları** bize daima yakın olmuşlardır (2000: 98). Güngör (2000: 96), *Batı'da sanat eserlerinin (roman, şiir, resim gibi) başlıca temaları ile Batı kültürünün ana kaynakları (Yunan-Latin ve Hristiyanlık) arasında çok sıkı bir bağlantı olduğunu belirtir*. Ona göre Batı'nın büyük küçük pek çok romancısı insan hakkında sorduğumuz sorulara Hristiyanlığın getirdiği cevapları işlemişlerdir.

1.2.1. Hıristiyanlık Dini-Kültür İlişkisi

Güngör, edebiyattaki roman türünün milletin ortak değerlerinden etkilenerek milletin birlik ve beraberliğine, devletin milli duruşuna olumlu etki yaptığını vurgular ve roman-din ilişkisini, adı geçen çalışmasında anlatır. "Edebiyat ve Din" başlığı altında romanın ortak kültürün, milli birlik ve bütünlüğün, devlet organları içerisindeki ahengin oluşmasındaki önemini ve etkisini aktarır (bkz. 2000: 96-105). Batı ve Türk İslam dünyasının roman konusuna kaynaklık eden dini ve kültürel değerleri tahlil eder ve yer yer karşılaştırmalar yapar. Bunun için önce Batıdan başlar, Batı medeniyetini ele alır: Medeniyetin Hristiyan medeniyeti olduğunu belirtir. Ona göre bu medeniyetin bir tarafında Yunan-Latin, diğer tarafında Hristiyanlık olmak üzere iki ana kaynak bulunur. Bunların dışında bir takım mahalli renkler veya dış tesirlerin de var olduğunu, fakat onların çok etkili olmadığını, ana kaynağın, Yunan-Latin ve Hristiyanlık

olduğunu belirtir. Güngör (2000: 96), "Hristiyanlık özellikle Aristo felsefesiyle bir düşünce sistemi haline geldikten sonra **kültür yaratıcı gruplar** (mesela romancılar) üzerinde daha yaygın, daha tesirli ve birleştirici rol oynamıştır" diyor. Yukarıda belirtilen ortak temel kültür, Batı'nın bütün sanat eserlerinde, özellikle roman denilen edebiyat türünde açıkça kendini göstermiştir. Ona göre yakın zamana kadar kilisenin temsil ettiği Hristiyan klasik çağ kültürü Batı insanının en büyük ilham kaynağı olmuştur.

Güngör, Avrupa'da aydın tabakayı din adamlarının teşkil ettiğini dile getirir. Eğitim kilisenin tekelinde bulunduğu için bu etki yakın zamanlara kadar devam etmiş, kilisenin temsil ettiği Hristiyanlık kültürü Batı insanının sanat ve edebiyatında etkili olmuştur. Ona göre bu etki o derece belirgin ve kuvvetlidir ki, kiliseye karşı çıkanlar bile çoğunlukla, Hristiyanlık adına onu düzeltmeye çalışmışlardır. Batı Avrupa'da Hristiyanlık kültürünün ne kadar köklü ve önemli olduğunu anlamanın en iyi yolu, din ve kültüre karşı çıkışların özelliklerini bilmektir.

Avrupa'da kiliseye karşı çıkanları üç gruba ayırır (2000: 96-97):

1. Hristiyanlık adına onu düzeltmek için karşı çıkanlar,

2. Hristiyanlığın tarihi gerçekliğini reddetmek isteyenler,

3. Hristiyanlığın tarihi gerçekliğini reddetmekle birlikte onun manevi değerlerini benimsemiş bulunan deistler. Bu durumun Batı düşüncesinde Hristiyanlığın ne kadar köklü olduğunu gösterdiğini belirtir.

1.2.2. Hıristiyanlık Dini-Tarih ve Bilgi İlişkisi

Hristiyanlık Yahudi dininde ıslahat yapmak üzere ortaya çıkmış bir din olarak bilinir; bu yüzden Hristiyanlığın kutsal kitabı hem İsa şeriatını anlatan İncil'leri hem de Yahudi dininin Tevrat'ını -Zebur dâhil- kapsar. Güngör "Tevrat ve İncil'in anlattıkları Hristiyan dünyasında yüzlerce yıl sadece inancın değil, tarihin de gerçek kaynağı sayılmıştır. Hristiyan dünyasında yazılan eserlerin başlıca referans kaynağı Kutsal Kitap idi" diyor (2000: 97).

İlimlerin doğuşu ve gelişmesiyle Kutsal Kitap'ın bilgi bakımından referans önemi kalmamış olmakla birlikte "insan anlayışından başlayarak demokrasi anlayışına kadar Batı dünyası pek çok meselede Hristiyan'ca düşünmeye devam etmiştir." Güngör'e göre dine ve Hristiyanlığa düşman olan Batılı filozof ve düşünürlerin bile bu ana temadan büsbütün kurtulmadıkları görülmektedir (2000: 97).

1.2.3. Hıristiyanlık Dini Sanat ve Roman ilişkisi

Güngör (2000: 98), insan üzerinde çok cepheli araştırmayı genellikle ilim ve sanat olmak üzere iki başlık altında toplamaya alışmış bulunduğumuzu, ilimin teoriye dayandığını yani vasıtalı olarak edindiğimiz bilgileri (bilgi toplama araçları yoluyla) işlediğini; sanatın sahasının ise vasıtasız (yaratıcı sanat gücü) duyu verilerinin işlenmesi bakımından aslında estetik yanında din ve ahlakı da içine alacak kadar geniş olduğunu ifade eder. İlim ve sanat insan hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlar. Sanatta insanı tanıtmaya en elverişli olan ve dolayısıyla en çok kullanılan formlardan birinin roman olduğunu belirtir. Ona göre insan hakkında romanlardan aldığımız bilgi ilmi çalışmalardan edindiğimiz bilgiden hiçbir zaman daha az, daha aşağı değildir. Güngör romanın insan hakkında sunduğu bilgi ile ilmi bilginin kıyaslamasını da yaparak der ki (2000: 98): "…ilme kıyasla daha çok sezgi yolunu ve günlük hayatı kullanması yüzünden, roman kahramanları bize daima yakın olmuşlardır. Kafamızda psikoloğun araştırma grupları veya soyut kavramlardan ziyade romanların tıpkı bizim gibi, çevremizdeki yakın tanıdıklarımız gibi olan tipleri vardır".

Güngör (2000: 99), "Batı'da sanat eserlerinin (roman, şiir, resim gibi) başlıca temaları ile Batı kültürünün ana kaynakları (Yunan-Latin ve Hristiyanlık) arasında çok sıkı bir bağlantı" olduğunu; "Batı'nın büyük küçük pek çok romancısı insan hakkında sorduğumuz sorulara Hristiyanlığın getirdiği cevapları" işleyerek sonuçlandırdığını; romanların bir kısmı insanın macerasını Hristiyanlık açısından ele alırken, bir kısmı da Hristiyanlığın bu meselelere getirdiği çözümlerin tartışmasını ihtiva eden konuları kullanarak cevabını bulduğunu belirtir. Ona göre, Hıristiyan olmayan ülkelerde okuyucuların büyük çoğunluğu Tolstoy'un, Dostoyevski'nin romanlarını büyük bir zevkle okurken çok defa bu romanların birer Hıristiyan romanı olduğunu bilmezler ve düşünmezler. "Bu romanlarda hayat-ölüm, ruh-beden, kader-hürriyet, günah-kurtuluş, suç-ceza, evlilik-fuhuş, savaş-barış gibi meseleler incelenirken daima Hıristiyanlığın ana temaları etrafında dönüp dolaşılır. Bu insanları romancı olarak büyük kılan şey herhalde Hıristiyan oluşları değildir, ama Hıristiyan kültür geleneğinin içinde yetiştikleri için, bu kültürün verdikleri perspektifleri kullanmışlar ve böylece insanı daha derinden kavramaya çalışmışlardır. Güngör Rus edebiyatının sonraki çağının Marksizm'in tek boyutlu insan anlayışı ile Dostoyevski'lerden itibaren gelen Hıristiyan geleneğinin çatışmasıyla geçtiğini, A. Soljenitsin ile yaşanan çatışmanın da bu yüzden meydana geldiğini, zira A. Soljenitsin'in, Hıristiyan kültürü içinde yetişen son halkayı teşkil ettiğini belirtmiştir (2000: 99).

Güngör'e (2000: 100) göre, Batı'da sanat ve edebiyat sahasında Hristiyanlığın dışında, hatta ona karşı olan eserler de vardır. Fakat bunlar dahi Hıristiyan kültüründen ayırt edilemez derecededir. O kadar ki, din aleyhine ve ilim adına yapılan birtakım çıkışların bile Hıristiyanlığın bilinçlere yerleştirdiği şemalardan kurtulamadığı görülür. Nitekim Karl Marx'ın (1818-1883) sosyal tekâmül tezi Hristiyanlığın insan ve toplum hakkında verdiği tarihi şemanın başka bir muhtevaya uygulanmasından ibarettir. Marx'ın insan ve cemiyetin tekâmül tezi ile Hristiyanlığı bağdaştırdığı görüşüyle ilgili şunları dile getirir:

> "Hıristiyanlıkta insan önce cennette iken sonradan dünya hayatının ıstıraplarına mahkûm olmuştur, fakat doğru yolu tuttuğu takdirde yine ilk cennete dönecektir. Marx'ın sisteminde de insanlığın başlangıcı komünist cenneti iken bu düzen bozulmuş ve iktisadi sosyal sefaletler ortaya çıkmıştır. İnsanlığın sonu yine komünizme dönerek kaybedilen cennete kavuşmak olacaktır" (Güngör, 2000: 100).

Hristiyan kültürü o kadar etkili olmuştur ki din dışı meselelerde de pekâlâ kullanılır ve dinsiz bir yazar bunları kullandığı için hiçbir pişmanlık duymaz. Gerek edebiyatta gerek sosyal ve psikolojik yazılarda yapılan benzetmelerin, atıfların büyük bir kısmı dini kaynaklıdır. Kutsal kitaptaki insan tipleri, olaylar (İyi Samaralı ahlakı, Hazreti Süleyman'ın yüzüğü, Babil Kulesi, Nuh'un gemisi, barış güvercini vb.) en az eski Yunan mitolojisinin tipleri ve olayları kadar kullanılan kavramlardır. Bunlar kültürün ortak malı olduğu için, okuyucuların kafasında istenilen imajın kolayca doğmasına yardım edici şeylerdir (2000: 100).

2. Türkiye'deki Durum

Türkiye'deki durumu öncelikle cumhuriyet öncesi ve sonrası olmak üzere ikiye ayırır. Cumhuriyet öncesinde meydana getirilen edebi, felsefi veya bilimsel eserlerle batı düşüncesini etkilediğimiz dönemler de olmuştur. Karşılaştırmalı metinlerde veya bu alanlarda çalışma yapanların eserlerinde bu durumu görmek mümkündür. Mesela Keklik felsefi düşünce alanındaki etkileşimleri çalışırken dünyada ilk felsefi roman yazarı Endülüslü (İspanya) filozoflardan İbn Tufeyl (Öl. 1186) 'in, Hayy İbn Yazkan adlı eseri ile İngiliz ediplerinden Daniel Defoe (1660-1731)'nun tanınmış eseri olan Robinson Crusoe arasındaki benzerliklere dikkat çekerek etkileşimlere bu alanda örnek verir. İbn Tufeyl'in roman kahramanı, kundak çocuğu olarak, ıssız bir adaya terk edilmiş ve bir dost hayvanın (ceylan) yardımıyla büyüyüp tabiatı tanımaya başlamıştır. Daniel Defoe'nun eserindeki roman kahramanı ise, bir yetişkin olarak ıssız bir Ada'ya sürüklenmiş ve kendi başına idame-i hayat (survival) mücadelesi vermiştir (Keklik, 1990:170-171; Keklik, 1984: 1-25; Keklik, 1985).

Dolayısıyla kültürel anlamda güçlü olan dönemlerde romanlara ve sanatlara kaynaklık yapan bir ortak kültürün var olduğunu belirtebiliriz.

2.1. Cumhuriyet Öncesi

Türk devlet geleneğinde hakan ve halk dindar ve milli duygulara sahip olarak Tanrı'nın kendilerini koruduğuna ve hanları da bu maksatla başlarında tuttuğuna, tam bir samimiyetle inanıyorlardı. Bilge kağan milletinin esaretten kurtuluşunu (681), "Türk Tanrısı Türk milletinin adı ve sanı yok olmasın diye babam Kutluk kağan ile anam Bilge Hatun'u yükseltmiş; şimdi de beni tahta çıkarmıştır (Turan, 2003: 109; bkz. Ergin, 1999: 7, 13 vd.) şeklinde anlatmıştır. Atsız, Bozkurtların ölümü ve Bozkurtların Dirilişi (Bozkurtlar) adlı tarihi romanlarında/romanında, yukarıda belirtilen Türk devlet anlayış ve geleneğiyle ilgili Orhun Abidelerinde yer alan milli kültür unsurunu akıcı ve etkileyici bir dille kaleme almış ve "tarihi romanlaştıran adam" sıfatını kazanmıştır. Cumhuriyet ve İslamiyet'ten önce milli kültürü romanlaştıran Atsız bu türün en iyi örneğini vermiş, özellikle şiir sahasında dinin etkisiyle önemli eserler vücuda getirilmiştir.

Cumhuriyet öncesinde Batı-Hristiyan kültürüne benzer bir durumun Türk edebiyatında yaşanmış olduğunu Güngör de belirtir. Bu dönemde yukarıda işaret edildiği gibi Batı düşüncesini etkileyecek eserler de verilmiştir. Yakın tarih sayılabilecek Tanzimat Dönemi (1839-1861) ve sonrasında, Cumhuriyet döneminin ilk yıllarından 1960'lı yıllara kadar, bilhassa tarihi roman sahasında vatan ve milli bilinci, birlik ve bütünlüğü konu alan olayların anlatıldığı eserler verilmiştir. İşte bu açıdan Güngör, "Batı nasıl Hristiyan kültürün beslediği eserleri vermişse, biz İslam kültür ve medeniyetine dâhil olduğumuz için o kültür içinde yer alan eserler yaratmışızdır" diyor (2000: 100). Ona göre Türkler onuncu asırdan itibaren ortaya çıkarttıkları eserleri İslam kültürü içinde gerçekleştirmişlerdir. Bu dönemden itibaren meydana getirilen her eseri İslam kültürü içinde bir yere oturtmak, o kültür içinde açıklamak mümkündür. Özellikle en ileri edebiyat formu olan şiirde bunu çok açık görebiliriz. Meydana getirilen diğer manzum eserlerde de aynı tema işlenmiştir. Şiir veya edebiyatın hemen bütün türlerinde Kur'an ve Hazreti Muhammed'in sözleri başta olmak üzere İslam medeniyet dairesinin ortak kaynaklarına dayandığı görülür (Güngör, 2000: 96-101).

Güngör'e (2000: 101) göre, İslam'a başvurmaksızın bu eserleri anlamak mümkün değildir. Bunlarda İslam'ın insan görüşü dile getirilmiş, İslam'ın temel değerleri işlenmiş, İslam'a ait olaylar ve mitoloji kullanılmış, kısacası Türk-İslam kültürünün tipik örnekleri verilmiştir. Tıpkı Hristiyan kültür dairesinde olduğu gibi burada meydana getirilen eserlerin

tümünün dini motifli olması gerekmiyordu; konusu doğrudan doğruya din olanların yanı sıra din dışı -ladini- eserler de ortak kültür ve medeniyette İslam'ın büyük yeri dolayısıyla, dini motiflerle dolmuştur.

2.2. Cumhuriyet Dönemi

Cumhuriyet dönemi için tablo değişir. Güngör'e (101) göre o dönemde Türkiye'de ortak bir kültür olmadığı gibi Türkiye henüz belli bir medeniyet dairesinin üyesi de olmuş değildir. Cumhuriyet devrinin siyasi iktidar kadroları Türkiye'nin artık İslam medeniyetinde kalamayacağını, Batı'ya süratle katılması gerektiğini düşünmüşler ve bu yüzden İslam kültürünün kaynaklarını –hiç değilse resmî kurumlarda- kaldırmışlardı. Ona göre bu uygulama tam anlamıyla başarılı olamamıştır; ne belli dönemdeki yönetimlerin arzuladığı tam Batılı ve ne de tam İslam olunması mümkün olamamıştır. Basitçe söylemek gerekirse onun deyimiyle Türkiye şimdi Batı kültürüne girememiş, İslam kültüründe de kalmamıştır. Bir medeniyeti ve homojen bir kültürü olmadığı için, edebiyatının da (kültürel) kaynağı yoktur. Türkiye'de özellikle uydurma dil cereyanının başlangıcından bu yana meydana getirilmiş edebiyat eserlerinin belirli bir kültür içine yerleştirilmesi, yani "teşhis edilebilmesi" adeta imkânsızdır. Bu hüviyetsizlik (kimliksizlik) hem solda sayılan hem de sağda kabul edilen eserlerin çoğunluğu için ortak bir özellik halindedir (2000: 101). Bir kısmı Türk ve İslam dünyasına hakaret dolu olan bu eserleri ağır eleştiriye tabi tutar.

Kimliksiz ve taklide dayalı olarak nitelendirdiği eserleri aşağıda belirtildiği gibi üçe ayırır. İlk ikisi Batı kültürünün taklit ve etkisi ile üçüncüsü ise yerli temaları işleyen eserler olmakla birlikte, Marksistler gibi değerlerden ziyade görüntülerle uğraşan ve "geçmişe hasret duymak" veya geçmişi diriltmek, devam ettirmek gibi sosyolojik anlamda "gelenekçilik" niteliğindeki eserlerdir ve yaşanan hayatın problemlerini aksettirmekten uzaktır.

1- "İlerici" ve "modern" sayılan temaları işleyen romanlar; Güngör bunlara "bunalım edebiyatı" adını verir ve "gevezelik" olarak değerlendirir,

2- "İlericilik" ve "modernliğin" yaldızlı etiketini taşıyan Marksist romanlar,

3- Marksistler gibi görüntülerle uğraşan yerli temalı romanlar.

.2.2.1. "İlerici" ve "Modern" Sayılan Temaları İşleyen Romanlar

Bu tür romanların, Avrupalı gibi görünerek şöhret ve itibar kazanmak isteyenler tarafından yazılmış olduğunu belirtir ve bunları çok ağır eleştirir.

"Bunlar (eserleri, romanları yazanlar) bilmedikleri bir dünyanın edebiyat formlarını kullanırken, kullandıkları formların içini hiçbir sistem içinde değer ifade etmeyen muzahrafatla (trivialite, çerçöp) doldurmuşlardır. Kaynakları Batı'da olduğu için, Batı için gerçek olmakla birlikte Türkiye için uzak, yabancı şeyleri birer şekil halinde aktarırlar. Yakın zamanlarda ortaya çıkmasıyla batması bir olan 'bunalım edebiyatı' böyle bir muhtevasız özentinin tipik örneğidir. Egzistansiyalist (varoluşçuluk) sanatın bambaşka bir ülkede (Türkiye'de), bambaşka problemler ve düşünceler ortasında aşılanmaya çalışılması bir 'gevezelik' dalgası halinde geçip gitti" (2000: 101-102).

2.2.2."İlericilik" ve "Modernliğin" Yaldızlı Etiketini Taşıyan Marksist Romanlar

Güngör, dönemin modasına uyarak Marksist türü eserler vücuda getirenlere de sert eleştiriler yöneltir. İlericilik ve modernliğin yaldızlı etiketini taşımakla birlikte modernizmi çok belirli bir şekilde yorumlayan, ikinci taklit hareketinin ise Marksist edebiyat cereyanı olduğunu, tıpkı egzistansiyalizm gibi Marksizm'in de Batı'da belli bir fikir ortamında geliştiğini dile getirir.

"Batı'da bu cereyanın gerek fikir gerek edebiyat olarak kıymetli örnekleri bulunduğu halde Türkiye'de Marksist edebiyat zengin düşmanlığı, cinsi serbestlik, savaş ve ordu aleyhtarlığı, din düşmanlığı gibi doğrudan doğruya Marksizm'in ayırt edici özelliği olmayan ilkel temalar etrafında kalmıştır. Marksistlerimizin pek büyük çoğunluğu birer 'kötü komünist' olmaktan kurtulamamışlardır. Batı'dan aktırılmaya çalışılan hümanizm ise yine bir grup Marksist ile bir grup klasik çağ hayranı arasında hem şeklini hem muhtevasını kaybetmiş bulunuyor" (Güngör, 2000: 102).

Böylece anlaşılıyor ki Güngör, Marksist taklidine dayanan edebiyat türünün **Marksizm** ve **hümanizm** şeklinde iki yönlü ilerlediğini; Marksistlerin, insanlık idealine ulaşmak için insanların yarısını "boğazlamak" (boğmak, öldürmek) gerektiğini belirtirlerken; hümanistlerin ise, klasik çağ Yunan mitolojisini evrensel insanlık değerlerinin gerçek kaynağı olduğunu düşündüklerini dile getirir. Kendi ifadeleriyle anlatacak olursak Marksizm ve hümanizm edebiyatını taklit edenlerin Türkiye'de erişmek istedikleri özlem, arzu ve ideal: "*Birinciler insanlık idealine ulaşmanın insanların yarısını boğazlatmakla gerçekleşeceğine inanıyorlar, ikinciler (hümanistler) ise klasik çağ Yunan mitolojisinin evrensel beşerî değerlerin gerçek kaynağı olduğunu düşünürler*" (Güngör, 2000: 102).

2.2.3. Marksistler Gibi Görüntülerle Uğraşan Yerli Temalı Romanlar

Güngör, roman sahasındaki üçüncü eleştirisini yerli temaları işleyenlere yapar. Yerli temaları işleyenlerin de maksadını ifade etmekten uzak olduklarını söyleyerek, önce ne yapmaları gerektiğini belirtir sonra da romanlarında işledikleri konuları eleştirir.

> "Bunların da kendilerini köklü ve geleneğe dayandırmış olduklarını söyleyemeyiz. Yerli eser vermek isteyenler, tıpkı Marksistler gibi, değerlerden ziyade görüntülerle uğraşmaktadırlar. Milli kültürün motiflerini işlemek isteyen bir yazar, bu kültürün temel prensiplerinin yaşanan hayatla ilgili noktalarını bulmalı, hayatımızın problemleri karşısında milli kültürün verdiği çözüm yollarını tartışmalıdır" (Güngör, 2000: 102-103).

Güngör'e göre bunlar da çağın problemlerini, yaşanan hayatla ilgili problemleri tartışması gerekirken, milli kültürün daha çok "geçmişe hasret duymak" veya geçmişi diriltmek, devam ettirmek gibi sosyolojik manada bir "gelenekçilik" şeklinde tartışmayı tercih etmişlerdir. Bunları doğru bulmadığı gibi yeterli de görmez. Çünkü ona göre kendi döneminde ve günümüzde, resmi eğitim programlarında işlenmeyen Türk İslam geleneğinin yaşanan hayatın problem ve olguları içerisinde gençlere aktarılması, ancak edebi eserlerle mümkün olabilir. Roman gibi edebi eser yazarlarının bu anlamda görev üstlenmesinin önemine işaret eder. Bilhassa romanın ve diğer edebi eserlerin, belki günümüzde daha çok dizilerin (Güngör'ün yaşadığı dönemde günümüzdeki gibi diziler ve özel televizyonlar da yoktu) eğitici değerini dile getirmek gerekir.

3. Türkiye'de Roman-Milli Kültür ve Genç Nesil ilişkisi

Kültür; bir toplulukta örf ve adetlerden, davranış tarzlarından, teşkilat ve kurumlardan oluşmuş, inanç, ortak değer ve davranışların ahenkli bir bütünüdür. Bu yönleriyle milletlere kimlik kazandırır ve milletleri birbirinden ayırır. Ortak değerler; inanç, duyuş ve düşünüş tarzı, o milletin güzel sanatlarına; halı, kilim, nakış, minyatür, müzik, mimari, resim, heykel ve edebiyatına (şiir, piyes, hikâye, roman) da yansır. Bu değerler ve güzel sanatlar nesilden nesle aktarılarak sosyal birliğin ve iletişimin gerçekleşmesi sağlanır. Güngör, milli kültürün daha çok tarih sahasında kullanılmasını yeterli görmez. Bunun yukarıdan itibaren anlatıldığı gibi özellikle roman türü edebi eserlerle gençlere aktarılması gerektiğini belirtir (yaşamış olsaydı muhtemelen günümüzdeki diziler için de aynı şeyleri düşünürdü ve söylerdi). Tarihi açıdan aktarılan kültür için sanki bizim o kültüre tamamıyla sahip olmadığımızı (yaşamadığımızı, hayat tarzı haline getiremediğimizi), aramızda organik olmaktan ziyade duygusal (sempati) bağ bulunduğunu gösterdiğini ifade eder. Tarihle aktarılan kültürün, bir zamanlar atalarımızın öyle yaşadığını onlarla bu anlamda duygusal bağlarımızın bulunduğunu anlatabiliriz fakat bizim de o kültürü yaşamamız gerektiğini anlatamayız demek ister. Yani

milli kültür, çağa uygun olarak bizzat yaşanması gerekirken tarih açısından aktarılan kültürle hayat arasındaki ilişkinin görüntüden ibaret kaldığını (yaşamamıza gerek olmadığını) dile getirir. Oysa romanla aktarılan bilgi hayatı konu alır ve kültürün bizzat yaşanması gerektiğine hükmeder. Güngör (2000: 103), yeni nesillerin eğitim programı içinde İslam'ın yeri –din okulları dışında- yoktur; bunların aile içi eğitimleri ve okul dışı eğitimleri ise kendilerine bir İslam kültürü vermeye yeterli değildir. Milli kültürün tarih, örf, adet gibi kısımları ise sistemli bir şekilde eğitim hayatından silinmektedir. Onun için roman gibi edebi metinlerin öneminin büyük olduğunu vurgular.

Görüldüğü gibi yukarıdaki ifadelerde sadece klasik anlamda tenkit veya eleştiri değil, eksiklik ve örtülü olarak endişe de dile getirilir. "Yeni nesiller" şeklinde ifade ettiği gençlerin eğitimi konusundaki eksiklik ve endişesini ve beklentisini belirtir. Yeni nesiller bir İslam kültürü içinde yetişmediler, yetişmeleri için gerekli imkânlar da sunulmadı, var olan imkânlar zaten ortadan kaldırılmış bulunuyordu. Dolayısıyla onların İslam'ı ancak gençlik çağlarında bir tarihi vak'a olarak keşfettiklerini anlatır:

> "Kendilerini o kültürle özdeş görüyorlar, onu yeni Türkiye'nin kültürel hüviyet ve şahsiyet kazanmasında başlıca kaynaklardan biri olarak kullanmak istiyorlar, ama bu kadar istedikleri şeyi kendi benliklerine layıkıyla sindirmiş değildirler… İslam'ı bütün benlikleriyle kavrayarak işleyen, bu yolda duygusal hazırlıkları bulunan sanatçı grupları da vardır. Bu sanatçıların özellikle edebiyat alanında İslam değerlerini işlemeleri, İslam'ın insanla ilgili konulardaki bakış açısını modern hayat içinde ele almaları beklenir. Henüz bir edebiyat çığırından uzak bulunuyoruz" (Güngör, 2000:103).

4. Tarihi Bilgi, Din-Ahlak ve Roman İlişkisi

Güngör İslami değerleri edebiyat alanında işlemelerini isterken, sahabe döneminde yaşanan olayları kastetmediğini, günümüz insanının yaşadığı problemler ve İslam'la yüz yüze geliş durumunu ifade ettiğini belirtir. Ne yazık ki ona göre Türkiye'de İslami edebiyat denince, birçok kimsenin aklına İslam tarihinin olaylarını ve insanlarını ele alan edebi eserler veya dini konularda eğitici, öğretici eserler gelmektedir.

> "Hiç şüphesiz Peygamberimizin veya bir din ulusunun (büyüğünün) hayatını anlatan bir roman da İslami edebiyat içine girer; ancak İslamiyet kitaplarda okunan değil, yaşanan bir hakikat olduğu ölçüde kıymet kazanacaktır. Biz onu bir sahabenin, bir velinin veya geçmişteki herhangi bir kahramanın hayatından ziyade kendi hayatımızda görmeliyiz. Bugünün insanı bugünün problemleri karşısında İslam'la yüz yüze gelmelidir" (Güngör, 2000:103).

Güngör, dinin veya ahlaki konuların romanlarda ele alınmasının diğer kitaplara göre çok farklı etki gücüne sahip olduğunu belirtir. Ona göre klasik ahlak kitapları pratik ahlaki

davranışlar için rehber olacak kural ve kaideler içerirler. Bu yolda faydalıdırlar, ancak ahlak kitapları, bir çeşit kanun kitabı gibidir; kanun kitaplarında yazılı kanun maddeleri vardır ve bunlar öğretilir. Ahlak kitapları da böyledir. Kanun ve ahlak kitapları hukuk, adalet ve vicdan duygusu şuurunu kazandırmada sınırlı bir güce sahiptir. Çünkü Güngör'e (2000:105) göre bunlar *ahlakın veya adaletin dış formlarını* teşkil ederler. Bir çeşit *görgü ve bilgi kazandırırlar*. Fakat roman bunlardan farklıdır. Roman, *insanların kitaplarda okuduğu değil, yaşadığı ahlakı verir.* Biz *orada kendimizi görür ve anlarız. Ahlak eylemi o eylemin sahibi olan insanın dinamik hayatı içinde bir mana kazanır.* Bu eylem kitapların söylediği ve bizim öğrendiğimiz kuralların bir kopyası değildir, çünkü ahlak kuralları cansız birer madde halinde durdukça hiçbir sınırlayıcı şarta veya zıt kuvvete tabi olmazlar ve çok da anlam ifade etmezler.

İşte Güngör'ün din ve ahlak sahasında günümüzde yaşananlara ışık tutabilecek çok önemli düşüncesinden birisi de budur. Yaşanması gereken ahlakın ve dini pratiklerin yazılan ahlak kitaplarıyla, sahabe veya din bilginlerinin hayatını anlatan tarihi bilgilerle kazanılamayacağını, bizzat yaşanması gerektiğini, bunu da en iyi sağlayacak olanın roman olduğunu, çünkü romanda anlatılan olay ve eylemlerde kendimizi gördüğümüzü, görebileceğimizi belirtir. Tarih kitapları, ahlak kitapları kanun maddelerini anlatan hukuk kitapları gibidir. Oysa roman yaşanan hayatı aksettirir ve önemli derecede etki sağlar.

Güngör'e göre ahlakı yüceltmek isteyenler onu gerçek hayata (realiteye), pratiğe aksettiği haliyle kavramak zorundadırlar. İşte romanın avantajı da buradadır, o bizi ahlak kaidesi ile ahlaki eylem arasındaki yolda yakalayarak içimize bir ayna tutar. Dinin kıymetlerini işlemek, onları hastalığın reçetesi gibi sunmak manasına gelmez. Ona göre romancının asıl halletmesi gereken mesele, bu gibi kıymetleri işlemenin kendisini gözden düşürebileceği şeklindeki aşağılık duygusundan kurtulmaktır. Böyle bir çığırın genel bir fikri uyanış içinde açılabileceğini belirtmemiz gerekiyor (2000:105). Aslında Türkçe düşünen Türk sanatçısı, romancısı bu konuya tamamen yabancı değildir. Güngör'ün eleştirdiği gibi milli kültürün dışında, bambaşka bir hayatı "modernlik", "ilericilik" ve "devrimcilik" adına sevimli halde sunulması çılgınlığı ve ayrıca "gelenekçilik" adına geçmişe hasret duyulan bir dönemde henüz yozlaştırılmayan, özgüveni yüksek hayat kesimlerinde Türklük ve İslam inancı bütün canlılığıyla yaşamaktadır.

5. Özgürlük Roman İlişkisi

Sanat kent soyludur ve her alanı özgürlükle ilişkilidir. Roman da öyledir ve öyle olması gerekir. Sonucu belli olan bir romanın ve yazarının özgür olduğu düşünülemez. Güngör, özgür yazılmamış romanın iki yönüne işaret eder. Birincisi dini motiflerle işlenerek sonu belli olan romanlardır ki, bu tür roman yazan François Mauriac, Sartre tarafından ciddi bir eleştiriye tabi tutulmuştur. Katolik olan Mauriac, romanlarında Hıristiyanlığın günah telakkisini işler. Sartre bu anlayışın mahiyetinin herkesçe bilindiğini ve ona uygun her eserin başı-sonu belli bir kalıbı doldurmaktan ibaret bulunduğunu düşünerek; içinde özgürlüğün bulunmadığı, yani hep aynı sebeplerin aynı sonuçları doğurduğu bir romanın sanat eseri sayılamayacağını belirtir.

"Tanrı sanatkâr değildir, onun kaideleri açık-seçik bellidir; hangi davranışlarımızın hangi ceza veya mükâfatla karşılanacağını bize bildirmiştir. Şu hâlde onun bildirdiklerini romanlaştırmak isteyen birinin sanatkârca (özgürce) davranması beklenemez" (Güngör, 2000: 104).

İkincisi ise, Sovyetler (Güngör'ün yaşadığı dönemde Sovyetler Birliği ideolojik tavrıyla ve bütün gücüyle tehdit oluşturmaktaydı) döneminde ideolojik anlamda yazılmış bulunan romanlardır. Bu romanlarda kahramanlar pozitif ve negatif çizgilerle ayrılmıştır (bkz. Aytmatov, 2005: 85-92; 124 vd.). Pozitif ve negatif kahramanların neler yapacakları, nasıl davranıp hareket edecekleri bellidir (sebep ve sonuçlar aynıdır). Burada da özgürlük değil, belli kalıplar içerisinde hareket etme söz konusudur.

"Pozitif kahraman Sovyet rejiminin (o dönem için) resmi damgasını bastığı değerleri temsil eden biridir, onun karşısındakiler ise Marksizm-Leninizm'in hoş görmediği davranışları yapan kimselerdir ki ya ideolojik eğitimleri eksiktir ya kafalarında eski burjuva döneminin kalıntıları mevcuttur veya rejim ve halk düşmanlarının maşasıdır" (Güngör, 2000: 104, bkz. Aytmatov, 2005: 124 vd.)[355].

Sonuç

Kültür, bir milletin kimliği ve ağız tadıdır. Milletin ortak inanç, duyuş ve düşünüş tarzı, o milletin güzel sanatlarına, edebiyatına ve hayat tarzına yansır. Roman da bu sanatlardan birisidir. Olayları halkın dili ve değerleriyle ele alarak duygu, düşünce, sanat ve görüşleriyle

[355] Cengiz Aytmatov, "Gün Olur Asra Bedel"; adı geçen bu eserinde öğretmen Abutalip Kuttubayev ile ilgili anlattığı hikâye, Güngör'ün işaret ettiği ideolojik tavra uygun düşmektedir (Bkz. Aytmatov, 2005:124 vd.).

gelecek nesillere aktarır. Dinin kaynaklık ettiği ortak kültür ve medeniyetin, sosyal birliğin, millet bütünlüğünün nesilden nesle aktarılmasını; yaşanan olayların yer, zaman, değerler ve şahıslar etrafında ele alınarak millî bir dilin, kimliğin, ortak değer ve düşüncelerin gelişmesini; ortak hukuk anlayışı ile millî devlet geleneğinin etrafında bireylerin kenetlenmesini sağlar. Dinin şekillendirdiği kültür ve medeniyet olmadan yazılan romanlar taklit eseridir ve toplum üzerinde etkili olmadan "gevezelik" dalgası halinde geçip gider. Mesela Batı'da yazılmış romanlar Hıristiyan kültürü tesiriyle yazılmıştır. Tolstoy-Dostoyevski; kader-suç-ceza-hürriyet-ruh-beden-savaş-barış gibi konuları Hıristiyan kültürün sonucuyla ele almıştır. Dine karşı olan Marx bile Komin düşüncesiyle dünyada cennet vadederken bu kültürden etkilenmiştir.

Türkiye'de ise ciddi bir taklitçilik söz konusudur. Taklitçilik üç yönlü gelişmiştir: "ilericilik-modernlik", "Marksizm-devrimcilik" ve Marksizm gibi görüntüden ibaret kalan "gelenekçilik." Taklit yoluyla geliştirilen bu tür romanlara "bunalım edebiyatı" adı veriliyor. Marksist romanla zengin-mülkiyet düşmanlığı, ordu-millet ve din düşmanlığı işlenmiştir. Türk filmlerine de konu olan zengin-fakir, ağa-köylü, devlet-millet çatışmaları bu roman türünün örnekleridir. Türk kültür ve medeniyeti ile bağdaşmayan Batı taklidi bu tür romanlarda modernistlerin, çözüm olarak Türk toplumuna önerdikleri seçenekler acımasızdır; ideal toplum için insanların en az yarısını boğazlamak gerekir. Marksistler ise hümanizm edebiyatı yaparak antik Yunan dönemine dönülmesini öneriyorlar. Batı zihniyetiyle yetişen bu tür aydınların Türk kültür ve medeniyetiyle ve Türk milletinin kendisiyle barışık olmamasının temelinde yatan gerçek budur. Güngör, yerli görünerek roman yazanları da görüntülerle uğraşıyorlar ve eskinin özlemi içerisindedirler diyerek eleştirmiştir. "Gelenekçiler" olarak nitelendirilen bu grup da geçmişe özlem duyarak çağa uygun çözüm üretmekten uzak kalmışlardır.

Güngör'ün işaret etmek istediği şey, Türkiye'de, İslamiyet etrafında oluşan ortak kültürden uzaklaşılmış olduğudur. Ortak kültürden uzaklaşmış olmak milli kültürle bağdaşmayan, taklit romanların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bilmedikleri bir dünyanın edebiyat formlarını kullanarak, Türkiye için hiçbir değer ifade etmeyen çerçöp türü bilgilerle doldurmuşlardır. Kaynakları Batı'da olduğu için, Batı için gerçek olmakla birlikte Türkiye için uzak, yabancı şeyleri birer şekil halinde aktarmışlardır. Kısa sürede ortaya çıkmasıyla batması bir olan "bunalım edebiyatı", muhtevasız özentinin tipik örneğini teşkil etmiştir. Bu edebiyatın etkisiyle oluşturulan filimler de aynı akıbete uğramıştır.

Ancak buna rağmen bilhassa tarihi olayları konu alan çok önemli eserler ve filimler de meydana getirilmiştir. Özellikle Atsız, Sepetçioğlu, Kemal Tahir gibi yazarlar tarafından yazılmış romanlar, alanında yazılmış şaheserlerdir. Bu anlamda gerçekleştirilen tarihi filmleri de saymak gerekir.

Güngör'ü yakından tanıyanlar onun özlenen gerçek ilim adamlığının yanında çok ağır başlı, tevazu sahibi ve pozitif enerji dolu olduğunu bilirler. Bunalım edebiyatı olarak nitelendirdiği romanlarla ilgili eleştirisini sertleştiriyor ve egzistansiyalizmle ilgili yapılan çalışmaları «gevezelik» olarak nitelendiriyor. Bunları "kimliksiz" ve "taklit çılgınlığı" olarak değerlendiriyor.

Güngör, "Üst üste yığılan kül tabakalarını aralayacak olursanız, Türk hayatında İslam'ın bir kor halinde yattığı görülür. Bütün mesele sanatçı aydınların İslam'a yönelmekle kendilerine açılacak zenginlikleri fark etmeleridir" diyerek, Türk aydınlarının İslam medeniyetinin zenginliklerini keşfetmesi ve çalışmalarında ona yönelmesi gerektiğini belirtmekte ve bu anlamda geleceğe ışık tutmaktadır.

Kaynaklar

Atsız, Hüseyin Nihal (2015), Bozkurtlar, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
Aytmatov, Cengiz (2005), Gün Olur Asra Bedel (Gün Uzar Yüzyıl Olur), Elips Yayınları, Ankara.
Ergin, Muharrem (1999), Orhun Abideleri, Boğaziçi Yayınları, İstanbul.
Güngör, Erol (2000), İslamın Bugünkü Meseleleri, Ötüken Yayınevi, İstanbul.
Keklik Nihat (1984), Türk-İslam Filozoflarının Avrupa Kültürüne Etkileri, Felsefe Arkivi Sayı 24; ss. 1-25, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayını, İstanbul.
Keklik, Nihat (1985), Türk-İslam Filozoflarının Avrupa Kültürüne Etkileri Konusunda Yeni Örnekler, Felsefe Arkivi, Sayı 26, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayını, İstanbul.
Keklik, Nihat (1990), Felsefede Metafor, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, Yayın No: 3587, İstanbul.
Turan, Osman (2003), Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
https://www.edebiyatogretmeni.org/roman/, e.t: 14.09.2018
http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5b9b4aa3244754.48032506., e.t: 14.09.2018.
http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5b9b4ce6510533.77675034, e.t: 14.09.2018.
https://www.cokbilgi.com/yazi/roman-turunun-ozellikleri-tarihi-gelisimi-ve-temsilcileri/, e.t: 14.09.2018.

SOMUT OLMAYAN BİR KÜLTÜREL MİRAS OLARAK ATA BİNME VE KASTAMONU'NUN ATLI SPOR TURİZMİ POTANSİYELİ

HORSEBACKRİDİNG AS AN ELEMENT OF INTANGİBLE CULTURAL HERİTAGE AND THE POTENTİAL OF EQUESTRİAN TOURİSM OF KASTAMONU

Burcu TÜTÜNCÜ[♣]-Aydoğan AYDOĞDU[♣♣]

Özet: Günümüz Dünyası'nda fizyolojik ve güvenlik gereksinimlerini rahatlıkla karşılayan bireyler yeni arayışlar içerisine girmekte ve öz gerçekleşmelerini ortaya koyabilecekleri bazı seçenekler aramaktadırlar. Bu arayışlar içerisinde genel anlamda turizm özel anlamda ise Özel İlgi Turizmi'nin öne çıktığı görülmektedir. Özel İlgi Turizmi içerisinde geçmiş kuşakların yaşamış olduğu coğrafyalara seyahatlerin yanı sıra ulusları simgeleyen kültürel miras niteliği taşıyan birtakım etkinliklere yönelik özel bir ilginin var olduğu söylenebilir. Bu etkinliklerden bir tanesi de Ata Sporu olarak bilinen ata binmedir. Ata binmenin her ortamda yapılamaması ve özel tesisler gerektirmesi ona bir turizm türü niteliği kazandırmıştır. Kastamonu, son yıllarda adını Kültür Turizmi'nin yanı sıra Atlı Spor Turizmi'yle de öne çıkaran varış noktalarından birisi, belki de başlıcasıdır. Ancak ilin bünyesinde barındırmış olduğu atlı spor olanakları, bu spora gönül vermiş bireylerce tam olarak bilinmemektedir. Bu bağlamda çalışmanın temel amacı Kastamonu'nun sahip olduğu Atlı Spor Turizmi olanaklarının ortaya konmasıdır. Bunun yanı sıra bu olanakları sunan tesislerin genel nitelikleri ve yararlanan turistlerin genel profillerinin nesnel bir biçimde ortaya konması araştırmanın alt amaçları olarak belirlenmiştir. Araştırma amaçlarının gerçekleşmesi için öncelikle Kastamonu İl Kültür Turizm Müdürlüğü'nden atlı spor sunulan tesislerin sayıları ve iletişim bilgileri edinilmiştir. Sonrasında Kastamonu Merkez ve Daday ilçelerinin kümelenmiş olan 8 atlı spor tesisine birer ziyaret gerçekleştirilmiş olup tam sayım yapılmıştır. Tesis yöneticilerinden yapılandırılmış görüşme formları aracılığıyla, ağırlama işletmelerinin sunmuş olduğu atlı spor olanakları ve tesislerin genel nitelikleri öğrenilmiştir. Elde edilen veriler Betimsel Analiz yöntemiyle çözümlenmiştir. Araştırma bulguları Kastamonu Merkez ve Daday ilçesinde 8 tesiste, 63

[♣] Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü burcututuncu95@gmail.com

[♣♣] Kastamonu Üniversitesi Turizm Fakültesi aydoganaydogdu@yandex.com

kadar atla atlı spor hizmeti verildiğini ortaya koymuştur. Atlı Spor Turizmi sunan tüm tesislerin farklı boyutlarda manejlere sahip oldukları, hepsinin yeme içme olanakları sundukları, birçoğunun ise konaklama ünitelerinin var olduğu bulgulanmıştır. Araştırmada ayrıca konukların metropol kentlerde yaşayan lisans ve üzeri düzeyde eğitim almış bireylerden oluştukları, kariyer sahibi ve yüksek gelir grubundan bireyler oldukları saptanmıştır.

Anahtar kelimeler: *Ata Sporu, Somut Olmayan Kültürel Miras, Atlı Spor, Turizm, Kastamonu*

Absract: In today's world, individuals those who had met the physiological and security needs, are looking for some options to reveal their self-realization. In this sense, they tend to participate in tourism activities, particularly to special interest tourism. Within the Notion of special interest tourism, there is a special interest in the activities that have the character of cultural heritage that symbolizes nations as well as travels to the geographies where past generations lived. One of these activities is horseback riding known as the sport of ancestors. The fact that horseback riding cannot be done in every environment and requires special facilities has given it the feature of a tourism. In recent years, Kastamonu has become one of the cultural tourism destinations along with the feature of horseback riding clustering. However, the equestrian sports facilities of the province are not well known by the people who are passionate about this sport. In this context, the main purpose of the study is to reveal the possibilities of equestrian sports tourism which Kastamonu has. In addition, the general qualifications of the facilities that offer these facilities and determining the profiles of the equestrian tourists were determined as the sub-objectives of the study. In order to realize the research objectives, the number and the contact information of the facilities that provide equestrian tourism have been obtained from the Kastamonu's Provincial Directorate of Culture and Tourism.Afterward, a visit was made to 8 equestrian sports facilities clustered in Kastamonu Close Environment and Daday districts and the complete count was made. By the means of structured interview forms, the general characteristics of the equestrian sports facilities and activities offered by the hospitality enterprises were learned. Collected data were analysed with the descriptive analysis method. Research findings revealed that in these 8 facilities, 63 horses provide horseback sports services in Kastamonu and Daday districts. It has also been found that all facilities that offer Equestrian Sports Tourism have maneges of different sizes, all of them offer to eat and drinking facilities and many of them have accommodation units. In the study, it was found that the guests of the Equestrians Tourism Facilities are the people that live the metropolitan cities, most of them have an undergraduate and above level of education and they were the individuals who have a vocational career and high-income groups.

Keywords: *Sport of Ancestors, Intangible Cultural Heritage, Equestrian Sport, Tourism, Kastamonu*

GİRİŞ

Bir kültürün tamamlayıcı unsurlarından biri olan spor, ait olduğu ve yapıldığı toplumun niteliklerine göre şekillenmektedir (Karahüseyinoğlu M. F., 2008b). Zamanla her milletin geçmişinden gelen ve gerek sosyal yapı gerek yaşam tarzı gerekse coğrafi özelliklerini de içeren farklı spor kültürü anlayışları meydana gelmiştir (Şahin, 2011b). Geçmişten günümüze sürdürmeyi başarabildiğimiz ata binme Türk Tarihi ve Kültürü'nde kendine önemli bir yer edinmiş bir ata sporumuzdur.

Ata bağlı kültür, at kültürüna dayalı birçok sportif aktiviteyi ortaya çıkarmış, Bayge, Oğlak kapmaca (Gökbörü/Buzkaşi), Gümüş kapma, Atlı Güreş, Kız Kovalama, Cambı atma, Cirit ve Yorga/Rahvan At Yarışları gibi birçok atlı spor günümüz Türk Dünyası'na miras olarak kalmıştır. Bu spor türlerinden Atlı Cirit ile Yorga/Rahvan yarış haricindekiler günümüzde Türiye'de yapılmamaktadır (Yıldıran, 1999). Günümüze ulaşmış atlı spor türlerinden biri olan Rahvan At Yarışları, atın aynı taraftaki ayaklarını birlikte hareket ettirerek ve binicisini sarsmadan koşmasıdır (Karahüseyinoğlu M. F., 2007). Bu yarışın en önemli özelliği; amacının para kazanmaktan ziyade şan, şeref ve ödülle birlikte verilen Türk bayrağı olmasıdır (Karahüseyinoğlu M. F., 2007). Bir diğer atlı spor türü olan Atlı Cirit ise, Orta Asya'dan Anadolu'ya geleneksel bir biçimde günümüze kadar ulaşmış, Türklerin kültüründe önemli bir yere sahip sportif bir oyundur (Karahüseyinoğlu M. F., 2007).

Atlar, M.Ö. 6. bin yılda İç Asya'da ehlileştirilmiş, ulaşım aracı olarak kullanılmış ve ayrıca etinden, sütünden, derisinden faydalanılmış bir hayvan türüdür (Güngör, 2016). M.Ö. 3. bin yılda Mezopotamya Toplumları'nca kullanıldığı bilinirken (Kılıç, 2011), Kültepe Metinleri'ndeki ifadelerden ve bulunan çömlekler üzerindeki at figürlerinden yola çıkılarak, M.Ö. 2. bin yılda Anadolu Toplum'ları tarafından kullanıldığı kabul edilmiştir (Güngör, 2016; Özgüç, 1965). Atlar tüm medeniyetler için vazgeçilmez olmuş hayvanlardan birisidir (Karahüseyinoğlu M. F., 2007). Siyasi, askeri, ekonomik ve kültürel sebepler zamanla atın halk arasında bir kült olarak görülmesine yol açmıştır. (Güngör, 2016; Kafesoğlu, 2014). Öyle ki özellikle Türk Milleti'nin yüzyıllar boyunca hayatlarının vazgeçilmezi olmuş, bir hediye olarak dünya medeniyetlerine sunulmuş önemli bir değerdir (Çiftçi, 2011).

Türkiye'de son yıllarda adını özellikle kültür turizmi ile duyurmayı başaran Kastamonu ili (Aydoğdu & Duman, Destinasyon Çekicilik Unsuru Olarak Gastronomi Turizmi: Kastamonu Örneği, 2017), sahip olduğu eşsiz doğası ve ormanlarıyla açık hava spor etkinliklerinin gerçekleştirilebilmesi için oldukça müsait bir yapıya sahiptir. Atlı spor turizmi de bunlardan biridir (Aydoğdu & Tanrısever, 2015; Aydoğdu & Kırlı, 2017). Yalnızca şehir genelinde değil ülke genelinde de bilinen en eski çiftliğe sahip Kastamonu şehri, bunun gibi birçok önemli değere sahip olmasına karşın karşın henüz adını potansiyel turistlere duyurabilmeyi başaramamıştır.

Bu bağlamda çalışmanın amacı, Kastamonu'nun Atlı Spor Turizmi olanaklarının ortaya konmasıdır. Buna ek olarak, Atlı Spor Turizmi hizmeti veren tesislerin genel nitelikleriyle bu turizm çeşidine katılan bireylerin genel profillerinin ortaya konulması amaçlanmıştır. Araştırmada üç adet sorunun yanıtı aranmaktadır:

- Kastamonu'da Atlı Spor Turizmi hizmeti veren tesislerin genel ve özel nitelikleri nelerdir?
- Kastamonu'da Atlı Spor Turizmi etkiniklerine katılan bireylerin profilleri nelerdir?
- Bireyler neden Atlı Spor Turizmi etkinlikleri sunan işletmeleri tercih etmektedir?

YÖNTEM

Çalışma Grubu

Kastamonu ilinin sahip olduğu Atlı Spor Turizmi olanaklarının nesnel bir şekilde ortaya konulmasının amaçlandığı bu araştırmanın ana kütlesini, merkez ve Daday ilçelerinde kümelenmiş olan 8 atlı spor tesisi oluşturmuştur. Çalışma amaçları doğrultusunda merkez ilçe ve Daday ilçe merkezinde yer alan 8 adet atlı spor tesisine ziyaretler gerçekleştirilmiştir. Bu tesisler Çömlekçiler At Çiftliği, Barış Atlı Turizm, Meriç Otel At Çiftliği, İksir Resort Town, Otel Şadıbey Çiftliği, Kılıç Atlı Turizm, Gölköy Yaşam Resort, Emir Bey Atlı Turizm ve Doğal Yaşam Köyü'dür. Araştırma örneklemini de bu 8 atlı spor turizm tesisi oluşturmuş ve tam sayım gerçekleştirilmiştir.

Veri Toplama Aracı

Çalışma kapsamında nitel veri toplama araçlarından faydalanılmış, tesis sahipleri ve yöneticilerine uygulanmak üzere yapılandırılmış görüşme formları oluşturulmuştur.

Oluşturulan form ile öncelikle tesis sahipleri/yöneticilerinin demografik özellikleri belirlenmeye çalışılmıştır. Sonrasında tesislerin genel nitelikleri ve sunulan hizmetler öğrenilmiştir. Son olarak ise Atlı Spor Turizmi'ne yönelik sorulara geçilmiştir. Kaç adet, hangi tür atlara sahip olunduğu ile mevcut atlar için sağlanan alan ve personel olanakları sorulmuştur. Bunların dışında 3 adet açık uçlu soru yöneltilmiştir. Bu sorularda;

- Tesisin rakiplerine göre ayırt edici özellikleri,
- Tesisleri ziyaret eden konuk profili,
- Konukların bir atlı spor tesisi tercih etme nedenleri üzerinde durulmuştur.

Veriler tüm katılımcılardan yüz yüze bir yaklaşım ile 28-30 Haziran 2018 tarihleri arasında toplanmıştır.

Verilerin Analizi

Elde edilen verilerin çözümlenmesinde Betimsel Analiz metodundan faydalanılmıştır. Araştırmada görüşme formları aracılığıyla toplanan veriler niteliklerine göre çözümlenmiştir. Bu hesapça katılımcıların profillerini ortaya koymaya yönelik sorulara verilen yanıtlar sıklık ve yüzdelerle çözümlenir iken, açık uçlu sorulara alınan yanıtlar ise Betimleyici Analizi yöntemi ile çözümlenmiştir. Çözümleme çabaları bazen hikâyeleştirme, bazen ise doğrudan aktarım biçiminde gerçekleştirilmiştir. Çözümlemede ayrıca her bir soruya katılımcıların

vermiş olduğu yanıtlar tablolaştırılarak görsel açıdan bir bakışta okuyuculara genel bir izlenim elde etme olanağı da oluşturulmuştur.

BULGULAR

Kastamonu Merkez ve Daday İlçesinde Faaliyet Halinde Olan Atlı Spor Tesisleri

Günümüz itibariyle Daday ve çevresinde atlı spor üzerine faaliyette bulunan 8 adet işletme bulunmaktadır.

Çömlekçiler At Çiftliği

Hem Kastamonu hem Türkiye genelinde bilinen en eski at çiftliği olan Çömlekçiler, 1985 yılında Daday ilçesinin Çömlekçiler Köyü'nde açılmıştır. Başta Ankara olmak üzere, Kastamonu ve çevresinden ziyaretçi çeken tesis, tüm yıl boyunca hizmet vermektedir. Toplamda 22 oda ve 65 yatak kapasitesine sahiptir. İşletmede serbest binicilik başta olmak üzere, konaklama ve yeme-içme hizmeti de verilmektedir. 8 yerli kısrak için 20 x 20 ölçülerinde bir açık manej bulunmaktadır. Tesiste aynı zamanda yetiştirilmekte olan atların bakımlarıyla ilgilenen 3 seyis ve talep üzerine gelen veteriner de bulunmaktadır. L. Bıyıklı (görüşme, 29 Haziran 2018).

Barış Atlı Turizm

2008 yılında Daday ilçesinin Çömlekçiler Köyü'nde kurulan Barış Atlı Turizm tesisi 11 oda ve 35 yatak kapasitesine sahiptir. Tesis, konaklama hizmeti ve doğal ürünlerin sergilendiği restoranının yanı sıra serbest binicilik, hipo terapi ve biniş öğretmenliği hizmetleriyle de ön plana çıkmaktadır. İkisi aygır, üçü kısrak olan 5 İngiliz atı ve 8 yerli kısrak atı ile misafirlerine hizmet vermektedir. B. Bıyıklı (görüşme, 28 Haziran 2018).

Meriç Otel At Çiftliği

İşletme 2008 yılında merkez ilçeye bağlı Kavacık köyünde hizmete açılmıştır. Açıldığında yalnızca serbest binicilik ve restoran hizmeti veren işletme, büyük bir değişim ve büyüme gerçekleştirerek 2018 yılında butik otel olarak yeniden açılmıştır. Toplamda 11 oda ve 30 yatak kapasitesi bulunmaktadır. Tesis aslen at pansiyonculuğu konusunda uzmanlaşmış olup, bu alanda hizmet farklılaştırmasına gitmiştir. Şahısların atlarını, istekleri doğrultusunda yaşam alanları düzenleyerek yetiştirmeyi amaçlamaktadır. Tesiste 1 İngiliz Kısrak ve 4 midilli ile hizmete başlanmış olup, tüm yıl boyunca hizmet verilmesi hedeflenmektedir. Atlar için 200 x 300 ölçülerinde 1 adet açık manej ve atların bakımı için bir de seyis bulunmaktadır. Tüm bunların dışında tesiste yöresel ürün imalatı ve satışı, ATV, foto safari hizmetleri de verilecektir. B. Meriç (görüşme, 30 Haziran 2018).

İksir Resort Town

2009 yılında Daday ilçe merkezinde açılan İksir Resort Town, günümüzde 60 oda ve 156 yatak kapasitesiyle varlığını sürdürmektedir. Tesis misafirlerine konaklama, yeme-içme, biniş öğretmenliği, serbest binicilik, hipo terapi, ATV, yöresel ürün imalatı ve satışı, foto safari gibi birçok hizmet sunmaktadır. Ata binme sporu kapsamında ise; 1 Arap Kısrak, 2 İngiliz Kısrak, 1 Hollanda Kısrak, 1 Bulgar Aygır ve 2 Aygır, 2 Kısrak midilli olmak üzere toplamda 9 adet at yetiştirilmektedir. Biri kapalı, diğeri açık iki maneji bulunan tesiste, atlarla ilgilenmek üzere 1 seyis, 2 antrenör ve devamlı 1 veteriner de bulunmaktadır. İşletmenin konuk profilini büyük oranda Ankara'dan gelenler oluşturmaktadır. S. Gençer (görüşme, 29 Haziran 2018).

Otel Şadıbey Çiftliği

Kastamonu'nun merkez ilçesinde bulunan Otel Şadıbey Çiftliği 2011 yılında hizmete açılmıştır. İşletmede konaklama, yeme-içme, yöresel ürün imalatı ve satışı, foto safari gibi hizmetler verilmektedir. Bunun yanı sıra atlı sporlara yönelik serbest binicilik, biniş öğretmenliği, hipo terapi hizmeti de sunulmaktadır. İşletmede biri aygır ikisi kısrak olan 3 Arap, 1 İngiliz Aygır, 1 Bulgar Aygır ve biri aygır ikisi kısraktan oluşan 3 midilli olmak üzere toplamda 8 adet at bulunmaktadır. Atlar için sağlanmış olan 45 x 20 ölçülerinde 1 adet açık manej, 1 adet seyis, 1 adet sürekli veteriner de mevcuttur. İ. H. Tonturoğlu (görüşme, 29 Haziran 2018).

Kılıç Atlı Turizm

İşletme 2014 yılında Daday ilçesinin Boyalılar köyünde hizmete açılmıştır. Aslen at pansiyonculuğu üzerine yoğunlaşmış işletme bunu yanı sıra serbest binicilik ve restoran hizmeti de vermektedir. Köy hayatını merak eden misafirlerine doğallığı yaşatıp kendi imal ettikleri organik ürünleri sunmaktadırlar. Tesiste biri aygır biri kısrak olmak üzere 2 Arap ve ikisi kısrak biri aygır olmak üzere 3 yerli, toplamda 5 at bulunmaktadır. 1 adet 22 x 12 ölçülerinde açık maneji bulunan işletmede atlarla ilgilenmek üzere 1 seyis bulunmaktadır. M. Kılıç (görüşme, 29 Haziran 2018).

Gölköy Yaşam Resort

3 yıldız niteliğinde olan işletme Kastamonu'nun merkez ilçesindeki Gölköy'de bulunmaktadır. 2015 yılında, yılın her ayında hizmet vermek üzere 20 oda kapasiteyle açılışını gerçekleştirmiştir. Genellikle Kastamonu ve çevresi tarafından ilgi gören işletme, konaklama ve yeme-içme hizmetlerinin dışında serbest binicilik, yüzme, ATV, banket gibi hizmetler de sunmaktadır. İşletmede 3 Arap Kısrak, 1 İngiliz Aygır ve 1 adet Midilli Kısrak olmak üzere toplam 5 at bulunmaktadır. Atların bakımı ise 1 seyis ve 2 sürekli veteriner ile sağlanmaktadır. A. Tekin (görüşme, 30 Haziran 2018).

Emir Bey Atlı Turizm ve Doğal Yaşam Köyü

Daday ilçesine bağlı Akpınar Köyü'nde hizmet vermekte olan Emir Bey Atlı Turizm Tesisi 33 yataklı bungalov evleri ve taş restoranında sergilediği yöresel yemekleriyle ilgi gören bir diğer tesistir. At biniciliğinin yanı sıra, eğitimli antrenörler tarafından engelli çocuklar için atlı terapi, yetişkinler için ise atlı yoga ve atlı pilates kursları düzenleyerek bu alanda farklı bir yaklaşım sergilemektedir. Tesis yılın her ayı hizmet vermektedir. Ziyaretçilerinin çoğunu Karabük ve Ankara'dan gelenler oluşturmaktadır. N. Gül (görüşme, 28 Haziran 2018).

Araştırmaya katılanların demografik bilgileri Tablo 1'de verilmiştir.

Tablo 1: Katılımcıların Demografik Bilgileri

Pozisyon	**Barış Bıyıklı-İşletme Sahibi**	**Nihal Gül-İşletme Sahibi**	**Levent Bıyıklı-İşletme Sahibi**	**Buğra Meriç-İşletme Sahibi**	**Mehmet Kılıç-İşletme Sahibi**	**Ali Tekin-Genel Müdür**	**İsmail Hakkı Tonturoğlu-Genel Müdür**	**Seçil Gençer-İdari İşler Sorumlusu**
Cinsiyeti	Erkek	Kadın	Erkek	Erkek	Erkek	Erkek	Erkek	Kadın
Eğitim Durumu	Lisans	Ön Lisans	Lise	İlköğretim	Lise	Lisans	Lise	Lisans
Deneyimi (yıl)	14	18	33	10	5	+30	18	11
Bu İşletmedeki Deneyimi	10 yıl	18	33 yıl	10 yıl	5 yıl	3 ay	7 yıl	3 yıl

Araştırmada yanıtı aranan sorulardan ilki olan, "Diğer Atlı Spor Turizmi olanakları sunan işletmelerden farklı nitelikleriniz nelerdir?" sorusuna verilen yanıtlar tablo 2'de verilmiştir.

Tablo 2: Katılımcıların "Atlı Spor Turizmi olanakları sunan işletmelerden farklı nitelikleriniz nelerdir?" sorusuna verdiği yanıtlar

Soru/Yanıt	Barış Bıyıklı	Nihal Gül	Levent Bıyıklı	Buğra Meriç	Mehmet Kılıç	Ali Tekin	İsmail Hakkı Tonturoğlu	Seçil Gençer
Soru 1. Diğer Atlı Spor Turizmi olanakları sunan işletmelerden farklı nitelikleriniz nelerdir?								
1.	• İşletmenin konumu • Profesyonel yarış atı yetiştiriciliği • Haracılık sistemi • Amatör ruh • Müşteri ilişkileri • Doğal ürün imalatı	• Engelli çocuklar için "atlı terapi" • Yetişkinler için "atlı yoga", "atlı pilates", "atlı jimnastik"	• Doğal çiftlik imkânı • Şehir ve ülke genelindeki ilk atlı spor çiftliği olması	• Farklı bir konsept olarak "at pansiyon-culuğu" • Yöresel yemekler ve doğal ürünlerim sunumu	• Yöresel yiyecek sunumu • Kişilerin atlarının bakımı sağlanı-yor	• Alansal genişlik • Yüzme havuzu imkânı • Çalışanla-rın meslek i yeterliliği	• Doğal ürünlerin imalatı ve ikramı • Geniş bir alana sahip olması	• Atlı spor tesisinin dünya standart-larına uygun oluşu • Ekibin profesyo-nelliği

B. Bıyıklı bu soruya: Bizi diğer işletmelerden ayıran en büyük özellik atlı sporda kır biniciliğidir. Safari olanağımızın geniş olması, arazi olanağımızın sınırsız olması en önemli etkendir. Bu durum komşularımızın bazılarında mevcut olsa da en aktif kullanımı biz sergiliyoruz. Bunun dışında ilaç ve yapay gübre kullanmadan organik tarım da yapıyoruz. Kahvaltı başta olmak üzere her öğünde ürünlerimizin %80'ine yakınını biz üretiyoruz.

N. Gül: Özellikle otizm, down sendromu, bedensel engel gibi özel durumları olan çocuklar için atlı terapi olanağı sunuyoruz. Attaki enerji çocukların kaslarına ve iskelet sistemlerine oldukça faydalı oluyor. Şu anda dünyanın bütün ülkelerinde hipo terapi adı altında çok fazla çalışma var. Hipo terapi yatağa bağımlı hastalara dahi faydası olan bir terapi şeklidir. Ancak bizde hipo terapi henüz o boyutta gelişmediğinden, en azından at üzerinde durabilen çocuklara bu eğitimi veriyoruz. Onun dışında gençlerimize atlı yoga, atlı pilates ve atlı jimnastik eğitimi veriyoruz. Kullanılmayan bütün kasları atlı sporlarla çalıştırmayı hedefliyoruz.

L. Bıyıklı: Asıl ve ilk çiftlik olmamız en büyük özelliğimizdir. Yapay hiçbir ürün yoktur tamamen yerli üretimdir. Çiftliğimiz baştan aşağı tarih kokmaktadır. Bahçemizdeki ağaçların bile 300 yıllık bir tarihi vardır. Bu durum da diğer tesislerden farkımızı ortaya koymaktadır.

B. Meriç: Biz tesisimizdeki yenilenmenin ardından ata binme sporunun pansiyonculuğunu yapacağız. Konuklarımızın şahsi atlarının yetiştiriciliğini, bakımını yapacağız. Tamamen kişilerin isteklerine göre ahırlar hazırlayacağız ve sözleşmemiz boyunca tüm bakımını üstleneceğiz. Uygulanacak hizmet fiyatları diğer tesislerin aksine aşırıya kaçmadan normal düzeyde tutulacaktır.

M. Kılıç: Biz bir aile işletmesiyiz ve konuklarımızla rahat ve samimi bir ortam yakalıyoruz. Onlara asla müşteri olarak bakmıyoruz. İlişkilerimizi iyi tutmaya çalışıyoruz. Şahısların atlarının bakımını sağlıyoruz. Yöresel yiyecekleri sunuyoruz. Konaklama imkânı vermiyoruz, genelde günübirlikçi ziyaretçileri ağırlıyoruz ancak yolda kalan ya da herhangi bir sorun yaşayan konuklar için yedekte ücretsiz bir oda tutuyoruz.

A. Tekin: Kastamonu'da şehre 5 km yakınlıkta başka bir tesis yok. Yüzme havuzu hizmeti, gastronomisi, konaklama olanakları ve hizmet anlayışıyla diğer işletmelere fark attığımızı düşünüyoruz. Bunun dışında burada hizmet veren çalışanlarımızın mesleki bilgi ve yeterliliği de bizi öne çıkarmaktadır.

İ. H. Tonturoğlu: Sadece atlı spor hizmeti değil, konaklama ve yiyecek-içecek hizmeti de vermekteyiz. Ürünlerimizde mümkün olduğunca doğal ürünler kullanıyoruz. Ayrıca ürünleri kendimiz imal ediyoruz. Geniş bir araziye sahip olduğumuz için özellikle çocuklu aileler tarafından tercih ediliyoruz. Çocukların rahat hareket edebilmeleri için fazlasıyla alanımız mevcuttur.

S. Gençer: Atlı spor tesisimizin en belirleyici yönü dünya standartlarına uygun oluşudur. Ekibimiz, eğitmenlerimiz tamamen profesyonel eğitim almış bireylerden oluşmaktadır.

"Atlı Spor Turizm tesisinizi tercih eden konukların genel profilleri nedir?" sorusuna verilen yanıtlar Tablo 3.'te verilmiştir.

Tablo 3: Katılımcıların "*Atlı Spor Turizm tesisinizi tercih eden konukların genel profilleri nedir?*" sorusuna verdiği yanıtlar

Soru/ Yanıt	Barış Bıyıklı	Nihal Gül	Levent Bıyıklı	Buğra Meriç	Mehmet Kılıç	Ali Tekin	İsmail Hakkı Tonturoğlu	Seçil Gençer
Soru 2. Atlı Spor Turizm tesisinizi tercih eden konukların genel profilleri nedir? (Cinsiyet, yaş, eğitim, kariyer, gelir, medeni durum vb…)								
2.	• Cinsiyet; eşit • Yaş aralığı; 15-50 • Eğitim düzeyi; yüksek • Gelir düzeyi; yüksek • Yüksek oranda aileler	• Cinsiyet; eşit • Yaş aralığı; Her yaş grubu • Eğitim düzeyi; yüksek • Gelir düzeyi; yüksek • Yüksek oranda aileler/evcil hayvan besleyen aileler	• Cinsiyet; eşit • Yaş aralığı; Her yaş grubu • Eğitim düzeyi; yüksek • Gelir düzeyi; yüksek • Yüksek oranda aileler, öğrenci grupları, turlar	• Cinsiyet; eşit • Yaş aralığı; Her yaş grubu • Eğitim düzeyi; hepsi • Gelir düzeyi; yüksek • Yüksek oranda aileler, öğrenci grupları	• Cinsiyet; eşit • Yaş aralığı; Her yaş grubu • Eğitim düzeyi; yüksek • Gelir düzeyi; Yüksek • Yüksek oranda aileler	• Cinsiyet; eşit • Yaş aralığı; Her yaş grubu • Eğitim düzeyi; yüksek • Gelir düzeyi; yüksek • Yüksek oranda aileler	• Cinsiyet; eşit • Yaş aralığı; Her yaş grubu • Eğitim düzeyi; yüksek • Gelir düzeyi; yüksek • Yüksek oranda aileler	• Cinsiyet; eşit • Yaş aralığı; Her yaş grubu • Eğitim düzeyi; yüksek • Gelir düzeyi; yüksek • Yüksek oranda aileler

B. Bıyıklı: İşletmemize genellikle 15-50 yaş grubu aralığında, eğitim düzeyleri yüksek –en az lisans- konuklar geliyor. Gelen konukların meslek grupları bürokrat, profesör, iş adamları gibi üst düzey olduğundan gelir düzeyleri de yüksektir. Büyük oranda evli çiftleri ve aileleri ağırlıyoruz.

N. Gül: Hemen her yaş grubundan konuklarımız oluyor. Kendilerinin eğitim düzeyleri son derece yüksek. Özellikle mimar, mühendis, doktor ünvanlı konuklar işletmemizi tercih ediyor. Buna bağlı olarak gelir durumu da yüksek oluyor. Çocuklu aileler başta olmak üzere, evcil hayvanları olan aileler ve çiftler bizi tercih ediyor. Çocuklarının doğayla iç içe olmasını istemelerinin yanında, yorgunluklarını atmak ve bu arada evcil hayvanlarının da doğada oynayıp rahat etmesini istiyorlar.

L. Bıyıklı: Her yaş grubunu işletmemizde ağırlıyoruz. Gelen her konuğun eğitim ve gelir seviyesi yüksektir. Genelde aileler tarafından tercih ediliyoruz. Bunun yanı sıra rehber öğretmenler eşliğinde öğrenci gruplarını ve turları da sık sık ağırlıyoruz.

B. Meriç: Yenileme gerçekleştirmeden önce belirli bir misafir kitlemiz vardı. Hemen her yaş grubundan, her meslek sınıfından ve eğitim düzeyinden misafirlerimiz olabiliyordu. Buna bağlı olmaksızın gelen misafirlerimiz gelir seviyeleri yüksek kişilerden oluşuyordu. Konukların büyük çoğunluğu aileler ve öğrenci grupları idi. Yenileme sürecimiz henüz bitti. Hem önceki süreçte devamlı bizi tercih eden hem de kendimizi yeni tanıtacağımız misafirlerimize elimizden geldiği kadar iyi hizmet vermek için çalışacağız.

M. Kılıç: İşletmemize genellikle Kastamonu ve çevresinden misafirler geliyor. Gelen konuklar belirli yaş gruplarından ziyade her yaş grubundan olabiliyor. Üst düzey meslek gruplarından ve üst düzey gelir seviyelerinden misafirlerimiz oluyor. Misafirlerimizin geneli çocuklu ailelerden oluşuyor.

A. Tekin: Konuklarımız gelir düzeyleri iyi durumda ve eğitim seviyeleri en az lisans olan bireylerden oluşuyor. İşletmemizdeki gündüz olanaklarından daha çok anne ve çocukların talepleri fazla iken, akşamüzeri orta yaş grubu ağırlıkta oluyor.

İ. H. Tonturoğlu: Burası dinlenmek için oldukça uygun bir ortam olduğu için haftasonları aileler daha çok tercih ediyor. Trafikten tamamen arındırılmış, doğal bir ortam olduğundan çocukları için oldukça yararlı oluyor. Çocuklar burada özgürce hareket edebiliyor, doğada vakit geçirebiliyor. Gelen konuklarımızın çoğunluğunu doktor, mühendis gibi gelir düzeyi yüksek meslek grupları oluşturuyor.

S. Gençer: Her yaş grubunu tesisimizde ağırlıyoruz. Eğitim seviyeleri ve gelir seviyeleri yüksektir. Özellikle beyaz yakalılar olarak nitelendirebileceğim meslek grubu ağırlıkla geliyor. Gelmeden önce araştırıp, tüm bilgilere sahip, bilinçli misafirler burayı daha çok tercih ediyor.

"Atlı Spor Turizm tesisinizi tercih eden konukların bu tür bir ağırlama tesisini seçme nedenleri nelerdir?" sorusuna verilen yanıtlar tablo 4'te verilmiştir.

Tablo 4: Katılımcıların *"Atlı Spor Turizm tesisinizi tercih eden konukların bu tür bir ağırlama tesisini seçme nedenleri nelerdir?"* sorusuna verdiği yanıtlar

Soru/Yanıt	Barış Bıyıklı	Nihal Gül	Levent Bıyıklı	Buğra Meriç	Mehmet Kılıç	Ali Tekin	İsmail Hakkı Tonturoğlu	Seçil Gençer
Soru 3. Atlı Spor Turizm tesisinizi tercih eden konukların bu tür bir ağırlama tesisini seçme nedenleri nelerdir?								
3.	• Doğaya ve doğala olan özlem • Özgürce ata binme imkânı • ATV, safari, fotoğrafçılık, trekking, hiking olanakları • İl bazında gezip görülecek yerlere yakınlığı	• Doğayla iç içe olma • Ailelerin çocuklarına daha fazla zaman ayırma isteği • Ballıdağ ı havasının dinlendirici gücü	• Temiz hava, doğa, orman • Şehir merkezinde at sporu yapılama-ması • Fiyatların uygunluğu • Doğal ürünlerin sunumu	• Şehir merkezine yakınlık • Doğayla iç içe olma şansı • At biniciliği eğitimi önceliği	• Köy hayatını ve doğallığı yaşaya-bilme imkanı	• Şehrin içinde olmasına karşın şehrin dışı ambiyansı yaratmayı başara-bilmiş	• Atlı spor hizmeti destekleyici ürün niteliğinde olduğun-dan talep az • Daha çok yeme-içme ve konaklama imkânları nedeniyle tercih ediliyor	• Doğayla iç içe olma isteği • Çocukların güvenli bir ortamda bisiklet, ATV, hobi bahçeleri, ahşap atölyeleri gibi aktiviteler-de bulunabil-mesi • Aile ve çocukların birlikte etkinlikler gerçekleşti-rebilmesi

B. Bıyıklı: İnsanların burayı tercih etmesinin ilk nedeni bakir doğasıdır. Çünkü gelen misafirler lüksü tamamen yaşamış, sadece dinginliği ve zihnini boşaltmayı isteyen insanlardan oluşuyor. Temiz hava ve oksijen, serbest kır biniciliği ile birleştiğinde iyi bir tercih sebebi olma niteliği taşıyor. Bunun dışında ata binemeyen ya da motorlu araç kullanmak isteyenler için de ATV olanağı sağlıyoruz.

N. Gül: İnsanlar buraya doğayla iç içe olmak, çocuklarına daha fazla zaman ayırmak için geliyor. Özellikle çocukları interneti bir kenara bırakıp yürüyüşler gerçekleştirmeleri, doğal ortamda vakit geçirmeleri için teşvik ediyoruz. Bunun dışında tesisimizin Ballıdağ'ın eteklerinde kurulu olması gibi büyük bir şansı var. Hiçbir yerde olmayan dinlendirici bir havası var ve sadece bunun için gelen misafirlerimiz de olabiliyor.

L. Bıyıklı: Tamamen doğa, temiz hava, orman sebebiyle tercih ediyorlar. Büyük şehirde atlı spor olanağı bulmak gerçekten çok zordur. Olan tesisler de fiyat konusunda aşırıya kaçıyor. Biz fiyatları şehirdekilere kıyasla fazlasıyla uygun tutuyoruz. Bunun dışında sunduğumuz yiyecekler tamamen köy ağırlıklıdır. Misafirlerimize köy yapımı doğal ürünler sunuyoruz.

B. Meriç: Doğa ve at birbirine uyumlu bir ikilidir. Bazen şehrin stresini, yorgunluğunu ne yaparsanız yapın atamazsınız. Doğa ve at ikilisiyle bunu çok rahat aşabilirsiniz. At büyük bir terapidir. Sakinlik, dinginlik isteyen herkes buraya geliyor. Atları gerçekten seven ve bağ kuran konuklar da fazlasıyla var ve o bağı başka hiçbir hayvan ile sağlayamıyorlar. Onlara bu olanağı sağlamak istiyoruz.

M. Kılıç: Buraya gelenlere köy ortamında yaşama olanağı sunuyoruz, köy hayatını görmelerini sağlıyoruz. At binmenin yanında süt sağabiliyor, tereyağı yapabiliyor. Sonrasında ürün toplayabiliyor. Onlara bu imkânları sağlayabiliyoruz.

A. Tekin: Huzurlu bir ortam olması, doğal bir yaşam alanı yaratılmış olması, tesisin mimari yapısı, yerleşkenin de buna uygun çizimi konuklarımızın işletmemizi tercih etmelerinde oldukça etkilidir. Bunun dışında işletmemiz şehrin içinde olmasına karşın şehir dışı ambiyansını yaratmayı başarabilmiş bir işletmedir.

İ. H. Tonturoğlu: Atlı spor hizmeti işletmemizde destekleyici ürün niteliğinde verilmektedir. Daha çok konaklamaya gelen misafirlerimiz atları gördükçe tercih ediyorlar. Sadece atlı spor için gelen misafirlerimiz ise ya günübirlik geliyorlar ya da devamlı olan paket programları tercih ederek ata binme eğitimi alıyorlar.

S. Gençer: Oksijen oranı çok yüksek ve tamamen doğayla iç içe bir tesise sahibiz. Çocuklarının doğal ve güvenli bir ortamda olmasını isteyen aileler bizi tercih ediyor. Çocukların yapabileceği birçok aktivite bulunmaktadır. Atlı spor merkezi, bisiklet, ATV, hobi bahçeleri, ahşap atölyeleri hizmeti de veriyoruz. Aileler çocuklarıyla birlikte katılım sağlayıp birlikte vakit geçirebiliyorlar. Bunun yanı sıra doğa yürüyüşleri, olta balıkçılığı gibi çok fazla seçenek de işletmemizde mevcuttur.

SONUÇ

Çalışmada, Kastamonu'nun Atlı Spor Turizmi olanaklarının ortaya konulması amaçlanmıştır. Bu doğrultuda öncelikle şehrin merkez ilçe ve Daday ilçesinde yer alan 8 adet atlı spor tesisi (Çömlekçiler At Çiftliği, Barış Atlı Turizm, Meriç Otel At Çiftliği, İksir Resort Town, Otel Şadıbey Çiftliği, Kılıç Atlı Turizm, Gölköy Yaşam Resort, Emir Bey Atlı Turizm ve Doğal Yaşam Köyü) ziyaret edilmiş, tesis sahipleri/yöneticileri ile yüz yüze görüşmeler sağlanmıştır. Görüşme öncesinde hazırlanan yapılandırılmış görüşme formları katılımcılara verilmiştir. Görüşme formlarında araştırma çerçevesinde oluşturulmuş üç sorunun yanıtı aranmıştır:

- Kastamonu'da Atlı Spor Turizmi hizmeti veren tesislerin genel ve özel nitelikleri nelerdir?
- Kastamonu'da Atlı Spor Turizmi etkiniklerine katılan bireylerin profilleri nelerdir?
- Bireyler neden Atlı Spor Turizmi etkinlikleri sunan işletmeleri tercih etmektedir?

Araştırmanın asıl soruları öncesinde katılımcılardan tesise yönelik genel bilgiler alındıktan sonra atlı spor olanakları öğrenilmiştir. Edinilen bilgiler tablo 5'te verilmiştir.

Tablo 5: İşletmelerin sahip olduğu at, açık-kapalı manej ve ilgili personel sayısı

İşletmenin Adı	At sayısı	Açık manej sayısı	Kapalı manej sayısı	İlgili personel sayısı (seyis-antrenör-devamlı veteriner)
Çömlekçiler At Çiftliği	8	1	-	3
Barış Atlı Turizm	12	1	-	1
Meriç Otel At Çiftliği	5	1	-	1
İksir Resort Town	9	1	1	4
Otel Şadıbey Çiftliği	8	1	-	2
Kılıç Atlı Turizm	3	1	-	1
Gölköy Yaşam Resort	5	1	-	3
Emir Bey Atlı Turizm ve Doğal Yaşam Köyü	11	1	-	2

Araştırmaya katılan 8 kişinin 5'i tesis sahibi, 2'si genel müdür ve 1'i de idari işler sorumlusudur. Amaçlar doğrultusunda ilk olarak kendilerinden tesise ve daha sonrasında yetiştirilen atlara yönelik bilgilendirme talep edilmiştir. Sonrasında araştırmada asıl yanıtı aranan sorulara istinaden katılımcılara 3 adet açık uçlu soru yöneltilmiştir. Katılımcıların;

"Diğer Atlı Spor Turizmi olanakları sunan işletmelerden farklı nitelikleriniz nelerdir?" sorusu karşısında işletmelerin hemen hepsi konuklarının doğayla iç içe olma arzusu ile tesisleri tercih ettiğini söylemiştir. Ayrıca tesislerin ilave olarak sunduğu ATV, yöresel ürün imalatı ve satışı, foto safari gibi ekstra hizmetlerin de tesis tercihinde önemli bir rol oynadığı

belirtilmiştir. Bunun dışında işletmelerden birinin düzenlemiş olduğu "atlı yoga-pilates-jimnastik" eğitimi ve henüz yeni oluşmaya başlamış "at pansiyonculuğu" hizmetleri ilgi çeken bir diğer hizmetlerden olmuştur.

"Atlı Spor Turizm tesisinizi tercih eden konukların genel profilleri nedir?" sorusuna verilen yanıtlar yine hemen her tesiste aynıdır. Bireylerin Atlı Spor Turizmi'ne belirli bir yaş aralığı ile cinsiyet gözetmeksizin katılım sağladığı sonucuna varılmıştır. Bunun dışında tesisler, katılımcıların büyük bir çoğunluğunun eğitim seviyelerinin yüksek olduğu (en az lisans), buna bağlı olarak gelir düzeylerinin de yüksek olduğu konusunda da hemfikirdirler. Katılımcıları yüksek oranda çocuklu aileler oluştururken onları, öğrenci grupları ve turlar takip etmektedir.

"Atlı Spor Turizm tesisinizi tercih eden konukların bu tür bir ağırlama tesisini seçme nedenleri nelerdir?" sorusuna cevap olarak tüm tesislerin ortak fikri, doğayla iç içe olma arzusu olmuştur. Alınan cevaplara bakıldığında insanların şehir hayatının yoğunluğundan, kalabalığından, stresinden uzaklaşmak ve doğada biraz olsun "nefes alabilmek" istedikleri sonucuna varılmıştır. İnsanlara iyi gelebilmesi açısından atlar doğal bir terapi yöntemi olarak görülmektedir. Atlarla dinlenebilen katılımcılar bunun yanı sıra doğal ortamlarda, organik ürünlerle karşılanarak yapaylıktan tamamen uzaklaştırılmaktadır. Binicilik tutkunları dışında özellikle ailelerin, çocukları için güvenli ve huzurlu bir ortamda olma arzusu Atlı Spor Turizmi'ne talebi artırmaktadır. Uzak mesafeden gelen katılımcılar için hemen hemen her tesis konaklama ve yiyecek-içecek hizmeti sunmaktadır. Sunulan yiyeceklerde de köy yapımı ürünler kullanılmaktadır. Çoğu işletme ikram edilen ürünlerin yanı sıra katılımcılara kendi ürününü yetiştirme, toplama, üretme şansı tanımaktadır. Bu da şehir hayatından fazla uzaklaşmamış kimseler için köy hayatını tatma olanağı sağlamaktadır.

Araştırmada Kastamonu'nun Atlı Spor Turizmi'ne yönelik oldukça fazla olanağa sahip olduğu sonucuna varılmıştır. Bununla birlikte merkez ve Daday ilçelerindeki söz konusu 8 işletmenin de gün geçtikçe sahip oldukları olanakları geliştirerek konuklarına arz ettiği görülmüştür. İşletmeler atlı spor olanaklarını şehrin oksijeni bol tabiatı ve organik ürünleriyle destekleyerek konuklarına eşsiz bir tecrübe sunmaktadırlar. Ancak tüm bu niteliklere rağmen işletmelerin ve şehir genelindeki Atlı Spor Turizmi olanaklarının tanıtım eksikliği saptanmıştır. Şehirdeki gerek tesislerin varlığı gerekse sunulan hizmetler atlı sporlara gönül vermiş bireylerce tam olarak bilinmemektedir. Çalışma, Kastamonu'nun atlı spor potansiyelini en güncel haliyle ortaya koyması açısından önem taşımaktadır. Bundan sonraki araştırmacılara konu olarak atlı spor etkinliklerine katılım sağlayan bireylerin;

- Profillerinin en kapsamlı haliyle belirlenmesi,
- Tesislere yönelik memnuniyetleri, istekleri ve beklentileri üzerine çalışmalar önerilebilir.

Kaynaklar

Aydoğdu, A., & Duman, S. (2017). Destinasyon Çekicilik Unsuru Olarak Gastronomi Turizmi: Kastamonu Örneği. *Turar Turizm & Araştırma Dergisi*, 4-23.

Aydoğdu, A., & Kırlı, H. İ. (2017). Turizmde Atlı Spor Kümelenmesi: Kastamonu ve Daday İçin Karma Bir Analiz. *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Elektoronik Dergi*, 154-175.

Aydoğdu, A., & Tanrısever, C. (2015). Turizmde Atlı Spor Kümelenmesi: Daday Örneği. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 57-73.

Çiftçi, S. (2011). Uşak'ta Atlı Cirit Sporu ve Cirit Kültürü. *Milli Folklor*, 87-99.

Fişne, M., Bardakçı, S., & Karagöz, Y. (2017). Ata Sporumuz Güreşe Yönelik Günümüzdeki Toplumsal Bakışın Değerlendirilmesi. *CBÜ Beden Eğitimi Spor Bilimleri Dergisi, 12*(1).

Gleending, V. (1997). We Are The World's Ingroving Toenail. *The Sunday Telegraph*.

Güngör, Ş. (2016). Alternatif Turizm Etkinliği ve Ürün Çeşitliliği Oluşturmada Atın Kullanımı:Nevşehir Örneği. *International Journal Of Eurasia Social Sciences*, 81-99.

Kafesoğlu, İ. (2014). *Türk Milli Kültürü.* İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Karahüseyinoğlu, M. F. (2007). Küreselleşme ve Geleneksel Türk Sporları. *Doktora Tezi*. İstanbul.

Karahüseyinoğlu, M. F. (2008b). Geleneksel Türk Spor Kamuoyunun Profilinin Belirlenmesi. *E-Journal of New World Sciences Academy*, 66-74.

Kılıç, Y. (2011). Eskiçağ'da Kapadokya'da At Yetiştiriciliği. *I. Uluslararası Nevşehir Tarih ve Kültür Sempozyumu Bildirileri* (s. 189-199). Nevşehir: Nevşehir Üniversitesi Yayınları: 2. Kirkit Horse Riding.

Özgüç, N. (1965). *Kültepe Mühür Baskılarında Anadolu Grubu.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Şahin, S. (2011b). Sosyal Değişme SÜrecinde Ailelerin Çocuklarını Güreşe Yöneltme Eğilimlerinin Belirlenmesi. *E-Journal of New World Sciences Academy*, 42-53.

Yıldıran, İ. (1999). Kavramsal ve Fonksiyonel Açıdan Türklerde Yorga/Rahvan Biniciliğin Tarihsel Gelimi ve Türkiye'de Geliştirme Perspektifleri. *Gazi Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi*, 43-58.

GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE TÜRK MUTFAĞININ TARİHSEL GELİŞİMİ

FROM PAST TO PRESENT HİSTORİCAL DEVELOPMENT OF TURKİSH CUİSİNE

Metin MIZRAK[♣] -Aydoğan AYDOĞDU[♣♣]

Özet: İnsanların sağlıklı bir şekilde yaşamlarını sürdürebilmeleri, sağlıklı beslenmelerine bağlıdır. Sağlıklı beslenme açısından mutfak sadece fiziki ortamı değil beslenme alışkanlıklarını da ifade etmektedir. Ülkelerin geçmişi ne kadar derin ve köklü bir tarihi birikime sahipse, kültürel mirasın önemli bir kısmı olan Mutfak Kültürü de o denli zengin ve çeşitli olmaktadır. Toplumların mutfağını ve beslenme alışkanlıklarını iklim ve coğrafyaları gereği ulaşabildikleri besin kaynakları, yaşam biçimleri, dini inanışları ve gelenekleri oluşturmaktadır. Tük Mutfağı dünyanın üç önemli mutfağı arasında gösterilmektedir. Şüphesiz bu durumu sağlayan Türklerin derin ve köklü tarihi olmakla beraber, Orta Asya'da göçebe olarak başladıkları tarih sahnesinde yeni yerler ve ürünler keşfetmesi ve Anadolu'yu yurt edinip yerleşik hayata geçerek ürettikleri de aynı derecede önemlidir. Anadolu'nun anne şefkatiyle sunduğu çeşitliliğin yanında önemli ticaret yollarının üstünde olması, farklı kıta ve ülkelerden birçok ürüne ulaşılabilmesini sağlamış, ele geçirilen topraklarda farklı kültürlerle etkileşimde bulunulması da Türk Mutfağı'na bir zenginlik katmıştır. Halk Mutfağı'nın yanında Selçuklu ve Osmanlı Saray Mutfakları da Türk Mutfağı'nın hak ettiği seviyelere gelmesinde büyük pay sahibi olmuşlardır. Anlatılanlar bağlamında çalışmanın amacı Türk Mutfağı'nın tarih sürecindeki gelişimini ve değişimini incelemek, bu gelişime ve değişime etki eden etmenlerle bugün ki durumunu ortaya koyarak temel özelliklerini belirlemektir. Çalışma amaçlarını gerçekleştirebilmek için ilgili alan yazın derinlemesine taranmış, elde edilen veriler betimsel analiz yöntemiyle çözümlenerek Türk Mutfağı'nın tarihsel gelişimi ve bu günkü durumu ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler; *Türk Mutfağı, Orta Asya, Anadolu, Selçuklular, Osmanlı İmparatorluğu, Türkiye*

From Past to Present Historical Development of Turkish Cuisine

[♣] TYLP Öğrencisi Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Turizm İşletmeciliği Öğretmen

metinmizrak@hotmail.com

[♣♣] Dr. Öğretim Üyesi Kastamonu Üniversitesi, Turizm Fakültesi aydoganaydogdu@yandex.com

The ability of people to live in a healthy way depends on their healthy nutrition. In terms of healthy nutrition, the kitchen refers not only to the physical environment but also to the eating habits. The depth and the accumulation of the culture of a country forms the culinary culture and its diversity. The community's cuisine and eating habits are formed by the opportunities to reach the foods that the geography, climate and the faiths allow. Turkish cuisine is considered among the world's three major cuisine. Although it is a deep and deep-rooted history that provides this situation, it is equally important that they discover new places and products in the stage of history in which they started as a nomad in Central Asia and they settled in Anatolia. The fact that Anatolia is located on the transition route as has made it possible to reach many products from different continents and countries, and the interaction with different cultures in the seized lands added a wealth to our kitchen. Beside the kitchen of the folks, Seljuk and Ottoman Palace kitchens have influenced the reputation of Turkish cuisine and contributed considerably to its current position. In these contexts, the aim of the study is to analyse the changes and development of Turkish cuisine in terms of the historical time frame from past to present. And to state the factors that affect these changes and developments and to display the general characteristics of its present status. In order to realize the study purposes, the relevant field was reviewed in depth and the resulting data were analysed to reveal the historical development of Turkish Cuisine and the current situation.

Keywords; *Turkish Cuisine, Central Asia, Anatolia, Seljuk Empire, Ottoman Empire, Turkey*

Giriş

İnsanın yaşamını devam ettirebilmesi için karşılanması zorunlu temel ihtiyaçlarının başında nefes almak ve beslenmek gelmektedir (Akın, Özkoçak ve Gültekin, 2015). Sağlıklı bir yaşam için ise yeterli ve dengeli beslenebilmek şarttır (Baysal, 2003). İnsanoğlunun Dünya'ya gözlerini açtığı ve yaşama başladığı anda bu zorunlu ihtiyaçlardan hava kendisine bir serbest mal olarak sunulmuştur. Ancak beslenebilmek için hep bir çaba gerekmektedir. İlk insan avcılık ve toplayıcılık döneminde hayvanların yediklerini gözlemleyerek, içgüdüleri ve deneme yanılma yoluyla besin ağını oluşturmuştur (Seçim, 2018). Beslenme ihtiyacının büyük zorluklarla karşılandığı bu dönemde (Sahlins, 2010; Merdol Kutluay, 2012), bitkiler ıslah edilmeye başlanmış, artan üretimin etkisi ile beslenme şekli et ile beraber ot tüketimine dönmüştür (Seçim, 2018). İnsanlar fazla üretilen besinleri, yiyecek bulamadıkları dönemler için koruma içgüdüsü ile saklama yöntemlerini keşfetmişlerdir (Bellwood, 2008; Uhri, 2016). Besin ağı genişledikçe ve her topluluk yaşadığı bölgeye özgü farklı üretimler yaptıkça yöresel mutfak kültürleri ortaya çıkmaya ve çeşitlenmeye başlamıştır. Toplumların mutfak kültürünü oluşturan etkenler, tarihi ve kültürel değerleri, yaşam şekilleri, elde edilen doğal kaynaklar, iklim, konum gibi coğrafi özellikler, yeme-içme alışkanlıkları, göçler, karşılaşılan ve etkileşime girilen topluluklar ve dini inanışlar olarak sıralanabilir (Seyitoğlu ve Çalışkan, 2014; Kızıldemir vd., 2014). Ekonomik farklılıklar beslenme şekline yansımakla beraber (İrepoğlu, 2013) aynı kültür içinde hayatını devam ettiren toplulukların benzer yeme içme alışkanlıkları vardır (Tez, 2012; Şar, 2013; Tezcan, 2008). Mezopotamya ilk yerleşik yaşamın görüldüğü ve tarımsal faaliyetlerin yapıldığı yerdir. Bu nedenle çok farklı mutfak kültürlerinin oluşumuna kaynaklık eden bu bölge, Anadolu Coğrafyası'nda yer almaktadır (Düzgün ve Durlu Özkaya, 2015). Çok farklı coğrafyalarda birçok devlet kuran Türkler, değişik

medeniyetler ile etkileşim içinde olmuş bu durum kültürel durumlarının yanı sıra mutfağına da yansımıştır (Güler, 2008; Ertaş ve Karadağ, 2013). Türkler tarihte yer almaya başladıkları andan itibaren beslenmeye önem vermişler, yeme içme sosyal hayatlarında her zaman önemli bir faktör olmuştur. Bundan dolayıdır ki Türk idarecileri halkını aç ve çıplak bırakmamayı ana ilke olarak görmüşlerdir (Talas, 2005). Türk Mutfak Kültürü Orta Asya'dan M.Ö 200'lü yıllardan 21.yy'a kadar uzanıp, İslam'ın kabulünün etkilerini de göstererek, Asya ve Anadolu Toprakları'nın zengin ürün çeşitliliğinin yanı sıra, tarihsel süreç içerisinde diğer kültürlerle olan etkileşimle yoğrulup zaman içinde bazı değişimler yaşamış ve günümüze kadar ulaşmıştır (Kızıldemir, Öztürk ve Sarıışık, 2014). Değişik topoğrafik yapısı nedeniyle çok farklı mikroklima özelliklerine sahip Anadolu, hayatına göçer başlayan Türklere vatan olmuştur. Sahip olduğu tüm özellikleri, geçmişi ve çeşit zenginliği ile Türk Mutfağı dünya mutfakları sıralamasında ilk üç mutfak arasında gösterilmektedir. Günümüzde Modern Türk Mutfağı'nı tanımlayabilmek için öncelikle Selçuklu ve Osmanlı Dönemleri'ni belirtmek büyük önem taşımaktadır (Güldemir, 2014). Anlatılanlar bağlamında çalışmanın amacı Türk Mutfağı'nın tarih sürecindeki gelişimini ve değişimini incelemek, bu gelişme ve değişime etki eden etmenlerle bugün ki durumunu ortaya koyarak temel özelliklerini belirlemektir.

Yöntem

Çalışma amaçlarının gerçekleştirilebilmesi için nitel araştırma yöntemlerinden faydalanılmıştır. Öncelikle ilgili yazın derinlemesine taranmış, göçebe hayatın olduğu Orta Asya Mutfak Kültürü, yerleşik yaşama geçiş sürecinde Selçuklu Mutfak Kültürü, Osmanlı İmparatorluğu Mutfak Kültürü ve Modern Türk Mutfak Kültürü gibi kavramlar tanımlanmış, etkileşimler, yemeklerde yaşanan gelişim ve değişiklikler saptanmıştır. Elde edilen veriler Betimsel Analiz yöntemi ile çözümlenmiştir. Bu açıdan bakıldığında araştırmanın tarama desenli betimleyici nitel bir araştırma olduğu ifade edilebilir.

Bulgular

Türklerin göçebe hayat tarzını benimsediği Orta Asya'da başlayan tarihi süreçleri ilerleyen dönemde Anadolu Toprakları'na gelmekte, farklılaşan iklim, coğrafi yapı ve olanaklar nedeniyle mutfak kültüründe büyük bir gelişme yaşanmıştır. Türk Mutfağı'nın temelleri Orta Asya Dönemi'nde başlayıp, Selçuklu ve Osmanlı İmparatorluğu Dönemi'nde gelişerek devam etmiştir. Anadolu'da kurulmuş uygarlıkların ve Türkiye'de yaşayan azınlıkların da Türk Mutfak Kültürü'ne etkileri olmuştur (Güler ve Olgaç, 2010).

Bu çalışmada Türk Mutfağı; Orta Asya Dönemi Mutfak Kültürü, Selçuklular Dönemi Mutfak Kültürü, Osmanlı İmparatorluğu Mutfak Kültürü ve Türk Mutfak Kültürü olmak üzere dört başlıkta incelenmektedir.

Orta Asya Dönemi Mutfak Kültürü

Türkler Orta Asya'da, Ural Dağları ve Altay Dağları arasındaki bölgeye yerleşmiş ve burada göçebe hayat sürmüşlerdir (Sürücüoğlu ve Özçelik, 2008). Tarım ve hayvancılık ile uğraşan Orta Asya Türkleri'nin yemeklerinde buğday ve buğday unundan yapılan yağlı hamur işleri öne çıkmaktadır. Darıdan yapılan boza o dönemin ilk yiyecek/içeceklerinden biridir (Güler, 2008). Orta Asya Türkleri'nin beslenmelerinde av hayvanları önemli bir yer teşkil etmiştir (Alpargu, 2008: 24; Argıllı, 2005). Mutfak kültürünü oluşturan başlıca etmenlerden biri olan coğrafi yapı beslenme tarzının ağırlıklı olarak hayvansal ürünlerden oluşması sonucunu doğurmuştur. Orta Asya Türk Mutfağı'nda önem sırasına göre at, koyun, keçi ve diğer büyükbaş hayvan etleri kullanılmaktaydı (Kızıldemir vd., 2014). Eti uzun süre saklamanın yolunu keşfeden Türkler, göçebe hayatın ihtiyaçlarını karşılayabilmek için pastırmayı üretmişler ve göç sırasında at üstünde bu eti tüketmişlerdir (Bilgin ve Samancı, 2008: 18). Türklerin sofrasında kullanılan süt ve ürünlerini; süt, tereyağı, peynir, yoğurt, ayran ve çökelek oluşturmaktadır (Ciğerim, 2001). Kısrak sütünün mayalanması ile elde edilen kımız, Orta Asya Türkleri'nin en önemli içkisini oluşturmaktaydı (Baysal, 1993). Kışın tüketebilmek için kurutulmuş yoğurda ise kurut denilmekteydi (Yılmaz, 2002). Hububatların da önemli bir yer teşkil ettiği Türk Mutfak Kültürü'nde, çorbalarda bolca tüketilir idi. Tarhana Çorbası, Yoğurt Çorbası, Un Çorbası ve Mercimek Çorbası en çok tercih edilen çorbalar arasındaydı (Güler, 2008). Ayrıca, Orhun Abideleri'nde görülen balık avları, Anadolu'dan önce de balıkçılığın Türkler tarafından yapıldığını kanıtlamaktadır (Çevik, 2014). Göçebe yaşamın yerini yerleşik hayata bırakması ile başlanan tarımsal faaliyetlerde yetiştirilen başlıca ürünler arpa, buğday, çavdar ve darıdır. Türklerin temel besin kaynağı olan buğday ekmek yapımında kullanılmaktadır (Közleme, 2012: 105). Türk Mutfak Kültürü'nde kullanılan eşyalardan Kaşgarlı Mahmud'un Divanü Lugat'it Türk'te bahsedilmektedir. Bunlar; "bardak, Selçi Biçek (aşçı bıçağı), etlik (et çengeli), ıwrık (ibrik), tewsi (tepsi), kova, saç, şiş, soku (havan) ve susgak (susak) bulunurken; küp, çanak, çömçe, kaşuk, tekne, tuzluk, yasgaç (yasdıgaç) gibi toprak ve ahşap eşyalar; sanaç (dağarcık), sarnıç (su tulumu), tagar (dağarcık), tulkuk (tuluk) gibi deriden yapılan mutfak eşyalarıdır" (Genç, 2008: 4).

Mutfak kültürünü etkileyen unsurlardan bir diğeri de dini inanışlardır. Türklerin İslamiyet'i seçimi ile mutfak kültüründe de önemli değişiklikler yaşanmıştır (Tezcan, 1997:141). İslamiyet'in yasakladığı yiyecek ve içecekler artık mutfakta kullanılmamaya ve dinin gerekleri uygulanılmaya bu dönemde başlamıştır. Ekmeğe ayrı bir değer verilerek özellikle nimet olarak addedilmiş, israfı ve yerlere atılması günah olarak nitelendirilmiştir (Aydoğdu ve Mızrak, 2017). Türk Mutfak Kültürü'yle ilgili olarak geleneklere eklenen unsurlardan biri diğeri de yemeğe besmele ile başlanılması ve yemek sonunda sofra duası yapılması olmuştur (Arat, 1947).

Selçuklular Dönemi Mutfak Kültürü

Orta Asya'dan gelen Türk Mutfak Kültürü'nün bir devamı olan Selçuklu Mutfak Kültürü ile ilgili bilgileri günümüze ulaşan yazılı kaynaklardan edinmek mümkün olmaktadır (Közleme,

2012: 114). Bu dönem İslamiyet'in etkisiyle gelenekselleşmiş ürünlerin kullanımının görüldüğü ve israftan kaçınılan, sadeliğin ön planda olduğu bir dönemdir (Gürsoy, 2004: 94-112). Selçuklu Dönemi'nde mutfakta kullanılan malzemeler, büyükbaş ve küçükbaş hayvanlar, bunların sütleri ve süt ürünleri, kümes hayvanları, tarım ürünleri, otlar ve meyvelerdir (Şanlıer vd, 2012:154). Ayrıca Selçuklular Dönemi öğün sayıları, yemek pişirme ve saklama teknikleri ile de dikkat çekmektedir. Selçuklularda kuşluk ve Akşam (zevale) Yemeği adı verilen iki öğün bulunmaktadır. Sabah ile öğle arasında yapılan kuşlukta (Doğdubay ve Giritlioğlu, 2011) yağlı ve hamur işleri gibi tok tutan yemekler tercih edilmekte idi. Hava kararmadan yeniden akşam yemeğinde ise çeşit boldu. Selçuklular Dönemi'nde mutfakta en çok et, un ve yağ tüketildiği görülmektedir. Kullanılan etler kuzu, erkeç, keçi, at ve tavuktur. Bunlara kuşlar ve balıklar ilave edilebilir. Selçuklular'da sakatat tüketimi de çokça görülmektedir. Sebze yemeklerine az rastlanılmaktadır (Gürsoy, 2004: 89; Çetin, 2008; Güler, 2008: 4). Sütten yoğurt, ayran, kefir, kurut, kımız ve peynir yapılırdı (Arıhan, 2012). Bu dönemi aydınlatan başlıca eserlerden biri Mevlana'nın "*Mevlevi Mutfağı"* adlı eserdir. Bu eserde; çorbalardan işkembe, mercimek, tandır, tarhana, tutmaç, etlerden calla, Çömlek Kebabı, Gerdan Eti, Şiş Kebabı (Kuşbaşı Kebap), Tava Kebabı, sakatatlar, Ciğer Kalyesi, paça, bulgur aşı, herise (keşkek), Mercimek Aşı (bulgurlu), Mercimek Aşı (erişteli), Nohutlu Yahni, Taze Börülce Boranisi, Ekşili Ispanak, Et Kabağı (Ekşili Kabak), Ispanak Boranisi, Lahana Boranisi, Kereviz Kalyesi, Pırasa Kalyesi, Şalgam Kalyesi, Pekmezli Ayva Yemeği, Pekmezli Elma Yemeği, Pekmezli Havuç Yemeği, Bulgur Pilavı, Pirinç Pilavı, Tatar Aşı, Bulamaç Aşı, gülbeşeker, Gül Reçeli, Gülbeşeker Şemsiyesi, baklava, Badem Helvası, Bal Helvası, Kar Helvası, Pekmez Helvası (Kara Helva), Şeker Helvası, kadayıf, aşure, paluze, Pekmezli Ceviz, Safranlı Zerde, Zerdali Hoşafı olarak sıralanır iken ekmekler; bazlama, Et Tiridi, Tandır Ekmeği, Yufka Ekmeği (Sac Ekmeği), içecekler sirkencübin, ayran, Bal Şerbeti, Ballı Süt Şerbeti, Gül Suyu Şerbeti, İncir Şerbeti, kahve, Nar Şerbeti, Şeker Şerbeti, Şekerli Süt Şerbeti, Üzüm Şırası Olarak sıralanmıştır (Güldemir, 2014).

Osmanlı İmparatorluğu Mutfak Kültürü

Önceki dönemlerin önemi ve zenginliğinin üzerine Türk Mutfak Kültürü Anadolu'da Osmanlılar Dönemi'nde saray ve konaklarda gelişim göstermiş, mutfak kültürlerinde ve aşçılıkta ustalaşma ile dünyanın sayılı mutfakları arasındaki yerini almıştır (Sürücüoğlu ve Özçelik, 2008:1302). Türk Mutfak Kültürü Osmanlı İmparatorluğu zamanında en görkemli zamanlarını yaşamıştır. Öyle ki yabancı devlet adamları Osmanlıyı ziyaretlerinde yedikleri yemeklerden ziyadesi ile etkilenmiş ve kendi aşçılarını yetiştirmeleri için Türk aşçıların yanına göndermişlerdir (Şanlıer vd, 2012:154). Zamanla her alanda yaşanan gelişim ve değişim Osmanlı Mutfak Kültürü'nde de pek tabi kendini göstermiş ve yaklaşık 623 yıllık süreçte birçok yeni ürün, malzeme, araç-gereç ve yöntem görülmüştür. Birçok etmene bağlı olmakla beraber bu durumun en önemli sebebi, Osmanlı'nın çok geniş topraklara sahip olması ve bunun neticesinde bir o kadar farklı kültürlerle iletişim kurması ve etkileşmesidir (Tuncel, 2000:50). Ender mutfaklardan biri olmasının diğer sebebi de, mutfağın saraydaki konumu ve işlevidir. Hekimbaşının verdiği reçeteler kullanılarak sağlıklı yiyecek ve içecekler ile ilaçlar

mutfakta hazırlanmakta bu sebeple de aşçılar hekim yardımcılığı yapmakta idi. Bu özelliği ile Osmanlı Mutfağı sağlıklı reçetelere sahip ender mutfaklardan biriydi (Gök, 2018). Özellikle Fatih Sultan Mehmet zamanında mutfaklar geliştirilmiş ve büyütülmüş, yeni mutfaklar yapılmış, mutfağa çok sayıda aşçı alınmıştır. Aynı dönemde Avrupa'da görünen saray içine yapılan ziyafetlerin yerini Osmanlı'da saray ve halka verilen toplu yemekler, ziyafetler, önemli gün yemekleri, iftar yemekleri almış ve çok kalabalık insan topluluklarına yemekler yapılmıştır. Ayrıca aşçıların bu dönemde kendilerini gösterebilmek, padişahı memnun edebilmek, daha üstün ziyafet yemekleri hazırlayabilmek için giriştikleri yarış mutfak kültürünün gelişmesinde de etkili olmuştur (Akın vd., 2015; Güler, 2010; Kızıldemir, vd., 2014). Batı ile ilişkilerin artması üzerine kültürel yenilikler de görülmeye başlamış, bu dönemde Fatih Kanunnamesi ile Osmanlılar'da ilk defa yemek yeme kuralları uygulanmaya başlanmıştır (Güler, 2008:5). Bu dönemde Saray Mutfağı'nda görünen yiyecekler, baklagiller ve tahıllar; bulgur, pirinç, un, mercimek, nohut, sebzeler; pırasa, lahana, ıspanak, pazı, soğan, şalgam, otlar ve baharatlar; misk, safran, zeytin, maydonoz, hardal, sarımsak, kişniş, nane, sirke, karabiber, sakız, tarçın, karanfil, amber, hayvansal gıdalar; yumurta, tavuk, peynir, süt, yoğurt, kaymak, istiridye, karides, paça, kaz, sığır, kuzu, sığır işkembesi, bal, av kuşları ve balıktır (Faroqhi ve Neumann, 2006). Saray Mutfağı'nda ilerleyen dönemlerde Avrupa ile ticari ilişkilerin artması sonucu karşılıklı bir etkileşim olmuş, erişte, dolma, sarma, yoğurt, ayran ve baklava Avrupa'da görülmeye başlanmış aynı zamanda Osmanlı'da da pasta, makarna, Amerika'nın keşfi ile de domates, biber, hindi, patates ve mısır görülmeye başlanmıştır. Bu ürünlerin mutfağa girmesi ile yemeklerde çeşit zenginliği de artmıştır. (Öztürk, 1999; Sürücüoğlu, 1999; Baysal, 2012). Mevsimsel değişiklikler göz önünde bulundurularak yemekler hazırlanır, çeşitler mevsime göre değişirdi. Ziyafetlerde çorba, kebap, köfte ve pilav çeşitleri, baklava, lokma, kadayıf ve sütlü tatlılardan oluşan menüler sunulurdu (Ciğerim, 2001).

Türk Mutfak Kültürü

Türk Mutfak Kültürü geçmişten günümüze taşıdığımız, aktarıla gelen birikimlerle, Anadolu'da daha önce yaşamış topluluklardan etkileşim sonucu değer kazanan, bizzat Anadolu'nun anne edası ile sunduğu, coğrafi yapısı, çok kısa mesafelerdeki iklim değişiklikleri, sahip olunan endemik bitkilerle zengin bir mutfak kültürüdür. Türklerin yeme içme alışkanlıkları incelendiğinde, göçebe hayatın etkisi ve tarımsal üretim, etkileşilen toplumlar, sosyo-ekonomik seviye, Türklere ait davranış şekilleri, bölgelere göre yemeklerde görülen farklılaşma ve toplu yemek yeme geleneğinin etkileri görülmektedir (Güler, 2010). Türk Yemekleri'nde hububatlar ön plandadır. Kuru Fasulye, nohut, Bulgur Pilavı ve soğan Türk Yemekleri'nin simgesi olmuştur. Yemekler daha çok kıymalı, kuşbaşı etli, salçalı ve sulu olarak pişirilmektedir. Çorba çok önemli olup çeşitleri oldukça fazladır. Günümüzde hâlâ kahvaltıda bile çorba tüketimi yaygındır. Tarhana Çorbası, Yoğurtlu Çorba, Un Çorbası, mercimek ve pirinç çorbaları en çok tercih edilen ve yapılan çorbalardır. Geçmişten gelen ekmek yeme alışkanlığımız devam etmekte, çorbalar ve sulu yemeklerle ekmek çeşitleri bolca tüketilmektedir. Ekmek geçmişten günümüze kutsal sayılmakta, en vazgeçilmez, hürmet

edilen ve korunan nimet olma özelliğini taşımaktadır. Genellikle bazlama, somun ve yufka olmak üzere üç çeşit ekmek tüketilmektedir. Çoğu zaman yanına bir iki katıkla ekmek bir öğün olarak tüketilmektedir (Baysal, 1993). Beslenme alışkanlıklarında mantı, börek ve hamur işleri de önemli yer tutmaktadır (Nuhoğlu, 2005). Simge yiyeceklerimizden döner, simit, gözleme, dürüm, köfte, yahni, tandır, kebap, balık, tavuk, pastırma, sucuk, değişik peynir türleri, yoğurt, ayran, zeytinler ve sakatatlar, sebze ve meyveler bol miktarda tüketilmektedir. Muhallebi, baklava, kadayıf, sütlaç, tulumba, lokma, lokum, Yaş Pasta ve kurabiyeler ülkemizde çok fazla tüketilen tatlı çeşitleri arasındadır (Kızıldemir vd., 2014). Türkiye'de bölgeler arası farklılıklar yemek çeşitliliğine yansımış, her bölgenin kendine özgü yemekleri olduğu gibi pişirme teknikleri ve yemek kültürleri de oluşmuştur (Maviş, 2003). Ayrıca bu kültürü besleyen ana damarlardan biride gelenek göreneklerdir. Türk Mutfak Kültürü bu açıdan da zengin tarihini koruyarak yaşatmaya çalışmaktadır. Misafirperverlik çok önemlidir, misafire ikramda kusur edilmemek için hep daha yeni ve daha iyi olmak adına çaba sarf edilir (Sürücüoğlu ve Akman, 1998: 45), yemek hızlı yenilir ve sofradan çabuk kalkılır. Yemekten önce ve sonra eller yıkanır, yemeğe besmele ile başlanıp dua ile yemek tamamlanır (Merdol, 1998). Yemek genelde evde yenilir. Günümüz şartlarında farklı sebeplerle dışarıda da yemek yenilmektedir. Toplu yemek geleneği çok eskilere dayanır, sünnet, düğün, asker uğurlama, cenaze, mevlit, bayram ve ramazanda iftar gibi özel anlarda toplu yemek yenilir, ikramlarda bulunulur (Halıcı, 1997).

Tartışma, Sonuç ve Öneriler

İlk insandan günümüze beslenme ve hayatın devamı için çetin bir mücadele sergilenmiştir Avcı-toplayıcı dönemden yerleşik hayata geçiş, göçler, savaşlar ve toplumların etkileşimi bu alanda etkili olmuştur. Geçmiş yaşantılar, ulaşılan kaynaklar, beslenme kültüründe önem teşkil etmiştir.

Çok derin ve geniş bir tarihi geçmişe sahip Türklerin bu özelliği Türk Mutfak Kültürü'nü oluşturmuş ve her daim geliştirmekle birlikte özünü koruyarak bozulmadan günümüze kadar ulaşması sonucunu doğurmuştur. Yüzlerce hatta binlerce yıllık birikimle kurulan devletler ve yaşayan topluluklar bir önceki devletin ve toplulukların mutfak kültürleri ile beslenmiş ve yaşadığı coğrafyada bulduğu yeni imkânları bu kültüre eklemiştir. Göçebe hayatla başlayan tarih sahnesindeki varlığımız, yerleşik hayata geçip bitkisel ve hayvansal ürünlerin yetiştirilmesi ile zenginleşmiştir. Anadolu'ya ulaşmak, Mezopotamya'nın bereketli topraklarından beslenmek, çok geniş coğrafi alanlara sahip olmak mutfak kültürümüzü ve çeşit zenginliğimizi en üst seviyelere çıkartmıştır. İslam'ın kabulü ile şekillenen yemek kültürümüz eskiyi tamamen terk etmeden, yeninin faydalı taraflarını alıp sentezleyerek varlığını devam ettirmiştir. Batıya bakan yüzü ile gelişime ve etkileşime devam eden, elindeki bu köklü tarihi hazineyi tanıtan, doğuya bakan yüzü ile de gelenek ve göreneklerini yaşatan Türk Mutfağı Dünya'da sayılı mutfaklar arasındaki haklı yerini kazanmıştır.

Değişim, gelişim ve etkileşim şüphesiz devam etmektedir. Günümüz dünyasında kültürel özellikler ve farklılıklar birçok açıdan değerlendirilmektedir. Özellikle mutfak kültürleri

ülkelerin ve bölgelerin birbirinden ayrılmasına ve farklılıkları ile ön plana çıkmasına imkân sağlamaktadır. Bu sebeple mutfak kültürümüzün korunması, yaşatılması ve gelecek nesillere aktarılması büyük önem arz etmektedir. Ancak tehditler her dönem değişmekle beraber varlığını da sürdürmektedir. Bugün baktığımızda göçler, hızlı ve çarpık kentleşme, nüfus artışı, küreselleşme, fastfood vb. akımlar, sağlıklı gıda üretimimizi tehdit eden bilinçsiz zirai ilaç kullanımı, gereksiz yada aşırı suni gübre kullanımı, hormonlar ve genetiği değiştirilen ürünler, çevre kirliliği, katkı maddeleri tehdit unsurlarını oluşturmaktadır. Yöresel ürünlerimiz ve yemeklerimizi yaparak yaşatmalı ve geleneklerimizi devam ettirerek gelecek nesillere aktarmalıyız. Orta Asya'dan başlayan ve mirasçısı olduğumuz kültürel hazinemizi layıkıyla korumalı emaneti geliştirerek devretme sorumluluğumuzu yerine getirmek için çaba sarf etmeliyiz.

Kaynaklar

Akın, G., Özkoçak, V. ve Gültekin, T. (2015). Geçmişten Günümüze Geleneksel Anadolu Mutfak Kültürünü Gelişimi. http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/71/2037/21170.pdf

Alpargu, M. (2008). "12. Yüzyıla Kadar İç Asya'da Türk Mutfak Kültürü" *Türk Mutfağı*, Ed: Arif Bilgin ve Özge Samancı, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları

Arat, R. (1947). Kutadgu bilig, vol. I Metin. *İstanbul: Millî eğitim basımevi*.

Argıllı, E. (2005). *Elif'in Mutfağından Ağzınıza Layık 400 Tarif*. Omega Yayınları, İstanbul.

Arıhan, S. (2012) Antik Çağda Beslenme, Beslenme Antropolojisi-I, Hatipoğlu Yayınları: 160, Beslenme ve Diyetetik Dizisi: 03, s. 45-78, Ankara.

Aydoğdu, A. ve Mızrak, M. (2017). Azerbaycan ve Türkiye Mutfak Kültürünün Tarihi Birlikteliği ve Mevcut Durumunun Belirlenmesi. Bahar-2017 Cilt:2 No:1 Uluslararası Türk Dünyası Turizm Araştırmaları Dergisi

Baysal, A. (2012). Türk Mutfağı, Özellikleri, Etkileşimleri, Beslenme Antropolojisi-I, Hatipoğlu Yayınları:160, Beslenme ve Diyetetik Dizisi:03, s. 123-150, Ankara.

Baysal, A. (2003). Sosyal eşitsizliklerin beslenmeye etkisi. *CÜ Tıp Fakültesi Dergisi*, *25*(4), 66-72.

Baysal, A. (1993), "*Türk Yemek Kültüründe Değişmeler, Beslenme ve Sağlık Yönünden Değişmeler*", Türk Mutfak Kültürü Üzerine Araştırmalar, Türk Halk Kültürünü Araştırma ve Tanıtma Vakfı Yayınları Yayın No:3, s.12-20.

Bellwood, P. (2008, First Farmers (The Origins of Agricultural Societies), Blackwell Publishing, USA.

Bilgin, A. ve Samancı, Ö. (2008). "Klasik Dönem Osmanlı Saray Mutfağı*", Türk Mutfağı* Ed: Arif Bilgin ve Özge Samancı, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Ciğerim, N. (2001), "*Batı ve Türk Mutfağı'nın Gelişimi, Etkileşimi ve Yiyecek-İçecek Hizmetlerinde Türk Mutfağının Yerine Bir Bakış*", Türk Mutfak Kültürü Üzerine Araştırmalar, Türk Halk Kültürünü Araştırma ve Tanıtma Vakfı Yayınları Yayın No:28, s. 49-61.

Çetin, Altan, (2008). "Karahanlı-Selçuklu-Memlük Çizgisinde Türk Mutfağı'' *Türk Mutfağı*, Ed: Arif Bilgin ve Özge Samancı, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Çevik, Kadıoğlu, N.(2014). "Akdeniz'de Bir Mutfak Geleneği" Turkish Cuisine, http://www.turkish-cuisine.org/print.php?id=123&link=http://www.turkish-cuisine.org/bolgesel-mutfaklar-4/akdeniz-bolgesi-123.html (12.11.2018'te Erişildi).

Doğdubay, M. ve Giritlioğlu, İ. (2011), Mutfak Turizmi, (Editörler: Necdet Hacıoğlu ve Cevdet Avcıkurt), *Turistik Ürün Çeşitlendirmesi*, 2. Baskı, Ankara: Nobel yayıncılık.

Düzgün, E. ve Durlu Özkaya, F. (2015). Mezopotamya'dan Günümüze Mutfak Kültürü, Journal of Tourism And Gastronomy Studies, 3(1), 41-47.
Ertaş, Y. ve Karadağ Gezmen M. (2013), "Sağlıklı Beslenmede Türk Mutfak Kültürünün Yeri", *Gümüşhane Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi*, 2(1) 117 -136
Faroqhi, Suraiya ve Neumann, Christoph K. (2006). Soframız Nur, Hanemiz Mamur. (Çeviren: Zeynep Yelçe). Kitap Yayınevi, s.38, İstanbul. Genç, R. (2008). ''XI. Yüzyılda Türk Mutfağı'', *İçinde: Yemek Kitabı; Tarih-Halkbilimi-Edebiyat*, Ed: Sabri Koz, İstanbul: Kitabevi Yayınları, , Cilt. I, s. 4.
Gök, İ. (2018). Osmanlı saltanatı ve mutfakta 'yenilebilir felsefe, http://beefandfish.com/beef-fish/yemek-kulturu/osmanli-saltanati-ve-mutfakta-yenilebilir-felsefe.html adresinden,26.10.2018 tarihinde ulaşılmıştır.
Güldemir, O. (2014). Orta Asya"dan Cumhuriyet Dönemine Türk Mutfağındaki Yemeklerin Değişimi: Yazılı Kaynaklar Üzerinden Bir Değerlendirme. VII. Lisansüstü Turizm Öğrencileri Araştırma Kongresi: 346-358, 04-05, Kuşadası, Aydın
Güler, S. (2008). Turkish kitchen culture and eating and drinking habits. In *Cognitive Approaches to the Concept of Food in the Mediterranean Symposium. Girne Amerikan Üniversitesi, Girne, KKTC* (pp. 7-8).
Güler, S. (2010). "Türk Mutfak Kültürü ve Yeme İçme Alışkanlıkları", *Cognitive Approaches to the Concept of Food in the Mediterranean*. Girne Amerikan Üniversitesi, Girne, KKTC, 7-8 Mayıs.
Güler, S. ve Olgaç, S. (2010), "Lisans Düzeyinde Eğitim Gören Öğrencilerin Türk Mutfağının Tanıtım Ve Pazarlanmasına İlişkin Görüşleri" (Anadolu Üniversitesi Turizm ve Otel İşletmeciliği Yüksekokulu Örneği), *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 28, 227-238.
Gürsoy, D. (2004), *Tarihin Süzgecinde Mutfak Kültürümüz*, Oğlak Yayıncılık, İstanbul.
Halıcı N. (1997), "*Anadolu Bayramlarında Beyaz Renkler*", Türk Mutfak Kültürü Üzerine Araştırmalar, Türk Halk Kültürünü Araştırma ve Tanıtma Vakfı Yayınları Yayın No:20, s. 65-67.
İrepoğlu, G. (2013). Katılımcı Gözünden: Tarih Üzeri Yemek. İçinde: Edt. A. Avcı, S. Erkoç ve E. Otman, Yemekte Tarih Var Yemek Kültürü ve Tarihçiliği, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, ss. 1-11, 1. Baskı.
Kızıldemir, Ö., Öztürk, E. ve Sarıışık, M. (2014). Türk Mutfak Kültürünün Tarihsel Gelişiminde Yaşanan Değişimler, AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 14 (3), 192-210.
Közleme, O. (2012). "*Türk Mutfak Kültürü ve Din*", Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
Merdol Kutluay, T. (2012) Tarih Öncesi ve Sonrası Dönemlerde Beslenme Uygulamalarında Oluşan Değişimlere Genel Bir Bakış, Beslenme Antropoloji-I, Hatipoğlu Yayınları:160, Beslenme ve Diyetetik Dizisi:03, Ankara.
Merdol, T.K. (1998), "*Tarihten Günümüze Toplumlar ve Beslenme Alışkanlıkları*", Türk Mutfak Kültürü Üzerine Araştırmalar, Türk Halk Kültürünü Araştırma Ve Tanıtma Vakfı Yayınları Yayın No:22, s. 135-143
Nuhoğlu, F. (2005), Türk Mutfağından Yedi Renk, İstanbul: Pozitif Yayıncılık.
Öztürk, N. (1999). Osmanlı Yemek ve İkram Kültürü, Türk Mutfak Kültürü Üzerine Araştırmalar, Türk Halk Kültürünü Araştırma ve Tanıtma Vakfı, Yayın No: 23, s. 27-47, Ankara
Sahlins, M. (2010). Taş Devri Ekonomisi, Çevirenler, Taylan Doğan, Şirin Özgün, Bgst Yayınları, İstanbul.
Şanlıer N., Cömert M. ve Özkaya, F.D. (2012), "Gençlerin Türk Mutfağına Bakış Açısı", *Millî Folklor*, 24(94), 152-161

Seçim, Y.(2018). Selçuklu ve Osmanlı mutfağının gastronomi açısından değerlendirilmesi. *Journal of Tourism Theory and Research, 4*(2), 122-133.
Seyitoğlu, F. ve Çalışkan, O. (2014). Turizm Literatüründe Türk Mutfağı Üzerine Yapılan Araştırmaların. *Journal of Tourism and Gastronomy Studies, 23,* 35.
Sürücüoğlu, M.S. ve Akman, M. (1998), "*Türk Mutfağının Tarihsel Gelişimi ve Bugünkü Değişim Nedenleri"*, Standart Dergisi, 439: s.42-53.
Sürücüoğlu, M., S. (1999). Osmanlı İmparatorluğu'nda Mutfak Teşkilatı, Protokol, Tören ve Şenlik Yemekleri, Türk Halk Kültürünü Araştırma ve Tanıtım Vakfı, Yayın No:23, s, 49-81, Ankara.
Sürücüoğlu, M. S., ve Özçelik, A.Ö. (2008). Türk Mutfak Ve Beslenme Kültürünün Tarihsel Gelişimi. 38. İcanas Kongresi. (10-15 Eylül 2007/Ankara). Bildiriler Maddi Kültür III. Cilt.Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları:4/3. s.1289-1310, Korza Yayıncılık Basım San. ve Tic. Ltd. Şti. Ankara.
Şar, S. (2013). "Tarihi Süreç İçerisinde Türk Mutfak Kültürüne Kısa Bir Bakış" *Lokman Hekim Journal 2013; Supplement VIII. Lokman Hekim Days* 22 - 25 May 2013 Ninth Session: Poster Session.
Talas, M. (2005). "Tarihi Süreçte Türk Beslenme Kültürü ve Mehmet Eröz'e Göre Türk Yemekleri". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi,* 18, s.273-283, Konya.
Tez, Z. (2012). Lezzetin Tarihi Geçmişten Bugüne Yiyecek, İçecek ve Keyif Vericiler, İstanbul: Hayykitap Yayınevi, 2. Baskı.
Tezcan, M. (2008). "Türklerde Yeme İçme Alışkanlıkları ve Buna İlişkin Davranış Kalıpları". www.turkishcuisine.org/articles.php?Pages=Articles (21.01.2008).
Tezcan, M. (1997), "*Yemek Kültürü Üzerine Dinsel Etkiler*", Türk Mutfak Kültürü Üzerine Araştırmalar: Türk Halk Kültürünü Araştırma ve Tanıtma Vakfı Yayınları Yayın No:20, s. 139-146.

Tuncel, M. (2000), "Fast Food (Hızlı Yemek) Sisteminin Türk Mutfağına Uyarlanması ve Bir Uygulama", **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi,** Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Turizm ve Otel İşletmeciliği Anabilim Dalı, Eskişehir.
Uhri, A. (2016). Anadolu Mutfak Kültürü'nün Kökenleri, İstanbul: Ege Yayınları.
Yılmaz, A. (2002), İşyerimiz Mutfak, Mesleğimiz Aşçılık, Sanatımız Pişirmek, İstanbul

CƏMALƏDDİN ƏFQANİNİN DÜŞÜNCƏSİNDƏ İSLAM VE MİLLƏTÇİLİK

CEMALEDDIN AFGANI'NIN DÜŞÜNCESINDE İSLAM VE MILLIYETÇILIK

ISLAM AND NATIONALISM IN THE THOUGHTS OF JAMAL AD-DIN AL-AFGHANI

Qəmər MÜRŞÜDLÜ[356♣]

Özət

XIX yüzillikdə islam islahatçılığının nadir və parlaq simalarından olmuş Azərbaycan kökənli Cəmaləddin Əfqaninin sosial-siyasi təliminin əsas ideyaları yüz ildən artıqdır ki, İslam dünyasında baş verən siyasi və dini-ideoloji proseslərə təsir göstərməkdədir. Bu mənada onun irsinin araşdırılması, ideyalarının hərtərəfli və dərindən təhlili, keçən zaman kəsiyində transformasiyaya uğraması səviyyəsinin müəyyənləşdirilməsi aktualdır. Mütəfəkkirin sosial-siyasi təlimi və fəaliyyəti ilə bağlı elmi ədəbiyyat nəzərdən keçirilərkən bir çox hallarda onun islam və millətçilik haqqında düşüncəsinin birtərəfli və ziddiyyətli təhlili ilə qarşılaşdıq. Buna görə də araşdırmada C.Əfqaninin milli vəhdət fəlsəfəsi, soy birliyi və dini birlik ideyalarını obyektiv təhlil etmək, islam və millətçilik haqqında təlimin onun düşüncəsində və fəaliyyətində yerini müəyyənləşdirmək problem olaraq götürülmüşdür. Araşdırmanın amacı C.Əfqaninin düşüncəsində millətçilik və milli şüurun oyanışı, islam birliyi, islam və millətçiliyin münasibəti kimi müddəaları təhlil etməkdir.

Elmi iş C.Əfqaninin mövzuya dair nəşr olunmuş məqalələri və onun irsinə dair aparılmış tədqiqatlar əsasında yazılmışdır. Araşdırmada tarixilik, hermenevtika və müqayisəli təhlil metodlarından istifadə edilmişdir.

Çalışmada bu nəticəyə gəlinir ki, C.Əfqani, bəzi müəlliflərin iddia etdikləri kimi, millətçiliyi ayrıca siyasi bir konsepsiya kimi irəli sürməmişdir; milli dirçəliş və birliyi islami birlik və oyanış çərçivəsində qəbul etmişdir, başqa sözlə, millətçilik onun can atdığı əsas məqsəd

♣ [356] Dos.Dr., Bakı Dövlət Universiteti, Akademik Zahid Xəlilov küçəsi, 23. **Indeks:** AZ 1148. Bakı şəhəri, AZ-1073/1 Azərbaycan Respublikası. E-mail: g.murshudlu@gmail.com

olmamışdır. Araşdırmalarımıza görə mütəfəkkirin düşüncəsində millətçilik heç zaman son məqsəd deyil, islam birliyinin və müsəlmanların siyasi azadlığının gerçəkləşdirilməsi üçün bir vasitə olmuşdur.

Açar sözlər: Cəmaləddin Əfqani, islam, millətçilik, islam birliyi, soy bağlılığı

Öz:19. yüzyılda İslami reformun ender ve parlak figürlerinden biri olan Azerbaycan kökenli Cemaleddin Afgani'nin sosyal-politik öğretiminin temel fikirleri, İslam dünyasında bir asırdan fazla süredir yaşanan siyasi ve dini-ideolojik süreçleri etkilemektedir. Bu anlamda, onun mirasını araştırmak, fikirlerini derinlemesine ve eksiksiz bir şekilde analiz etmek ve geçen zaman süresinde transformasyon düzeyini belirlemek önemlidir. Düşünür'ün sosyal-siyasi öğretimi ve faaliyetine ilişkin bilimsel literatüre bakıldığında, çoğu zaman onun İslam ve milliyetçilik hakkında düşüncesinin tek taraflı ve çelişkili analizi ile karşılaştık.

Bu nedenle de, araştırmada C.Afgani'nin milli birlik felsefesi, soy birliği ve dini birlik düşüncelerini objektif analiz etmek, islam ve milliyetçilik hakkında öğretinin onun düşüncesinde ve faaliyetinde yerini belirlemek problem olarak ele alınmıştır. Araştırmanın amacı C.Afgani'nin düşüncesinde milliyetçilik ve milli şuurun uyanışı, islam birliği, İslam ve milliyetçiliğin münasebeti gibi soruları incelemektir.

Bilimsel çalışma C.Afgani'nin konu üzerine yayınlanmış makaleleri ve onun mirasına dair yapılan araştırmalar temelinde yazılmıştır. Araştırmada tarihsellik, hermeneutik ve karşılaştırmalı analiz yöntemleri kullanılmıştır.

Çalışmada şu sonuca varılıyor ki, C.Afgani, bazı yazarların iddia ettikleri gibi, milliyetçiliği ayrıca politik bir kavram olarak ileri sürmemiştir; milli uyanış ve birliği islami birlik ve uyanış çerçevesinde kabul etmiştir, diğer bir deyişle, milliyetçilik onun can attığı temel amaç olmamıştır. Araştırmalarımıza göre, düşünür'ün düşüncesinde milliyetçilik hiçbir zaman nihai amaç değil, ancak İslam birliğinin ve Müslümanların politik özgürlüğünün gerçekleştirilmesi için bir araçtır.

Anahtar Kelimeler: Cemaleddin Afgani, İslam, milliyetçilik, İslam birliği, soy bağlılığı

Abstract: The basic ideas of the socially-political theory of the Azerbaijani-born Jamal al-Din Afghani who was one of the rare and bright figures of the Islamic reform in the 19th century have been affecting the political and religious-ideological processes in the Islamic world for more than a century. In this sense, the exploring his heritage and the determining the transformation level of his thoughts throughout these time is very actual. When we examine the scientific literature on the socio-political teaching and activity of thinker, we encountered contradictory analysis of his thoughts on Islam and nationalism. Therefore, the objective

analysis of his ideas about national and religious unity philosophy and determining the place Islam and nationalism in his thoughts was taken as the investigation problem. The aim of the study is to analyze the nationalism, national consciousness, the Islamic unity, and also the attitude of Islam and nationalism in J. Afghani's thoughts.

Scientific work has been written on the basis of the articles written by J. Afgany on the topic and the investigation of her heritage. Historical, hermeneutic and comparative analysis methods were used in the research.

In the research, it is concluded that Afghani did not propose nationalism as a political concept, as some authors claim; national revival and unity were accepted within the framework of Islamic unity and awakening, in other words, nationalism was not his main goal.

Keywords: Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani, Islam, nationalism, Islamic unity, family affiliation

Giriş:XIX yüzillikdə islam islahatçılığının nadir və parlaq simalarından Cəmaləddin Əfqani təkcə İslam aləmində deyil, Qərbdə də dərin və çevik zəka sahibi, mahir natiq, öz ideyalarını fitri bir bacarıqla təlqinetmə qabiliyyətinə malik mütəfəkkir kimi məşhur olmış, mütərəqqi düşüncəli, təvazökar olduğu qədər də qürurlu, cəsarətli, haqsızlığa qarşı dözümsüz, hədsiz dərəcədə səxavətli, güclü hafizəyə malik müdrik kimi tanınmışdır. Onun sosial-siyasi təliminin əsas ideyaları yüz ildən artıqdır ki, İslam dünyasında baş verən siyasi və dini-ideoloji proseslərə təsir göstərməkdədir. Bu dövr ərzində Həsən əl-Bənnadan Ruhulla Homeyniyə, Yusuf əl-Kardavidən Xurşid Əhmədə qədər onlarca dini-siyasi lider və ilahiyyatçı özünü Əfqani ideyalarının davamçısı hesab etmiş, Şeyxi özünün mənəvi atası, ustadı və müəllimi adlandırmışdır. Bu mənada Cəmaləddinin irsinin araşdırılması, ideyalarının hərtərəfli və dərindən təhlili, keçən zaman kəsiyində transformasiyaya uğraması səviyyəsinin müəyyənləşdirilməsi aktualdır.

Cəmaləddin Əfqaninin həyatı və fəaliyyəti, dini-fəlsəfi və sosial-siyasi görüşləri bir çox on illərdir ki, tədqiqatçıların diqqət mərkəzindədir. Bununla belə istər qaynaqlarda, istərsə də araşdırmalarda mütəfəkkirin doğulduğu yer, milli mənsubiyyəti, dini baxışları, təlimi, siyasi amalı və fəaliyyəti haqqında bilgi və mülahizələr ziddiyyətlidir və mübahisə predmeti olaraq qalmaqdadır. Mübahisəli mövzulardan biri də mütəfəkkirin islam və millət, dini birlik və soy birliyi ideyasının onun düşüncəsində və fəaliyyətində yeri məsələsidir. Çünki bir tərəfdən dil birliyini din birliyindən üstün tutan millətsevər, islam ölkələrində milli şüurun

oyanışına çağıran, digər tərəfdən isə hər cür millətçiliyi rədd edərək islam birliyini gerçəkləşdirməyə çalışan Cəmaləddinin düşüncəsinin orijinallığı, daxili bir bütövlük təşkil edən ideyalarının zahirən ziddiyyətli görünməsi, paradoksallığı onun irsini tədqiq edən bəzi müəlliflər tərəfindən düzgün anlaşılmır və obyektiv dəyərləndirilmir. Bir sıra hallarda mütəfəkkir millətçi kimi təqdim olunur ki, bu da obyektiv reallığı əks etdirmir. Buna görə də araşdırmada C.Əfqaninin dini birlik, milli vəhdət fəlsəfəsi və soy birliyi ideyalarını obyektiv təhlil etməyə, islam və millətçilik haqqında təlimin onun düşüncəsində və fəaliyyətində yerini müəyyənləşdirməyə səy göstərilmişdir.

Araşdırmanın amacı C.Əfqaninin düşüncəsində millətçilik və milli şüurun oyanışı, islam birliyi, islam və millətçiliyin münasibəti kimi müddəaları mütəfəkkirin məqalələri, habelə onun irsinə dair aparılmış tədqiqatlar əsasında təhlil etməkdir.

Cəmaləddin Əfqaninin milli kimliyi məsələsinə dair:Mövzunun təhlilinə başlamazdan öncə mütəfəkkirin doğulduğu şəhər və milli kimliyi haqqında qısa bilgi verilməsi önəmlidir; çünki mütəfəkkirin həyatı, fəaliyyəti və təlimi haqqında çoxsaylı araşdırmalara rəğmən, yuxarıda da deyildiyi kimi, bu məsələlərlə bağlı bilgilər ziddiyyətlidir və mübahisə predmeti olaraq qalmaqdadır. Mövcud ədəbiyyatda C.Əfqaninin milli kimliyi, dini görüşləri və doğulduğu ölkə ilə bağlı üç əsas iddia yer alır: birinci iddiaya görə Şeyx Əfqanıstanın Kunar əyalətində, Əsədabad adlı qəsəbədə dünyaya gəlmişdir və sünni-hənəfi məzhəbinə mənsub puştundur; digər fikir Cəmaləddinin İranda, Həmədan yaxınlığındakı kiçik Əsədabad şəhərində doğulmuş fars və şiəməzhəb müsəlman olduğunu irəli sürür; üçüncü iddiaya görə isə Cəmaləddinin valideynləri İranın Marağa şəhərindəndir, amma özü Həmədan yaxınlığındakı kiçik Əsədabad şəhərində anadan olmuşdur, Azərbaycan türküdür və şiəməzhəbdir. Bundan başqa mütəfəkkiri ərəb, hindli, bəzən də Türkiyə türkü kimi təqdim edən müəlliflər də vardır. Qeyd edilən hər üç iddianın doğruluğu araşdırmaçılar, özəlliklə də Əfqanıstan, İran, Amerika, Avropa və Türkiyə, həmçinin Azərbaycan tədqiqatçıları tərəfindən eyni inandıqıcı dəlillərlə əsaslandırılır. Mütəfəkkirin müasirləri və davamçılarının da bu barədə yazıları birmənalı deyildir.

Yazımın amacını və həcmini nəzərə alaraq mütəfəkkirin milli kimliyi, doğulduğu ölkə və dini baxışları ətrafında gedən mübahisələrin təfərrüatına genişliyilə varmadan, onun İranda, Həmədan yaxınlığındakı Əsədabad qəsəbəsində doğulması və Azərbaycan türkü olması fikrini təsdiqləyən bir neçə tarixi qaynağı örnək vermək istərdim. Bunların sırasında önəmli olanlardan biri milli-demokratik fikrimizin öndərlərindən olan Əhməd Ağaoğlunun

"Türk yurdu" jurnalındakı qeydləridir[357]. Ə.Ağaoğlu "Türk aləmi" başlıqlı silsilə yazılarından birində Şeyx Cəmaləddinin əslən türk olduğunu vurğulayır (bax: 4, s.72). Buna cavab olaraq o, Əfqaninin əslən ərəb olması iddiasının da mövcudluğu və bu iki fikir arasındakı ziddiyyətdən dolayı məsələyə aydınlıq gətirilməsini tələb edən oxucu məktubu alır. Və Şeyx Cəmaləddinlə Fransada təhsil aldığı illərdə tanış olmuş Əhməd bəy bu məzmunda izahat verir: "Cəmaləddin Əfqaniyə üç dəfə mülaki oldum. İkinci dəfə mülaqatımızda onun əsli haqqında məlumat istədim, verdikləri cavabı hüzurlarında dəftərimə köçürdüm. Sözlərini eynən nəql edirəm: "Mənim babam və anam əslən Marağalıdır, fəqət sonra Həmədana köçmüşlər. Mən Həmədanda doğulmuşam. Lakin mən hələ südəmər uşaq ikən Həmədanda babamın işləri pozulduğundan Əfqanıstana hicrət etmək məcburiyyətində qalmışıq". Marağa Azərbaycan, yəni türk şəhərlərindən biridir. Cəmaləddin azəri türkcəsini ana dili olaraq danışırdı" (5, s.200-201).

Türkiyəli professor H.Karaman belə hesab edir ki, "daha dəqiq dəlillər ortaya çıxana qədər Əfqaninin Əhməd Ağaoğluna verdiyi bu açıqlama təminedici qəbul edilməlidir" (10, s.457).

M.Ə.Rəsulzadə də türk əsilli İran mütəfəkkirləri sırasında C.Əfqanidən bəhs edir. Onun "İran türkləri" başlıqlı məqaləsindən aldığımız aşağıdakı parça Cəmaləddinin soyunun türk, Vətəninin Cənubi Azərbaycan – İran olduğunu bir daha təsdiqləyir: "İranda intibah fikri dövrü olan sonuncu illərin əməl və zəka sahibləri tədqiq olunarsa, türk olan bir çox möhtərəm simalara təsadüf edilər. Bunlar böyük bir səy və müvəffəqiyyətlə inkişaf və tərəqqi bayrağını yüksəklərə qaldıraraq şayani-təqdir olan ciddiyyətləri ilə İranlılığı oyandırmağa çalışmışlar. Bunlardan… başda Şeyx Cəmaləddin Əfqani gəlir ki, bütün Şərqin intibahındakı təsir dərəcəsi təsvir edilməzdir… Seyid hər nə qədər "Əfqani" deyə məşhurdursa da, nəsli İranda Həmədan qəzasındakı Əsədabad kəndindədir… Şeyxin bu gün belə həmin kənddə əqrəbaları vardır" (15, s.23-24; 72).

Cəmaləddinin Həmədanlı olmasını onunla yaxın dostluq münasibətlərində olmuş İranın o zamankı mətbuat və nəşriyyat naziri Etimadüssəltənə də təsdiqləyir. O, Seyid[358] Cəmaləddin haqqında yazır: "...Çox elmli və mötəbər adamdır. Bir neçə dil bilir. Ərəbcə yazmaqda birincidir. Özünün dediyinə görə Həmədan əhlidir" (8, s.33).

[357]Ə.Ağaoğlunun bu qeydlərindən C.Əfqanidən yazan əksər əcnəbi araşdırmaçılar da əsas mənbə kimi istifadə edirlər.

[358]Ənənəyə görə seyid ünvanı Muhammməd peyğəmbərin nəslindən olanlara verilir və Cəmaləddinin M.Abduh tərəfindən yazılmış bioqrafiyasında onun soyunun Hüseyn ibn Əli ailəsinə dayandığı göstərilir. Amma müdriklərə və din bilginlərinə seyid ünvanı vermək və "peyğəmbər övladından olmaq iddiası islam aləmində o qədər yayılmışdır ki, belə bir iddia insanda dərhal və daim şübhə və tərəddüd hissləri oyandırır" (Y.Akçura).

Mənbələrdən biri də XIX əsrin sonlarında Iranda şah kazak briqadasının komandiri olmuş çar ordusunun (Rusiya imperiyası) polkovniki V.A.Kosoqovskinin gündəliyidir. Burada polkovnik Seyid Cəmaləddinin Həmədanlı olduğunu, çox səyahət etdiyini və Avropanın bütün baş şəhərlərində bir neçə il yaşadığını, bu zaman da Avropa dillərini öyrəndiyini qeyd edir (bax: 9, s.37).

Cəmaləddinin Həmədanlı, Əsədabadlı olmasını elmi araşdırmalar da təsdiqləyir. Uzun illər mütəfəkkirin bioqrafiyasını, fəaliyyətini, dini, siyasi və fəlsəfi görüşlərini öyrənən amerikalı professor Nikki R.Keddi öz araşdırmalarında Şeyxin İranın şimal-qərbində, Həmədan şəhəri yaxınlığındakı böyük Əsədabad kəndində anadan olduğunu, şübhəsiz ki, Azərbaycan türkcəsində danışdığını, həmçinin farscasının da İran ləhcəsində olduğunu tarixi faktlarla sübut edir və bununla da onun Əfqanıstanda doğulub boya-başa çatmadığını əsaslandırır (bax: 11, p.p.11; 427-433; 12, p.6-8).

Azərbaycan alimlərindən M.Zehtabi, Ş.Qurbanov və T.Həsənzadə də öz araşdırmalarında C.Əfqaninin İranda doğulması və Azərbaycan türkü olması faktını təsdiq edirlər (bax: 8, 13, 16).

Bu yığcam xülasə ilə biz Əfqaninin milli mənsubiyyəti haqqında elmi həqiqəti vurğulamağa çalışdıq, onun Azərbaycan türkü olması gerçəkliyini nəzərə çatdırdıq. Mütəfəkkir özü isə böyük mübarizəsində hər cür irqçilikdən və milliyətçilikdən, dini məzhəbçilikdən və bölgəçilikdən uzaq idi. Bütün İslam aləmi onun Vətəni, islam ümməti isə milləti idi. Buna görə də İslam dünyasında yaşayan xalqların - ərəb, əfqan, türk, fars və hindlinin Cəmaləddini "özününkü" hesab etməsinə tam təbii baxılmalıdır.

İslam birliyindən milli vəhdət fəlsəfəsinə. Məlumdur ki, Əfqaninin düşüncəsində və fəaliyyətində islam birliyi ideyası mühüm yer tutur. O, bu ideyanın yaradıcısı olmasa da, onun dini-fəlsəfi və siyasi yönlərini müəyyənləşdirən, onu yorulmadan təbliğ edən, gerçəkləşməsi planlarını hazırlayaraq həyata keçirilməsi yolunda fədakarlıqla mübarizə aparan ilk mütəfəkkirdir. Cəmaləddinin fikrincə islam birliyinin ən başlıca dayağı dini bağlılıqdır; din bağlılığı müsəlmanları bir araya gətirən, onları birləşdirən ən mühüm amildir. Bununla bərabər, Cəmaləddin din bağlılığını mütləqləşdirmirdi və insanların tarixən birləşməsində milli bağlılığa da önəm verirdi. Onun islam birliyi konsepsiyasının dini vəhdət prinsipinə əsaslanmasına baxmayaraq, mütəfəkkir müsəlmanların milli-mədəni müxtəlifliyini qəbul edirdi. O, insanları bir-birinə bağlayan, onların birliyini təmin edən iki vacib amilin – dil birliyinin və din birliyinin millətin formalaşmasındakı rolunu dəyərləndirərək yazırdı ki, dini və milli birlik vətəni sevib ona qayğı göstərməyə və onun üçün çalışmağa yönəldən iki

əsasdır; insanlığın nail olduğu ən gözəl işlər din və soy bağlılığı sayəsində mümkün olmuşdur.

Əfqaninin milli vəhdət fəlsəfəsinə görə milli birlik dil birliyi üzərində qurulur və dil birliyi "müxtəlif məzhəbə qulluq edən tayfaları, müxtəlif arzularla yaşayan qəbilələri vahid bir millət bayrağı altına səsləyən, onların gücünü-qüvvəsini birləşdirib bir məqsədə doğru yönəldən, ictimai qüsurları birlikdə dəf etməyə, milli çətinlikləri birlikdə aradan qaldırmağa çağıran, ümumxalq səadətinə nail olmaq, müsibət və bədbəxtliklərdən nicat yolları arayıb tapmaq üçün hamını yekdil, həmrəy olmağa dəvət edən, gözəl yaşayışdan ibarət təzə həyata qovuşduran, vətəndaşlarının əyinlərinə istiqlal paltarı geydirən əsas vasitədir" (7, s.10).

Göründüyü kimi filosof dilin mahiyyətinə daha geniş, əhatəli sosial-siyasi məna verir və milli vəhdətin həqiqi mənasının və həyati gücünün də yalnız dil birliyi sayəsində mümkünlüyünü irəli sürür. O, dil birliyini insanların birliyini təmin edən digər vacib amillə - din birliyi ilə müqayisədə götürərək, dil birliyinin din birliyindən daha möhkəm və dayanaqlı olduğunu əsaslandırır: "...dil az müddət ərzində dəyişməyi və ya başqası ilə əvəz olunmağı qəbul etmir. Din isə belə deyil. Tarix göstərir ki, eyni bir dildə danışan bir millət min il ərzində öz dilinə ciddi xələl gətirmədən dinini dəyişir, başqası ilə əvəz edir. Buna görə də dil birliyindən yaranan əlaqə və ittifaqın təsiri dini əlaqələrin təsirindən daha güclüdür" (7, s.10).

Bununla da "millətdən kənarda səadət yoxdur, dilsiz də millət ola bilməz" deyərək milli birlik fəlsəfəsi kimi mütərəqqi bir konsepsiya ortaya qoyan Cəmaləddin din birliyini milli kimliyin komponentlərindən biri kimi qəbul etsə də, millətin formalaşmasında dil birliyini önə çəkir, din birliyinin isə ümmətin yaranmasında başlıca amil olduğunu vurğulayırdı. O, milli birliyi dini birliyə qarşı qoymurdu, əksinə, onların arasındakı fərqləri və əlaqəni üzə çıxararaq, din bağlılığının daha geniş məzmun daşıdığını qeyd edirdi: "Dini təəssüblə milli təəssüb arasındakı fərq dini təəssübün daha müqəddəs, daha təmiz və faydasının daha əhatəli olmasındadır" (1, s.131).

Cəmaləddinə görə soy bağlılığı, millət hissi fitri deyil və insanın təbii quruluşundan irəli gəlməyib, müəyyən həyati zərurətlərdən və təlim-tərbiyədən yaranır. Buna görə də "insanlar mütləq hakim olan Allahın varlığını bildikdən sonra, artıq milliyət bağlılığından uzaqlaşaraq hüquqlarının qorunması, haqq və şərəflərinin müdafiəsi üçün Ona bağlanırlar" (2, s.82), bununla da millət bağlılığı və milliyyətçilik ortadan qalxır. Mütəfəkkir hesab edirdi ki, müsəlmanların milliyyətçilikdən üz çevirmələri, dini bağlılıqdan başqa bir bağlılıq tanımamalarının sirri də bundadır: "İslama bağlanan bir insanda inanc tam yerləşincə, milliyyət və xalq bağlılığı yerini daha əsas olan əlaqələrə verir, ümməti maraqlandıran mövzulara yönəlir. Artıq onu başqalarına bağlayan bağ dini inanc bağıdır" (2, s.82-83).

Şeyx təəssüb və əsəbiyyə anlayışlarını da bu kontekstdən şərh edir. Onun fikrincə təəssüb daha çox soy, qövm birliyi anlamını verir. Ancaq bu kəlmə geniş mənalandırılaraq, həm də dini bağlılıqla birləşən insanların həmrəyliyini ifadə edir. Deməli, təəssüb əsəbiyyə sahibi olmaqdır, yəni öz ailəsini, vətən, din və millətini qoruma və müdafiə etmə səyidir. Milliyyətçilik anlamında əsəbiyyənin şəriət baxımından heç bir dəyəri yoxdur, çünki dini bağlılıq xaricində olan hər cür bağlılıq Allahın Rəsulu tərəfindən "əsəbiyyətə dəvət edənlər bizdən deyildir" cümləsi ilə qadağan edilmişdir. Bu baxımdan Əfqaninin islam birliyi konsepsiyası dini əsəbiyyə xaricində milli əsəbiyyəni rədd edir: yəni milli birlik yalnız dini birlik çərçivəsində məqbul sayılır. Cəmaləddinin şərhində dini əsəbiyyə ən müqəddəs bağdır və dini bağlantı Allahın insanlara bəxş etdiyi etdiyi ən qüvvətli bağlılıqdır. Buradan da mütəfəkkir müsəlmanların birləşməsinin ilahi hökm olması nəticəsinə gəlmişdir: bu hökmün "bütün müsəlmanlar tərəfindən qəbul edilməsi şəriətin əmrləri arasına girmiş, bunu qəbul etməmək dindən çıxmaqla bərabər tutulmuşdur" (3, s.179).

Əfqani müsəlmanların əsrlər boyu heç bir zaman qövm və soy bağlılığına dəyər verməyərək şəriətin bu hökmünə əməl etdiklərini və islam ümmətinin bütövlüyünü qoruduqlarını qeyd edərək, yazırdı ki, buna görə də "ərəb türkün hakimiyyətindən nifrət etməz. Fars ərəbin hakimiyyətini qəbul etməkdən çəkinməz. Hindli əfganlının əmrinə tabe ola bilir. Heç bir müsəlmanda bu üzdən üzünü turşutma görünməz" (2, s.84).

Nəticədə Əfqaninin qənaəti bundan ibarətdir ki, milli təəssüb ifrata varmayıb dini təəssübə, müsəlmanların birləşməsinə və həmrəyliyinə mane olmadığı təqdirdə onu qorumaq və inkişaf etdirmək lazımdır. Amma dini təəssübü rədd edərək onun yerinə milli təəssübü qoymaq cəhdi heç milli birliyi də təmin edə bilməz və bununla da insanları bir araya gətirən bağlılıq tamamilə aradan qaldırılmış olar.

Qeyd etmək lazımdır ki, mütəfəkkirin dini təəssüb daxilində milli bağlılığa, milli dilə və mədəniyyətə dəyər verməsi müsəlman xalqlarda milli şüurun oyanmasına və formalaşmasına ciddi təsir göstərmişdir. Bu haqda milli ideologiyamızın öndərlərindən olan M.Ə.Rəsulzadə yazırdı ki, müsəlman aləmində milli şüurun oyanmasının zəruriliyini ilk dəfə C.Əfqani göstərmişdir və onun ideyaları türkçülük ideologiyasının siyasi sistem kimi ön plana çıxmasına təkan vermişdir (14). Lakin nəzərə alınmalıdır ki, Cəmaləddin, bəzi müəlliflərin iddia etdikləri kimi millətçiliyi ayrıca siyasi bir konsepsiya kimi irəli sürməmişdir; yuxarıdakı təhlillərdən də göründüyü kimi, o, milli dirçəliş və birliyi islami birlik və oyanış çərçivəsində qəbul edir, başqa sözlə, türkçülük, ərəbçilik və s. onun can atdığı əsas məqsəd olmamışdır. Belə bir fikir Əfqaninin həm millətçi, həm də panislamist olması anlamına gəlir və onun

görüşlərinin ikili, ziddiyyətli xarakter daşıdığını deməyə imkan yaradır ki, bu da filosofun təliminə düzgün yanaşma deyil. Mütəfəkkirin düşüncəsində millətçilik heç zaman son məqsəd deyil, islam birliyinin və müsəlmanların siyasi azadlığının gerçəkləşdirilməsi üçün bir vasitə olmuşdur. Onun XIX əsrin 70-80-ci illərində Misirdə və Hindistanda müsəlmanların milli şüurunun və vətənpərvərlik hisslərinin oyanışı, islam dövlətlərinin yadelli boyunduruğundan xilası və müstəqilliyi yolundakı fəaliyyəti də bu aspektdən dəyərləndirilməlidir. Həmin dövrdə Əfqani islam ölkələrinin birbaşa, yaxud dolayısı ilə yadellilərin idarəsi altında olduğu müddətdə birliyin mümkün olmadığını dərk edir və islam birliyi layihəsini arxa plana keçirir. Amma Əfqani dil birliyi üzərində qurulan milli birliyin din birliyindən daha möhkəm və dayanaqlı olduğunu qəbul etsə də, müsəlmanlar üçün dini birliyin milli birlikdən vacib olduğunu ön plana çəkirdi.

Snuç. Araşdırmalar göstərir ki, Şeyx Cəmaləddin yalnız islam birliyi konsepsiyasının yaradıcısı olmamışdır, o, həm də müsəlmanlarda vətənnpərvərlik hisslərini oyandırmağa səy göstərən, milli-mənəvi dəyərlərə qayıdış ideyasını təbliğ edən ilk mütəfəkkirdir desək, yanılmarıq. Onun müsəlmanların milli oyanışı tezisi zamanın sərt şərtləri ilə diqtə edilmişdir. Belə ki, mütəfəkkir islam dünyasının siyasi, iqtisadi, dini-mənəvi və mədəni cəhətdən gerilədiyi, müsəlmanlar arasında bidətçiliyin, cəhalət və mövhumatın dərin kök saldığı və Avropa dövlətlərinin Şərqə müstəmləkəçilik yürüşünün genişləndiyi bir dövrdə yaşamış, fəaliyyət göstərmişdir. Zamanın mürəkkəb və ziddiyyətli siyasi prosesləri, islam aləminin üz-üzə qaldığı sonu görünməyən və əzici problemlər Əfqaninin islahatçılıq, maarifçilik və siyasi fəaliyyətinin əsas yönünü müəyyənləşdirirdi: bu, müsəlman ümmətinin tarixi qüdrətinin özünə qaytarılması və Avropanın hegemonluğundan azad edilməsi idi. Və Cəmaləddin haqlı olaraq dərk edirdi ki, ayrı-ayrı islam ölkələrində milli təəssübkeşliyi canlandırmadan, xüsusən gənclərdə vətənpərvərlik hisslərini oyatmadan Qərbin işğalçılıq siyasəti qarşısında duruş gətirmək çox çətin olacaqdır.

Cəmaləddinin milli dil, milli birlik, milli dəyərlərə qayıdış və yurt sevgisi haqqında mütərəqqi ideyalarının İslam Şərqində milli düşüncənin oyanışına təsiri danılmazdır. Amma bu, bəzi müəlliflərin də yazdığı kimi, millətçilik konsepsiyasının onun təlimində aparıcı yer tutduğunu söyləməyə əsas vermir. Çalışmada bu nəticəyə gəlinir ki, C.Əfqani, bəzi müəlliflərin iddia etdikləri kimi, millətçiliyi ayrıca siyasi bir konsepsiya kimi irəli sürməmişdir; milli dirçəliş və birliyi islami birlik və oyanış çərçivəsində qəbul etmişdir, başqa sözlə, millətçilik onun can atdığı əsas məqsəd olmamışdır. Millətçilik ideologiyasında (türkçülük, ərəbçilik və s.) islam dini mənəvi-birləşdirici amil kimi qəbul olunsa da, ön sıraya milli birlik çıxır. Əfqani ömrünün sonuna qədər islamçı olmuş, islam birliyi ideyasının gerçəkləşdirilməsi uğrunda mücadilə vermişdir.

Araşdırmalarımıza görə mütəfəkkirin düşüncəsində millətçilik heç zaman son məqsəd deyil, islam birliyinin və müsəlmanların siyasi azadlığının gerçəkləşdirilməsi üçün bir vasitə olmuşdur.

Bununla belə onun milli birlik, milli özünüdərk və oyanış çağırışı dövrün tələbləri ilə səsləşmiş və müsəlmanlar arasında böyük əks-səda doğurmuşdur. Və islam dünyasında milli dirçəlişin, milli-mənəvi dəyərlərə qayıdışın, mədəni-milli düşüncənin formalaşmasının ideya zəmini olmuşdur. Y.Akçuraoğlu düzgün olaraq yazırdı ki, C.Əfqani "bütün islam aləminin yaşaya bilməsi üçün müsəlman millətlərin milli şüura sahib olmaları gərəyinə inanmışdır. Əfqani, islam aləminin hər tərəfinə düşüncələri ilə, sözləri ilə, işləri ilə çox bərəkətli toxumlar

saçmış və Batı türklüyündə olduğu kimi Quzey türklüyündə də milliyyət fikrinin inkişafına xidmət etmişdir" (6, s. 33).

Qaynaqlar:

1. Afqani C. Taassup / C.Afqani, M.Abduh. El-Urvetul – Vuska. İst.: Bir Yayıncılık, 1987.
2. Afqani C. Irkçılık ve islam / C.Afqani, M.Abduh. El-Urvetul – Vuska, İst.: Bir Yayıncılık, 1987.
3. Afqani C. Birlik ve hakimiyet / C.Afqani, M.Abduh. El-Urvetul – Vuska. İst.: Bir Yayıncılık, 1987.
4. Ağayev A. Türk Alemi / Türk Yurdu. İst.: 1911, №3.
5. Ağayev A. Türk Alemi / Türk Yurdu. İst.: 1911, №7.
6. Akçuraoğlu Y. Türkçülüyün tarixi. Bakı: 2006.
7. Əfqani C. Milli vəhdət fəlsəfəsi və dil birliyinin həqiqi mahiyyəti / C.Əfqani. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Azərnəşr, 1998.
8. Həsənzadə T. Marağalı Məhəmmədhəsən xan Etimadüssəltənənin əsərlərində Azərbaycan tarixi məsələləri. Bakı: "Tural - Ə" NPM, 2001.
9. Из тегеранского дневника полковника В.А.Косоговского. М.: Восточная литература, 1960.
10. Karaman H. Efgani Cemaleddin / İA, c.10. İst.: 1994.
11. Keddie N.R. Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani". A Political Biography. Berkeley, Los Angeles, London: 1972.
12. Keddie N.R. An Islamic Response to Imperialism. Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani". Berkeley, Los Angeles, London: 1983, 2-nd edit.
13. Qurbanov Ş. Cəmaləddin Əfqani və türk dünyası. Bakı: Azərnəşr, 1996.
14. М.Э. Расулзаде. О пантуранизме. С предисловием Н.Жордания http://www.rasulzade.org/books.html
15. M.E.Resulzade. İran Türkleri ("Türk yurdu" ve "Sebilürreşad"dakı yazıları). İst.: 1993.
16. Zehtabi M.T. Cəmaləddin əl-Əfqaninin şifahi ərəb dili və ədəbiyyatına münasibəti / ADU-nun Elmi əsərləri. Şərqşünaslıq seriyası. Bakı: ADU nəşriyyatı, 1969.

TÜRK KÜLTÜRÜNDE KUTSAL MEKÂN ALGISI VE "DAĞLAR"

PERCEPTION OF SACRED SPACE IN TURKISH CULTURE AND "MOUNTAINS"

Doç. Dr. Mehmet ALPARSLAN KÜÇÜK[♣]

Özet: Türkler; Tanrı veya ulûhiyet ile bağlantısı olduğuna ve Tanrı tezahürünün vuku bulduğuna inandığı mekânları kutsal kabul etmişlerdir. Onlar, kutsal mekânı, olağanüstü gücün veya güçlerin tezahür ettiği merkez şeklinde algılamış ve tüm tabiat kültleri gibi dağlara özel bir anlam, kutsiyet yüklemişlerdir. Hatta bu mekânlar, yer yer "*Tabu*" olarak değerlendirilmiş ve tabu anlayışı çerçevesinde dinî ritüeller ifa edilmiştir. Söz konusu anlayışların ve uygulamaların merkezinde de "*Dağla*r" yer almıştır. Çünkü dağlar, hem Göğe/Zirveye yakın olmaları hem de Tanrı ve tabiatüstü (ilahi) varlıklar arasında bir vasıta sebebiyle kutsiyet taşımıştır. Böylece mitolojik anlamda hem "*dünyanın direği*" hem de kahramanın çeşitli zorluklarla ulaşabildiği bir mekân olan dağlar, Tanrıların veya tabiatüstü varlıkların doğum yeri, dolayısıyla "*Tanrı mekânı*" olarak telakki edilmiştir. Türk kültüründe, Tanrı'nın insanlarla bağlantı dağlarda kurduğuna inanılmış ve bu inanış, peygamberlik görevinin dağlarda veya "*dağların kalbi*"olarak zikredilen mağaralarda gerçekleşmesi ile örtüşmektedir. Zaten Türkler de "*Gök Tanrı*" veya ilahi varlıklar ile bağlantı kurabilme ve kurban kesme, saçı sunma gibi bazı ritüelleri yerine getirme amacıyla "*dağlar*"ı tercih etmişlerdir. Bu tercih işleminde, canlı bir varlık olarak telakki edilen tabiat kültlerine atfedilen "*iyeler*"in de etkisi vardır. Dağlar, Türk kültüründe, hem soyun devamında veya üremesinde ön plâna çıkan doğum mekânı hem de ölüm mekânı olarak ön plana çıkmaktadır. Netice itibariyle Türklerde, canlı bir varlık olarak tezahür edilen ve ruhu olduğuna inanılan dağlar, ata ve koruyucu ruh, vatan, dünyanın ekseni olmakla birlikte Tanrı veya ulûhiyet ile irtibatın sağlandığı, soyun devamının veya defin işleminin gerçekleştiği ve her türlü dinî uygulamanın merkezi olan kutsal bir mekân olarak önem taşımıştır/taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Türk, Kültür, Kutsal Mekân, Dağ.

[♣] Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Turizm Fakültesi, Seyahat İşletmeciliği ve Turizm Rehberliği Bölümü

Abstract: Turks considered the places sacred. The Turks believed that these places were linked to God, or almighty, and that the manifestation of God had taken place. They perceived the sacred space as the center in which the extraordinary power or forces manifested. And they have imposed meaning and blessing on the mountains like all cults of nature. Even these places are considered "Taboo" and religious rituals within the framework of this "taboo". The mountains were at the center of these insights and practices. Because the mountains are considered sacred because they are close to the Sky/Peak. Thus, in mythological sense, the mountains are the pillars of the world where the hero can reach with various difficulties. Also, The mountains are considered the place of God. In Turkish culture, it is believed that God made contact with people in the mountains. This belief coincides with the fulfillment of the prophetic mission in the mountains and in the caves. In fact, the Turks have chosen the mountains in order to the connection with the heavenly god or divine beings and fulfill some rituals such as the sacrifice. In this preference process, the souls, which are living beings, have an effect. The mountains, especially the caves, are an important place as a place of birth and death in Turkish culture. As a result, the mountains as a living being are a sacred place in Turkish culture. The mountains are also a sacred place where the connection with God is established. They are the center of any kind of religious practice. Also mountains are ancestor and guardian spirit, homeland, the axis of the World.

Key Words: Turk, Culture, Sacred Place, Mountain.

Giriş

Türkler; Tanrı ve uluhiyet ile irtibatlı olarak Tanrı tezahürünün vuku bulduğuna, ruhsal varlıkların hakim olduğuna inandıkları mekânları kutsal telakki etmişlerdir. Onlar, kutsal mekânı, tabiatüstü gücün veya güçlerin kendisini gösterdiği merkez şeklinde algılamış ve "*Yer-Su(b)*" (*Yir-Suv*) adı altında dağlar başta olmak üzere tabiat unsurlarına önem atfetmişlerdir. Bu önem atfetmede, canlı bir varlık şeklinde tasavvur edilen *"iyeler*"in de etkisi sözkonusu olmuştur. Türk kültüründe kutsiyet taşıyan mekânların başında ise "*Gök Tanrı*"ya ibadet çerçevesinde "*kült*" haline dönüşen "*dağlar*" yeralmıştır. Çünkü dağlar; hem kurban kesme ve saçı sunma gibi dinî ritüellerin merkezi hem de zirvesinin göğe yakınlığı çerçevesinde Tanrı, ruhanî varlıklar ve tabiatüstü güçler ile bir iletişim vasıtası olma görevini üstlenmiştir.(Bkz. Tanyu 1973:33-39; İnan 1986:55-58; İnan 1987:418; Günay-Güngör 1998:

48; Kalafat 2010:165, 330-331; Koca 2012:242-244; Eroğlu 2017:181; Küçük 2017:18; Küçük 2018:88-89, 91)

Mitolojik anlamda "*dünyanın ekseni, göğün direği, yerin göbeği*" olarak tasavvur edilen dağlar, "*Tanrı mekânı*" şeklinde algılanmıştır. Hatta yükseklikleri ve yaz-kış karlarla/ buzlarla örtülü olmaları sebebiyle dağların zirvesine ulaşmanın zorluğu, "*Tanrı'ya yaklaşmanın güçlüğü*" şeklinde yorumlanmıştır. Çünkü dağların, Tanrı suretinde olduğu, Tanrı'nın niteliğini taşıdığı dolayısıyla dağlara yaklaştıkça veya tırmandıkça Tanrı ile yakınlaşıldığına ve bağlantı kurulduğuna inanılmıştır. Zaten bu inanış, peygamberlik görevinin dağlarda veya "*dağların kalbi*" olarak zikredilen mağaralarda gerçekleşmesi ile örtüşmektedir. Dağlar, Türk kültüründe "*ata, koruyucu ruh, vatan ve kurban/saçı*[359] *yeri*" olarak önemli bir yer tutmuştur. Ayrıca bu mekânlar, Tanrı veya ulûhiyet ile irtibatın kurulduğu, soyun devamının sağlandığı veya defin işleminin gerçekleştiği, kıyamet anlayışının temel unsuru ve her türlü dinî uygulamanın merkezi olarak da önem taşımıştır/taşımaktadır.(Roux 1994:84; Eliade 1999: 296-300; Dinler Tarihi Ansiklopedisi III:568; Bayat 2006a:51; Bayat 2007:58; Koca 2012:54, 244; Baş 2013: 166-169; Arda 2014:27; Uslu 2017:28; Küçük 2017: 16-17, 29-30; Küçük v.d. 2018:98; Kalafat 2018:131)

Bu çerçevede konu edilen *Türk Kültüründe Kutsal Mekân Algısı ve "Dağlar"* adlı çalışmada ilk olarak Kültür, Kutsal Mekân, Dağ kavramları analiz edilmiş ve daha sonra Türk Kültüründe Kutsal Mekân algısı genel anlamda değerlendirilmiştir. Ardından da Türk Kültüründe Kutsal Mekân Algısı çerçevesinde dağlar, temel özellikleri ve mitolojik yapısı esas alınarak genel hatlarıyla konu edilmiştir.

A. Türk, Kültür, Kutsal Mekân ve Dağ Kavramlarına Genel Bir Bakış

Türk kelimesi, Türkiye coğrafyasında yaşayan halktan olan kimseyi karşılamakla birlikte dünyanın çeşitli coğrafyasında yaşamış ve yaşamakta olan hem Türkçe'nin çeşitli lehçelerini konuşan soyu hem de bu soyun değişik boylarına mensup kimseleri ifade etmektedir. Turanî[360] kavimleri tanımlamak için kullanılan ve Orhun Kitabelerinde, hem *Türk* hem de *Türük* şeklinde kendisine yer bulan Türk kavramının, ilk defa Göktürkler tarafından

[359] Saçı sunulurken, "9" sayısı ekseninde hareket edilmekte ve "*9 dağlar beni koruyun bana bereket verin*" şeklinde dua edilmektedir.(Ögel 1995:433; Kalafat 2010:331).

[360] Harun Güngör, Doğunun ve bütün dünyanın sayılı destanlarından biri olarak değerlendirilen "*Şehname*"de, Türk ülkesinin genel olarak "*Turan*" veya "*Turan Zemin*" nadiren de olsa "*Şehr-i Turan*" ve "*Marz-i Turan*" olarak isimlendirildiğine vurgu yapmaktadır.(Bkz. Güngör 1983:289-290)

kullanıldığı dile getirilmektedir. Ayrıca Yahudi Kutsal Kitabına göre Nuh'un oğlu Yafes'in torunu Togarma'nın soyuna dayandırılan Türkler için "*Güç(lü), kuvve(tli), miğfer, güzel insan, türemiş ve şekil kazanmış*" gibi anlamların kullanıldığından da bahsedilmektedir.(Türk kavramı ve Türklük hakkında geniş bilgi için bkz. Küçük 2014:51-61)

Latince "*colere*" fiilinden türeyen ve "*cultura*" kavramından gelen Kültür, kelime anlamıyla "*Sürmek, ekip biçmek, tohumları iyileştirmek, inşa etmek, işlemek, süslemek ve bakmak*" demektir. O, terim olarak ise *Bir milletin tarihi boyunca sahip olduğu dil, din, gelenek, sanat ve hayat tarzından oluşan hem maddî hem de manevî unsurlar* olarak tanımlanmaktadır. Kültür, bir millete kimlik aşılayarak o milletin kendisine has karakteristik yapısını ortaya koyma ve diğer milletler arasındaki farkını gösterme özelliğine sahiptir. Bu bağlamda bir millete özgü olan, o milletin temel karakteristiğini yansıtan maddî-manevî değerler, "*Millî Kültür*" olarak değerlendirilmekte ve *Bir milleti diğer milletlerden ayrıcalıklı kılan ve o millete has tüm maddi ve manevi değerler* şeklinde yorumlanmaktadır. Dolayısıyla kültür, hem düşünce ve toplumsal değerleri hem davranışları ve yaşayış biçimleri hem de sanat eserleri ve el sanatları gibi sonradan ortaya konulmuş tüm kültürel unsurları içeren geniş bir yelpazeden oluşmaktadır.(Küçük 2015a:434; Küçük 2015b:20)

Bünyesinde dinî saygıyı barındıran ve kendisine ibadet edilecek veya uğrunda her şeye katlanılacak derecede sevilen anlamına gelen Kutsal kavramının, "kut[361]" (*saadet, talih, mutluluk, devlet, hayır, fırsat, bereket)* kelimesi ile "sal" ekinin birleşiminden meydana geldiği ileri sürülmektedir. Bu yönüyle kutsal, "*Kut'a ait olan*" anlamında, Tanrı'nın bir parçası olarak O'na aitliğin bir yansımasını ifade etmektedir. "*Tanrı kime inayet ve yardım ederse, dünya onun olur ve o kut'a kavuşur*" ifadesi ile Bilge Kağan'ın "*Kut'um olduğu için Kağan oldum*" sözü de bu hususu teyit etmektedir.(Başer 1990:51-52; Günay-Güngör 1998: 40; Küçük 2018:87-88)

Mekân kavramı, "*Bir nesnenin kapladığı veya bir oluşun meydana geldiği yer*" anlamını ihtiva etmektedir. Arapça "*olmak, var olmak, varlık, vücut*" anlamında "kevn" kelimesinden türeyen ve "*kâna*" (olmak ve meydana gelmek) fiili ile ilişkilendirilen mekân kavramı, kişiyi çevreden belli bir ölçü dahilinde ayıran ve bu ayrım çerçevesinde çeşitli davranışları sergilemesine imkân kılan bir boşluk olarak da telaffuz edilmektedir. Kutsal Mekân da *Kutsiyet, Uluhiyet* ile ilişkilendirilen dolayısıyla kendisinde, Tanrı'ya ait bir öğe barındıran,

[361] Kut'un; ilahi kaynaklı, her iki dünya için geçerli, kararsız, yumuşak ve gezgin bir tabiata sahip olduğu, sabit bir yurdu olmadığı dile getirilmekle birlikte "*kut*"a sahip olabilmenin ve onu koruyabilmenin bazı kriterleri bulunduğu da belirtilmektedir.(Geniş bilgi için bkz. Başer 1990:52-65)

Tanrı'nın gücü ile kuşatılma/korunma özelliğine sahip olan, kutsiyetin, ilahî havanın yaşandığı ve hissedilebildiği yer olarak tanımlanabilmektedir.(Küçük 2018:88)

Türk kültüründe kutsiyet arzeden mekânlardan olan Dağ ise "*Yer kabuğunun çıkıntılı, yüksek, eğimli yamaçlarıyla çevresine hâkim ve oldukça geniş bir alana yayılan bölümleri*" olarak tanımlanmaktadır.(Türkçe Sözlük 1983:262) Ancak dağın, kızgın demirle vurulan damga, iz veya tedavi amacıyla vücutta kızgın bir alet ile yapılan yakı şeklinde tanımları da mevcuttur.(Bkz. Örnekleriyle Türkçe Sözlük 2002:570)

B. Genel Hatlarıyla Türk Kültüründe Kutsal Mekân Algısı

Hemen hemen her dinde ve kültürde kutsal mekân algısı mevcuttur. Türklerde de "*Kutsal*"la ve "*Uluhiyet*"le irtibata geçilmesine olanak sağlayan, Tanrı'ya ait bir unsuru ihtiva ettiği, kutsal varlıkların vuku bulduğu, Tanrı'nın gücüyle kuşatıldığı veya korunduğu düşünülen ve kutsiyetin yaşandığı/hissedilebildiği yerler vardır. Ziyaret yeri olarak da kullanılan bu mekânlar, kutsalın kendisini tezahür ettirdiği alanla olarak kabul edilmektedir. Çünkü kutsal olan nesne ile temas halinde olma, ilahî bir güç ile iletişimde olmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla böyle mekânlar, fizik ötesi olağanüstü kutsal güç veya güçlerin kendisini gösterdiği bir merkez, kaynak olarak değerlendirilmekte ve Dinler Tarihi'nde "*Hiyerofan*[362]" kavramıyla ifade edilmektedir. Hiyerofaninin vuku bulduğu mekân, süreklilik arzedebilen bir kutsiyete sahip olabilmektedir. Sözkonusu kutsiyet; kutsalı, kutsal olmayandan ayıran eşiğin simgesi haline gelebilmektedir. Zaten mekânın kutsiyetinin ayrıcalıklı olmasının işareti, kutsal kabul edilen mekânın sınırlarının[363] çizilmesi ve etrafının çevrilmesi ile kendisini açıkça göstermektedir.(Güngör 1990:39; Harman 1993:400; Arık 2017:84; Küçük 2018:88-89)

Türk kültüründe Tanrı'ya ve ulûhiyete bağlılığın bir işareti olarak değerlendirilen kutsal mekânlar, günlük yaşamdaki dünyevî unsurlardan kendisini arındırmış, genelden soyutlanmış ve doğal gerçekle ilişkinin kalmadığı yerler olarak dikkat çekmektedir. Bu çerçevede elde ettiği kutsiyet veya Tanrısallık özelliği ile olağanüstülük kazanan kutsal mekân; huzur, güven hissi ile birlikte olağandışılık, büyüleyicilik, şaşkınlık ve korku uyandırma gibi vasıflara sahip olabilmektedir. Ancak bu özellikleriyle birlikte kutsal mekân, korku ve saygı çerçevesinde

[362] Hiyerofan kavramı; Hieros (kutsal, kutsal işaret) ve Phanein/phaino (göstermek, ortaya çıkarmak) kelimelerinden oluşmaktadır.(Küçük 2018:89)

[363] Türkler, sınırları belirlemek amacıyla şehrin köşelerine direkler/sırıklar dikmekle birlikte şehrin dört bucağındaki "muhafız dağlar" kapsamında değerlendirilen ince kuleler de inşa etmişlerdir. Çünkü onlara göre kuleler, dağların olmadığı yerlerde "Y*üce Vrlık*"a yakınlaşma ihtiyaçlarını giderme amacını taşımıştır. Hatta Güneş ile özdeşleştirilen hükümdarın dört mevsim sırasına göre dört bucaktaki dağları ziyaret ettiği vurgulanmaktadır.(Harman 1993:400; Esin 2002:216; Polat 2007:579)

bağlılık duygusunun yoğun olarak hissedildiği bir mekân olarak da kendisini göstermektedir. (Gül 2013:236-237; Küçük 2018:89) Dolayısıyla her topluluk gibi Türkler de mekân ile Tanrı arasında bir ilişki kurma ve bu ilişkiyi "*Gök Tengri/Tanrı*" ile bağlantılı bir kült olarak yaşatma gayretinde olmuştur.(Polat 2007:579-580; Arık 2017:70-71)

Kutsal mekânlar, kutsiyet duygusunun somutlaşmış biçimi ve Tanrı'nın yeryüzündeki yansımalarından biri olarak değerlendirilmektedir. Çünkü insanoğlunun Tanrı'yı herhangi bir vasıta olmadan algılaması mümkün değildir. Tanrı, kendisini insanlara mekânsal boyut çerçevesinde gösterir. İnsanoğlu da duyu organları ile hissetme olanağını elde eder. Diğer bir ifadeyle kutsal mekân, kutsiyet ile buluşma yeridir. Bu anlayış, kutsal mekânlardaki kutsiyeti elde etmenin veya kutsiyetten faydalanmanın temel esasını oluşturmaktadır.(Arık 2017:70; Küçük 2018:92) Bu bağlamda Türklerde, kutsal mekândan toprak, taş veya bir parça almanın hayrına olacağı inanışı yaygın ve genel bir inanış olarak kendisini göstermektedir. Çünkü insanoğlu, kutsiyetine inandığı unsurdan veya mekândan bir parça olma veya onu hissetme amacını taşımaktadır. Dolayısıyla ziyaret edilen mekânlardan hatıra amacıyla eşya, taş veya toprak getirilmekte, hatta aynı düşünce çerçevesinde imkân dahilinde önemli şahsiyetlerin yanına veya bulunduğu alana gömülme arzusu söz konusu olabilmektedir.(Kalafat 2010:375; Küçük 2018:92)

Türk kültüründe kutsal mekânlar, tabiatüstü gücün veya güçlerin tezahür ettiği merkezler olarak ön plâna çıkmaktadır. Ancak bu merkezlerin, doğaüstü bir varlık veya unsur ile teması neticesinde dış görünüş açısından herhangi bir değişimin/dönüşümün yaşandığı düşünülmemektedir. Bu düşünceyle birlikte Tanrı'nın varlığının mahiyetinin, O'nun sadece dünyevî bir unsura tecelli ederek kısmen anlaşılabilmesi de söz konusu olabilmektedir. Hz. Musa'nın Allah'ı görmek istemesi, Allah'ın da kendisine "*Sen beni göremezsin. Ancak dağa bak, eğer o yerinde durabilirse, sonra sen de beni görebilirsin*" demesi ve ardından Allah'ın dağa tecelli etmesi ile dağın yerle bir olması bu duruma bir örnek olarak dikkat çekmektedir. (Küçük 2018:89-90) Eliade ise *Dinler Tarihine Giriş* adlı eserinde, kutsal mekânın kendisini göstermesinin her zaman doğrudan doğadaki hiyerofanik bir şey aracılığıyla gerçekleşmeyeceğini, kutsal mekânın kozmolojik bir sisteme dayalı ve onun üzerine kurulu geleneksel bir teknik aracılığıyla da kendisini gösterebileceğine vurgu yapmaktadır.(Bkz. Eliade 2000:357)

Hemen hemen her dinde veya kültürde, özel dinî ritüeller ve uygulamalar gerektiren mekânların kutsiyet taşımasında, *Tanrı tarafından belirlenmesi, belirtilmesi veya bildirilmesi*[364]*, Tanrı'ya, ulûhiyete, kutsiyete tahsis edilmiş ve ulûhiyetin herhangi bir yerde tecelli etmiş olması* gibi esaslar sözkonusudur. Sayın Prof. Dr. Harun Güngör, bu hususu örnekler çerçevesinde şu şekilde tasnif etmektedir: "*1- Merkezinde atalar kültünün yer aldığı kutsal mekanlar: Türbe, Yatır, Şehid, Seyyid, Eren, Evliya…. Bunlar atalar kültünün birer ifadesi olup, meşruiyetini dinden alan yerlerdir. 2- Makam türbeleri. 3- Merkezinde Tabiat güçlerine inanışın (Yer- su)ların yer aldığı ziyaret/kutsal mekânlar: Burada kutsallar tabiattaki varlıklardır. Taş, ağaç, kaya, su, vb. Bunlar bulundukları mekânda tek başına kalmış, vb. sebeplerle sıra dışı olan nesnelerdir. Şifa kaynakları da olabilir. Kırgızistan/ Isıkgöl Oblastında yer alan Sasık Bulak…gibi. 4- Tanrının kudretini gösterdiğine inanılan somut nesneler: Taşa dönüşen kız, kadın ve erkekler…5- Bir tarikat ve cemaate bağlı dini önder, şeyh veya dervişlere ait mezarlar. 6- Çeşitli tekniklerle taş, kaya ve ağaç üzerine yapılmış kutsallığına inanılan bir kahramana benzetilmesi nedeni ile ziyarete konu olan yerler: Aravan'da Hz. Ali'ye benzetilen bir kaya resmi ve oradan çıkan suyun kutsal kabul edilmesi. 7- Çoban Veliler*."(Güngör 2016:684-685) Bu unsurlara sahip mekânlar, Türk kültüründe "*Tabu*" kabul edilebilmektedir. Çünkü Tabu; "*bir şeyin tehlikeli kudretini, mana bakımından yasaklı şeylerin dokunulmazlığını*" ifade etmekte ve kutsal olanı, kutsal aolmayandan ayırma niteliği taşımaktadır. Bu bağlamda Tabu olan şeyin, "*Mana*"ya (kişiliği olmayan doğaüstü güç) sahip olduğuna inanılmakta ve Tabu kabul edilen mekânlara yaklaşmak için hususî ritüeller, özel uygulamalar ifa edilmektedir.(Güngör 1990:39-40; Gül 2013:237; Küçük 2018:90-91) Ayrıca "*ıduk*" kabul edilen mekânlarda, herhangi bir ekilip biçilme, avlanma veya hayvanların otlatılması gibi işlemlerin yapılmasına müsaade edilmemektedir.(Güngör 1990:40) Ulan Bator'da (Moğolistan), Bogdo Ula Dağı'nın, yerli halk tarafından bir otun dahi koparılmasının yasaklandığı gibi hiçbir hayvanın öldürülmesine izin verilmediği kutsal bir dağ şeklinde değerlendirilmesi de bunun bir yansımasıdır.(Roux 1994:111) Çünkü av hayvanları, dağ iyesinin/ruhunun malı kabul edilmektedir.(Sönmez 2008: 82)

Türklerde kutsal mekânlar, kutsiyet ve bereket kaynağı anlayışı çerçevesinde ziyaret yerleri olarak önem taşımakta, hatta bu ziyaret, bir fenomen haline gelmektedir. Zaten ziyaret kelimesi, "*bir kimseyi veya bir yeri görmeye gitmek*" anlamında kullanılmaktadır. Bu kavram,

[364] Türklerde kutsal mekânların, "*Gök Tanrı*" tarafından belirlendiğine inanılmaktadır.(Güngör 1990:40)

ibadet amacıyla kutsiyet taşıyan mekânları çeşitli amaçların ve dileklerin gerçekleşmesi temennisiyle[365] mekânın kutsiyetine yakışır adab, usul çerçevesinde görmeye gitmek olarak da yorumlanmaktadır. Netice itibariyle ziyaret fenomeni çerçevesinde kutsiyet taşıyan mekânlar arasında "Dağlar" da mevcuttur.(Güngör 2016:679; Arık 2017:72, 82) Türklerde, hemen hemen her köyün veya mezranın en yüksek dağ ve tepelerinin kutsal kabul edilip ziyaret yeri olarak kullanılması da bu anlayışın bir göstergesidir.(Koca 2012:246)

İnsanoğlunun ulaşamadığı veya ulaşamayayacağı yüksek alanlar, doğaüstü güçlerin ve tabiatüstü varlıkların sahip oldukları veya yaşadıkları yerler olarak tasavvur edilmiştir. Bu tasavvurda, aşkın olan "*Gök*" önemli bir rol oynamaktadır.[366] Eliade, mabedin basamaklarını törensel olarak çıkan veya göğe uzanan ayinsel bir merdivene tırmanan kişinin artık insan olmadığını, diğer bir ifadeyle göğe yükselirken insan olma durumundan sıyrıldığını dile getirerek göğe veya yüksekliğe atfedilen önemi ortaya koymaktadır. Çünkü Gök; yüce, sonsuz, dokunulmaz ve aşkın olmakla birlikte güç ve değişmezlik sembolüdür. Bu noktada yükseklerde bulunmak veya yüce olmak, dinî anlamda kudretli ve kutsal olmakla eş değerdedir.(Eliade 2000:61-62) Zaten Ural-Altay halklarına göre gök, dağların ideal prototipleri olarak görülmektedir.(Eliade 1994:21) Göklerin prototipi olarak dağlar, Türk kültüründe kutsal mekân algısında önemli bir yer tutmaktadır. Bu bağlamda aşağıda da dağların kutsal mekan algısı çerçevesinde Türk kültüründeki yeri ele alınmaktadır.

C. Türk Kültüründe Kutsal Mekân Algısı Çerçevesinde "Dağlar"

Türkler; canlı bir varlık olarak tabiatın, Tanrı tarafından yaratıldığına inanmış ve ona kutsiyet atfetmişlerdir. Dolayısıyla onlar, tabiat ile insanı bir bütün olarak değerlendirmiş hatta insan ile tabiat arasındaki ilişkinin ömür boyu devam etmesi gerektiğine inanmışlardır. Bu canlı tabiat da, Türk Yazıtlarında, dağ, ırmak, göl, ağaç, orman ve kaya kültleri, "*Yer-Su(b)*[367]" olarak zikredilmektedir. Türklere göre Yer-Su kültü, "*Tanrı tarafından gönderilmiş kutsal bir hediye, sonsuz bir varlık ve güzellik kaynağı*" olarak telakki edilmektedir. Bu noktada "*Yer-Su*" kültünün, Gök Türk Kitabelerinde yeryüzünde yaşayan iyi ruhların

365 Sözkonusu usul, adab ile amaç ve temenniler hakkında geniş bilgi için bkz. Arık 2017:88-91.

366 Şaman dualarında söz konusu edilen Süt Gölü'nün, Kemçika ve Ak-Sug (Soyotiya) Nehirlerinin birleştiği yerin yakınındaki dağda bulunması da dağın bu noktadaki öneminin göstergelerinden bir tanesidir.(Anohin 2006:70)

367 Türk kültüründe dağların sular ile birlikte ele alındığı ve bunun "*Yer-Su*" anlayışının ve birleştiriciliğinin bir sonucu olduğu kabul edilmekte ve dağsız suyun, susuz dağın düşünülemeyeceği dile getirilmektedir. Hatta Dede Korkut'taki "*Kara kara dağlar, kanlı kanlı sular…*" ifadesi de bunun bir göstergesi kabul edilmektedir. (Ögel 1995:436, 441).

bütününün bir ifadesi olarak hem *"koruyucu ruhlar*" hem de zamanla bir "*yurt inancı*" olarak kendisini gösteren "*Vatan*" şeklinde ikili bir anlama sahip olduğu görülmektedir.(Tanyu 1973: 3839; Güngör 1990:40; Günay-Güngör 1998:51; Küçük vd. 2018:98) Hatta bazı yazarların Yer-Sub'u "*Kutsal Vatan*" şeklinde yorumladıklarına da dikkat çekilmektedir.(Bkz. Seyidov 1996:264; Bayat 2006a:50) Türklerdeki "*Yerimden suyumdan ayrıldım…Dokuz Oğuz kavmi yerini, suyunu terk edip…Ecdadımızın tutmuş olduğu yer, su sahipsiz olmasın diye…Temiz yurdumuz yıpranıyor, az ulusumuz sıkıntı çekiyor. Ey mukaddes Altayım, biz ne yapalım! Ak sakallı atalarımın takdis ettiği ulu Altay' ım, geçim versen ne olur? Vücudumuz kirlenmese, gözlerimiz yaşarmasa ne olur? Bereketli sürülerimizin kutlarım yaradan mukaddes Altay'ım, Yer-Su'yum*" şeklindeki lafızlar da bu hususu teyit eden örneklerdendir.(Tanyu 1973:41; Ögel 1995:323; Baş by.?:71)

Türklerde, insanlar gibi ruhları bulunduğuna inanılan ve insanî duygular çerçevesinde kişiselleştirilen "*Yer-Su*" unsurunun en önemli temsilcisi olarak özellikle büyük "*dağlar*" ön plana çıkmaktadır. Çünkü dağlar, Türk mitolojisinde, hem etrafında yaşadığı insanlara koruyuculuk yapan hem de onların vatan anlayışını şekillendiren en önemli tabiat varlığı olarak yer almaktadır.(İnan 1986:48; Ögel 1995:441-443; Polat 2007:580; Koca 2012:244; Kalafat 2018:127-130) Genel anlamda Türk boylarına göre tabiat varlıklarının isimleri sadece coğrafî bir isim değil aynı zamanda o yerin sahibi olan ruhun adını da ifade etmektedir. Hatta çocukları olan bu ruhlar, insanlara iyilik etme, refah ve mutluluk bahşetme veya ceza verebilme yetisine de sahiptirler.(Tanyu 1973:35; İnan 1986:50-51; İnan 1987:417; Anohin 2006:16; Gömeç 2018:2)

Türk kültüründe kutsallık, "*ıduk*" ile ifade edilmekte ve dağlar da "*mübarek, mukaddes, ata, büyük ata, büyük kağan*" gibi sıfatlarla *"Han Tanrı, Bayan Ula, Buzdag ata, Bogdu ula, Othon tengere, Iduk art, Kayrakan, Erdene ula*" şeklinde isimlendirilerek "ıduk" sayılmaktadır. Orhun Kitabelerinde de ıduk kelimesinin "*Iduk Ötük(g)en*[368]", "*Tarmag ıduk baş*", "*Iduk yir sub*" şeklinde birkaç kez tekrar edildiği dile getirilmektedir.(Tanyu 1973:39;

[368] "*Etugen, Etügen ve İtügen*" şeklinde de zikredilebilen Ötük(g)en, Türklere göre hem Tanrı'nın dünyaya hem de dünyanın Tanrı'ya en yakın olduğu yer şeklinde betimlenmektedir.(Ögel 1993:278; Bayat 2006b:132; Polat 2007:579 Ayrıca Ötüken kelimesinin farklı kullanımları için bkz. Bayat 2006b:128, 132-133) Türk mitlerinde de, Ötüken başta olmak üzere Demir ve Bakır dağlar, yerden göğe uzanan yeryüzünün temel direkleri olarak değerlendirilmiştir.(Ögel 1995:180; Ögel 1993:60) Ayrıca gökyüzü ile yeryüzü arasında yükselen bir figür olarak "*Demir Dağı*"nın, göğün direği ve dünyanın merkezi olup yedi katlı olarak tasvir edilmesi ve Kök Türklerin, kutsiyet atfettikleri dağlara "*Kadir Kan*" adını vererek bu dağları, dünyayı ayakta tutan direkler şeklinde düşünmeleri aynı düşüncenin bir yansımasıdır.(Bkz. Ögel 1993:91,172; Eliade 1999:298; Tuğrul 2010:88; Kalafat 2010:140-141; Kalafat 2018:132)

Güngör 1990:40; Dinler Tarihi Ansiklopedisi III:498-499; Güngör 2000:161; Polat 2007:579; Kalafat 2010:143) Bu bağlamda ilk vatanlarının dağlar ile çevrilmiş olduğuna inanan Türkler, dağları *"yüce, ulu*" kutsal bir varlık olarak telakki etmiş ve hem Tanrı ile hem de aşkın olanla bir iletişim vasıtası olarak görmüşlerdir. Çünkü bu mekânlar, Tanrı veya ilahi varlıkların doğdukları, ikamet ettikleri ve yaşadıkları yerlerdir[369]. Bu anlayış, Türklerin, dağları Tanrı ile konuşma ve ilgi kurma vasıtası olarak görmesini sağlamış, hatta bazı Türk toplulukları, bereket için Gök Tanrı'ya dua etmek amacıyla sabah erken vakitlerde yüce/ulu dağlara çıkmışlardır. Ayrıca aynı anlayış çerçevesinde Moğollarda, en yüksek dağlar, "*Dağ-İlah*" olarak görülmüş ve Gökte yaşayan ilahın yeryüzüne indiği yer şeklinde betimlenmiştir.(Tanyu 1973:6-7, 18, 43; Ögel 1995:245; Kalafat 2004:89, 98, 125; Polat 2007:579; Bayat 2007:59; Koca 2012:241; Baş 2013:170, 173-174; Gül 2013:237-238; Gökşen-Gökşen 2016:1606-1607; Küçük 2017:18)

Türk kültüründe dağların, hem kutsiyet arzetmesi hem de bereket, refah ve bolluk sağlaması bakımından önemli bir unsur olduğu görülmektedir. Merhum Hikmet Tanyu bu hususu şu olay ile açıkça zikretmektedir: "*Çinliler, çok korktukları Türklerin kuvvet ve şevketlerinin kaynağı (Kutlu Dağ) olduğunu anlayarak onları bu kaynaktan mahrum etmeyi düşündüler. Çin fağforu (Kiyeliyen) adlı kızını Türk Hakanının oğlu Galitekin'e vermeye ve fakat buna mukabil (Kutlu Dağ)ı istemeye ve almaya karar verdi. Böylece Çin hükümdarının kızına karşılık (Kutlu Dağ) denilen (Kaya Parçasının) armağan edilmesinin hükümdarı çok sevindireceğini elçi söylüyor. Kozmopolit olan Yuluntekin Çin elçisinin, teklifini kabul ediyor. Çinliler, Kutlu Kaya'yı parçalayarak memleketlerine taşıyorlar. Bu felaket üzerine Türkler, dağlardan, taşlardan, vahşi hayvanlardan, memedeki çocuklardan (Göç, Göç, kaç) diye hiç kesilmeyen bir ses işitmeye başlıyorlar. Bir anda bütün sular kuruyor, bütün yeşillikler sararıyor, havanın rengi bile yaslı bir sıkıntıya bürünüyor…*"(Bkz. Tanyu 1968:35-40) Ayrıca Türk kültüründe önem taşıyan "*Yada Taşı*"nın da rüzgar esen dağlarda olduğuna inanılmaktadır.(Tanyu 1968:69, 107; İnan 1986:163; Koca 2012:246-247)

[369] Hititlerde III. Hattušili'nin, II. Šuppiluliuma'nın ölümüyle bağlantılı olarak "*Büyük babam Šuppiluliuma dağa ulaştığında*" lafzını kullanması dağların hem ölüm mekânı olarak değerlendirilmesinin hem de Tanrı'nın izdüşümü olarak kralın "*dağa ulaşması*" dağların, "*Tanrı Makamı*" olarak değerlendirilmesinin bir örneğidir. Roux'un Allah ile mavi renk arasındaki ilişkiyi vurgulamak için kullandığı "*Ülgen yolu Altay dağlarında mavi bir yoldur*" ifadesi de bu hususta başka bir örnektir. Hatta dağların zirvelerinin uzaktan mavi gözükmesinin sebebinin dağların, Tanrı Makamı olabileceği dile getirilmektedir.(Tanyu 1973:30; Roux 1994:95; Ergun 2000:23; Turgut 2013:559-560. Ayrıca bkz. Eliade 2000:67)

Geçmişten bugüne Türk boylarının konuştuğu, dua veya beddua ettikleri, yaşlanmalarından veya yıkılmalarından korktukları, esenlik diledikleri, ant/yemin ettikleri, şifa diledikleri kutsal varlıkların başında/merkezinde "*Dağlar*" gelmektedir.(Geniş bilgi ve örnekler için bkz. Tanyu 1973:40-44; Ögel 1995:441-451; Sönmez 2008:48, 106) Anadolu'nun birçok yöresinde "*Dağ Yüzü kutlu olur, niyet Allah'ından nesip dağdan gelir*" denilmesi hem dağa yüklenilen anlam hem de onun dua edilip dilek dilenilen bir güç olarak telakkisinin göstergesidir.(Kalafat 2010:145)

"*Tilen dağından ayrıldığımızdan beri,*

Sürülerimiz çoğalmıyor.

Alçi dağından uzaklaştığımızda,

Kadın ve kızlarımız gam ve sıkıntıya daldı…" dörtlüğünde ve "*Bu kurbanın mukaddes ve Ulu Altay'a ulaşsın, onun karar vereceği yere (yargı yerine) bağlansın. Güttüğümüz dâvayı halledecek mi? Bereket ve refah bize verecek mi? Bu kurbanın her engeli (budaklar ı) aşarak ulu ve mukaddes Altay'a ulaşsın*" ifadesinde de benzer yaklaşım görülmektedir.(Tanyu 1973: 41; Abudukelimı 2006: 26)

Dağların, "*dua anlayışı*" çerçevesinde ziyaret yeri olarak kabul edilmesi, Türk geleneğinde de varlığını geçmişten bugüne devam ettiren bir uygulamadır. Örneğin Uygurlarda çocuk sahibi olmak isteyen kadınların "*Hazreti Mollam*" dağında "*Ey Tanrım, senden bir çocuk istiyorum, yardım et!*" şeklinde dua ettikleri ve dağın toprağını uğur getirmesi amacıyla yüzlerine sürdükleri rivayet edilmektedir.(Abudukelimı 2006:104). Kırgızların, Süleyman Dağı'nda "*Tamçı-Tamar/Ceke Tamar* (Tek Damla)" adıyla bilinen mağaradaki suyu gözlerine, yüzlerine ve bütün vücutlarına sürerek, bu suyun her türlü ağrıya ve yaraya iyi geldiğine, şifa dağıttığına inanılması da benzer anlayışın farklı bir örneğini oluşturmaktadır.(Polat 2007:582)

Mitolojik anlamda "*Merkez Simgeciliği*" adıyla "*gök, yer ve yer altı*"nı birleştirme özelliğine sahip "*kutsal mekânlar*" içerisinde tasnif edilen Dağlar, Yer ile Göğü birleştirerek dünyanın merkezini ve atmosferin bütün tezahürlerinin özel alanını oluşturmaktadır. Dağların zirvesinin, Tanrı'ya yakın olması ve Tanrı'ya ulaşabilme noktasında bir merdiven olarak düşünülmesi, onların kutsiyetindeki mitolojik temel olmuştur. Ayrıca Türkler, Gök ile Tengri'yi (Tanrı'yı) eşdeğerde görmüşlerdir. Hatta Altay kamlarının Tanrı'ya "*yüksekte*

bulunan büyük atamız han tengere… yaratıkları yaradan tengere..." şeklinde dua ettikleri ve Yakutların da tangara kelimesini gök (sema) ve gök ruhu (tanrı) anlamında kullandıkları belirtilmektedir.(İnan 1986:28; Küçük 2018:91-92) "*Gök Tanrı ile oynayan dağ başları …Dağlar, gök ile yer arasında ayla güne değiyor…*" ifadesi ile Tanrı Dağları'nın en ulu zirvesine günümüzde "*Han Tengri*" denilmesi de bu ilişkiyi açıkça ortaya koymaktadır.(Ögel 1995:180; Gömeç 2018:2)

Türklerde dağlar, yeryüzünün göbeğinden[370], gökyüzünün göbeğine merkezi bir eksenle ulaşarak gökyüzü ile yeryüzünü birbirine bağlayan bir unsur[371], dünyanın merkezi ve "*Tengri'nin (Tanrı'nın) Makamı/Dergahı*" olarak değer kazanmıştır. Bu değer kazanmada, dağların zirvelerinin göğe veya Tanrı'ya yakın olması ve Tanrı'nın yüceliğini, aşkınlığını sembolize etmesi etken olmuştur. Bu sebeple hemen hemen her Türk boyunun/soyunun, obanın ve ailenin bir kutsal dağı olmuş ve bu dağlara genellikle Tanrı adları (Ötüken ve Tanrı Dağı gibi) verilerek özel bir anlam yüklenmiştir. "*Tuva'nın başkenti Kızıl yakınlarındaki Kayrakan Dağı. Bu ad, aynı zamanda büyük Tanrı Ülgen'in de adı…*" şeklindeki ifade de bunu teyit eder mahiyettedir. Çünkü birçok Türk boyu atalarını, soylarını dağ yani yükseklik ile ilişkili düşünmüşlerdir. Bu bağlamda Hun, Göktürk, Uygur hakanlarınca hem dağlık hem de ormanlık bölge olan "*Ötüken*", devletin merkezi/başkent yapılmıştır. Önemi sebebiyle yılın belirli zamanlarında kutsal kabul edilen dağlar ziyaret edilmiş ve oralarda törenler, toylar eşliğinde kurbanlar/saçılar sunulmuştur.(Geniş bilgi ve örnekler için bkz. Ögel 1971:117-122, 159; Ögel 1993:278-279; Eliade 1994:26; Uraz 1994:44; Schimmel 2000:278; Ögel 2000/VI: 205; Bonnefoy 2000:602; Kalafat 2004:122,125; Arık 2005:67, 70; Bayat 2006a:48; Abudukelimı 2006:26; Polat 2007:579-580; Bayat 2007:58-59; Baş 2013:172, 175; Yörükan 2014:25, 58, 71-72; Arık 2017:94; Küçük vd. 2018:98)

Kutsal dağ inanışı, bazı Türk topluluklarında, steplerde meydana getirilmiş suni tepeler olarak ifade edilen ve ibadetlerin yapıldığı "*oba*" kültünü meydana getirmiştir. İbadet amacıyla yapılan çadırlara da "*Oba*" adı verilmiştir. Bu obalar, Tanrı'nın ve halkı koruyan ruhun mekânı olarak değerli kılınmıştır.(İnan 1986:59-62; Ögel 1995:463; Arık 2005:69;

[370] Eliade Filistin'deki Tabor Dağı'nın adının "*tabbur*" (göbek) anlamına gelebileceğine dikkat çekmektedir. (Bkz. Eliade 1994:27; Eliade 1999:300). Ayrıca bazı Türk boylarının, "*Dünya kuşağı*" inanışına sahip oldukları ve "*Ural Dağları*"nın dünyayı baştan başa geçen bir kuşak (Yer Kuşağı) olarak değerlendirdikleri de dile getirilmektedir.(Tanyu 1973:21; Ögel 1995:245, 464; Ögel 1993:285)

[371] Ancak yer ile göğü birleştirme özelliği çerçevesinde dağların yerini yer yer "*Dünya veya Hayat Ağacı*"nın aldığını ve Ağaç ile Dağın birbirine benzer bir motif gösterdiğini söylemek de mümkündür.(Bayat 2007:59; Uslu 2017:123-127)

Bayat 2006a:47) Hatta bazı Türk boylarının dağ doruklarında taşları üst üste yığarak kutsal alanlar oluşturduğu ve her geçişte bir taş koyularak veya bez bağlanarak ruhlara sunuda bulunduğu dile getirilmektedir.(Kalafat 2004:124) Babillerde de "*Ziggurrat*"ın, "*dünyanın kendisi*" olarak değerlendirilmekle birlikte "*kozmik dağı*"nı[372] simgelediğinin düşünülmesi ve Sümer dilinde Zigguratın karşılığı olarak Unir (dağ) kelimesinin kullanılması aynı düşünceden kaynaklanmaktadır. Çünkü kutsiyet arzeden dağ, mitolojik bağlamda Tanrı'nın hüküm sürdüğü bir taht şeklinde algılanmaktadır. Türk mitlerinde de Ülgen'in dünyayı yaratırken "*altın dağ*" üzerinde oturduğu dile getirilmektedir. Hatta yeraltı dünyasının hakimi olan Erlik Han'ın da yeraltı dünyasındaki ırmağın kenarında, yüksek bir dağın eteğinde yaşadığı ifade edilmektedir.(İnan 1986:20; Harman 1993:400; Eliade 1994:27; Eliade 1999: 298; Eliade 2000:115; Beydilli 2004:199; Sönmez 2008:49)

Türklerde dağlar; hem Gök-Tanrı'ya yakın hem de evrenin merkezinde kozmik bir işlevi olan insanoğlunun beşiği ve ağaçlık/ormanlık, karlık bir alandan oluşan erişilmesi güç, hatta gizemli bir yer ve Tanrıya ulaşımda en yakın yol olarak tasvir edilmektedir. Ayrıca güneşin dağların arkasında batması, dağların "*göğün kapısına açılan yol*" şeklinde algılanmasına sebebiyet verdiği de ifade edilmektedir.(Roux 1994:124; Bonnefoy 2000:147; Polat 2007:579; Turgut 2013:559; Arda 2014:27, 32) Türk mitlerinde de genel olarak dağlar, kahramanların saklandıkları mekân olarak da dikkat çekmektedir.(Bkz. Ögel 1993:62) Örneğin Oğuzların[373] erişilmez dağları olduğu ve bu dağlarda kurganların yer aldığı hatta beylerin saklandığı dile getirilmektedir.(Esin 2002:232)

Türklere göre dağlar, atalarının korunduğu mekânlardır.(Kalafat 2018:131) Hatta birçok Türk topluluklarının, kahramanların dağ ruhu/iyesi (izisi/sahibi) tarafından yaratıldığı inancına sahip oldukları dile getirilmektedir. Çünkü bazı Türk boyları, yiğitlerin sonradan dağa dönüştüğüne ve yiğitlerin ruhlarının da dağ ruhu/sahibi olarak dağda yaşadıklarına inanmışlardır. Dolayısıyla dağ, yurdu ve halkı koruyan bir yiğit şeklinde tasavvur edilmiştir/ edilmektedir. Bu tasavvurlara ait çok sayıda örnekler mevcuttur.(Bkz. Tanyu 1980:108;

[372] Toplumlarda "*Merkezi olma*" işlevi, kutsal mekânlar merkez alınarak değerlendirilmiştir. Bu noktada Arkaik toplumlarda da bireyin veya topluluğun yaşadığı yer "*dünyanın ortası/merkezi*" olarak değerlendirilmiş ve "*kozmik dağ*" sembolü de bu anlayışın bir uzantısı olarak devam etmiştir.(Bkz. Eliade 1999:299; Tuğrul 2010:88; Gül 2013:236)

[373] Ata ruhlarına saygı gösterilen mekân olarak dağ, Oğuz Kağan'ın oğullarından birinin de adıdır.(Tanyu 1980: 35, 46, 127)

Seyidov 1996:264-265; Beydilli 2004: 33, 63; Arık 2005:67-68; Erdem 2000:172-175) Hakasların, ilk atası dağ iyesinin (Tag ezi) kızıyla evlendiğine ve Hakas soyunun bu çocuklardan çoğaldığına inanmaları da bunun açık bir göstergesidir.(Sönmez 2008:83) Ayrıca insanların yaşadığı dünyada varlıklarını sürdüren dağ ruhlarının kahramanlara tavsiye verdikleri de görülmektedir. "*Sardakbay mucizevi gücü ile ovayı kutsamaktadır dağların ruhu ona oğlum bu gece eşinle birlikte yatma, derler o bu öğüdü dinlemez ve ertesi gün gücünü yitirdiğini anlar…*" şeklindeki rivayet de bunu teyit etmektedir.(Anohin 2006: 15; Kalafat 2004:17)

Türk mitlerinde dağlar, koruyucu ruhların oturduğu veya yaşadığı mekânlar olarak dikkat çekmektedir. Örneğin Altay Türklerinin koruyucu iyesi olan "*Altay Kan*"ın, Katun Irmağının kaynağında, Altay dağlarının en yüksek tepesinde oturduğuna, Yakut Türklerinin de "*Dağ Toyonu*" (Dağın Efendisi) adını verdikleri rüzgar estiren ruhun, yüksek dağların tepelerinde oturduğuna, gezdiğine, uyuduğuna inandıkları ifade edilmektedir.(Ögel 1995:301; Kalafat 2010:161) Bununla birlikte Kafkasya ile özdeşleştirilen ve Türklerde kutsal dağların bir yansıması olarak görülen Kaf Dağı[374] da devlere, perilere ev sahipliği yapan bir mekân olarak göze çarpmakta ve yeryüzünü çevreleyen hatta "*Gök*"ü taşıyan büyük bir duvar olarak izah edilmektedir.(Ögel 1993:60; Bonnefoy 2000:147; Polat 2007:579; Gömeç 2018:2) Ayrıca hem Demir hem de Kaf dağları; deforme olmuş, anormal vücutlu varlıkların yaşadığı mekân olarak da zikredilmektedir.(Ögel 1993:60) Ancak bazı destanlarda ve masallarda bazı dağların, kötü ruhlar tarafından yaratılmış veya kötü ruhların, devlerin yaşadığı mekânlar olduğu bilgisi de verilmektedir.(Bkz. Ögel 1995:306; Kızı 2002:604)

Türkler, "*av koruyucuları*" olarak da değerlendirdikleri dağların ruhları/iyeleri olduğuna ve bu ruhların/iyelerin insanlar gibi şarkı söyleme, konuşma, dans etme, oyun oynama, tartışma ve kavga etme özelliklerini taşıdıklarına inanmışlardır. Bu ruhların, insanlar için iyilik, sağlık ve mutluluk verme gibi koruyuculuk özelliği olduğuna ve saygısızlık neticesinde de hastalıklar gönderebilme yeteneğine sahip olduğuna kanaat getirmişlerdir. Bu nedenle Türkler, "*Söyük/Seyek* ve *Seke*" şeklinde isimlendirilen ve genellikle kör veya yaşlı şekilde betimlenen dağ ruhlarını memnun etme gayretinde olmuştur. Dağ ruhlarının, hem erkek veya kadın hem de genç veya yaşlı şeklinde tasavvurları sözkonusudur. Ancak ağırlıklı görüş, dağ ruhlarının dişil olduğudur. Hatta onların, avcılık mitlerinde, iri göğüsleri olan bir kadın

[374] Mitlere göre Tepegöz'ün ve Anka Kuşu'nun yaşadığı mekân olan ve dağların anası olarak telakki edilen Kaf Dağı, Kırgızlara göre yeryüzünü çevreleyen dağlardır.(Ögel 1995:437; Beydilli 2004:281)

şeklinde betimlendiği, evlendiği, avcıları zenginleştirdiği, onlara bol av temin ettiği ve evlenmeyenleri deli ettiği dile getirilmektedir.(Arık 2005:69; Bayat 2006a:48-50; Anohin 2006:15-16; Gökşen-Gökşen 2016:1602-1603; Kalafat 2018:132) Bundan dolayı Türk kültüründe "*Dağ*" ile "*Ruh*" eşdeğer olarak görülmüş ve bu eşdeğerlilik, "*Ruh dağdır; dağ da ruhtur*" sözüyle yansıtılmıştır.(Tanyu 1973:40; İnan 1986:51; Küçük vd. 2018:91)

Türklerde dağların, insanlar gibi konuşabilme, duyabilme, hatta evlenip çocuk sahibi olma yeteneğine hasıl olduğuna inanılmış ve ruhsal varlıklar şeklinde tasavvur edilerek kutsallaştırılmıştır. Altay dağlarının "*Han*" addedilmesi de bunun bir göstergesi kabul edilmektedir. Ayrıca Prof. Dr. Harun Güngör, Sagay gelinlerinin kutsal dağları "*kayın babaları*" olarak gördüklerine, onlara bu şekilde seslendiklerine yer vermektedir. O, Uygurların saadet/bolluk sağlayan ve kendisine "*Kuttag(ğ)*" denilen bir dağın bulunduğuna vurgu yaparak Türklerin, kutsal dağ inanışını Anadolu'ya taşıdıklarını ve bunun en güzel örneğini Alevi Türklerin Kazdağı'na önem atfetmeleri olduğunu da dile getirmektedir.(Bkz. Tanyu 1973:28; Güngör 2000:162; Güngör 2002:466; Gömeç 2018:2. Ayrıca bkz. İnan 1986: 50, 53; Kalafat 2018:132)

Dağlar, Türk kültüründe renkler bakımından da sınıflandırılmış ve Ak-Kara olmak üzere genel olarak iki kısımda değerlendirilmişlerdir. Ak Dağlar, genellikle, iyi ruhların yaşadığı yer olarak telakki edilmiştir. Ögel, ak rengin, "*cennet*" anlamına geldiğini ve Ak Dağ tabirinin de bu çerçevede yorumlanabileceğine vurgu yapmaktadır. Zaten Yakut Türklerinin, Tanrı'nın bembeyaz bir dağ üzerinde oturduğuna, üç basamaklı gümüş merdivenle çıkılan tahtını dağın zirvesine kurduğuna inandıkları belirtilmekte hatta Yakut masallarında Tanrı'nın, süt akında yedi katlı, beyaz dağ üzerinde tahtını kurduğuna yer verilmektedir. Kara Dağ ifadesinde ise korku ile saygının yan yana yaşadığı vurgulanmaktadır.(Ögel 1995:431; Ögel 2000/VI:386, 442-443; Arda 2014:30)

Türklerde zahid olma ile dağa çıkma arasında yakın bir bağ söz konusu olmuş ve dağlara ulaşma, kemale erme ile eşdeğerde görülmüştür.(Ögel 1995:426) Bu bağlamda dağların özellikle mağaraların, peygamberlerin veya din kurucularının doğumundan ölümüne kadar hayatın her alanında hatta vahiy sürecinde önemli rol oynadığı[375] veya inzivaya

[375] "D*ağlar, yüksek dindarlığın ve ilahi vahyin en sevilen yerleridir*" şeklindeki ifade de bu hususu teyit eden bir örnektir.(Polat 2007:579)

çekildikleri ve çeşitli mucizelerin gerçekleştiği[376] mekânlar olması bu hususu teyit eder mahiyettedir. Dağlar, her türlü hastalığın tedavisinin gerçekleştiği mekân olarak da ön plana çıkmaktadır. Örneğin geleneksel Türk dini inanışlarına sahip Türklerde bir çocuğun özellikle ruhsal hastalık sürecinde, çocuğun "Kam"a teslim edildiği ve Kam'ın da çocuğu riyazete çekerek dağlarda yaşattığı dile getirilmektedir.(Geniş bilgi ve örnekler için bkz. İnan 1986: 125-133; Taberi 1992/ IV:103; Kalafat 2004:125; Anohin 2006:90-91; Yörükan 2014:76; Schimmel 2000:65, 172, 191, 217, 240; Polat 2007:579; Tuğrul 2010:186; Koca 2012:241-242; Baş 2013:167-168; Küçük 2017:29-30)

Türklerde dağlar; kağanların, hükümdarların ve beylerin mekânı olarak da göze çarpmaktadır. Bazı Türk boylarında hükümdarın, "*Altın-Dağ*"da veya Ötüken-Yış gibi kutsal ormanlı bir dağda oturduğuna inanılması da bunun bir göstergesidir. Hatta Kırgızlarca "*Tahtı Süleyman*" olarak da isimlendirilen ve "*yarı hacı olma*" kriterini taşıyan Süleyman Dağı'nı, Hz. Süleyman'ın yaşadığı ve tahtının olduğu bir mekân biçiminde tasvir etmektedirler. Çünkü Türk geleneğine göre Hakanlar, Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisidir. Ayrıca Osmanlı Sultanlarının kendilerini, "*Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi*" olarak tasvir ettikleri dile getirilmektedir.(Ögel 1971:49; Günay-Güngör 1998:40-41; Polat 2007:580) Tanyu benzer hususu Göç Destanı'ndan örneklendirerek şöyle beyan etmektedir: "*Bir gün Uygur tahtına yeni bir hükümdar oturdu. Bu hakan Çinlilerle yapılan savaşlara bir son vermek için oğlu Galı Tigin'e, Kiyu-Liyen adlı bir Çin prensesi almayı tasarladı. Bu prenses, sarayını Hatun Dağı'nda kurdu. O çevrede Tanrı Dağı (Han Tanrı'nın ikamet ettiğine inanılan ve kutsal kabul edilen dağ) adında başka bir dağ ve onun cenubunda da Kutlu Dağ denilen büyük bir kaya vardı…*"(Tanyu 1973:29; Polat 2007:579) "*Yerin baskısı, tutanı dağ; milletin baskısı, tutanı da Bey*" ve Hakanın çadırının, Ötüken dağlarında olduğuna ve kapısının doğuya baktığına olan inanış da dağ ile bey arasındaki bağın bir yansımasını ifade etmektedir.(İnan 1986:5; Ögel 1993:60)

Türk kültürüne göre dağlar, hem yerin/yeryüzünün var olmasının hem de onların bir arada durmasının sebebidir. Benzer görev, hükümdarlar için de sözkonusudur. Hükümdarın/ beyin, halkın direği olması ve halkı bir arada tutması gibi dağlar da yeryüzünün direğidir ve

[376] Örnek olarak Hz. Musa'nın Tanrı ile konuştuğu ve tabletleri aldığı; Tufan sonra Hz. Nuh'un gemisinin indiği, Hz. İlyas'ın Tanrı ile karşılaştığı; Hz. İsa'nın vaaz edip sekiz cennet mutluğundan bahsettiği ve çarmıha gerildiği, Hz. Muhammed'in vahiy aldığı, sükunet bulduğu ve namaz vakitleri geldiğinde gittiği, Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etme girişiminde bulunduğu, Hz. Davud'un tespih ederek dolaştığı ve kendisi ile beraber tespihe katılan mekânın da dağlar olduğu rivayet edilmektedir.(Taberi 1991/I:373; Taberi 1991/ II:677; Taberi 1992/IV:115; Küçük 2017:29-30)

yeryüzünü bir arada, ayakta tutmaktadır.(Ögel 1993:60; Koca 2012:244; Arda 2014:29) Hatta Hükümdar köşkünün, dünyanın merkezinde tasavvur edilen "*kozmik dağı*" temsil ettiği ve hükümdarların dünyanın merkezindeki dağlar üzerine köşk inşa ettiklerine inanılmaktadır. (Esin 2002:216). Kao-ı Türklerinin efsanelerinden birine göre kızını Tanrı ile evlendirmek isteyen kağanın kızını yüksek bir dağa emanet etmesi de benzer anlayışın bir yansımasıdır. (Kalafat 2018:131)

Türk geleneğinde dağlar, şamanların yaşamında da önemli bir role sahiptir. Dağlar, şamanların giyimlerinden eşyalarına ve doğumundan her türlü ritüellerine kadar birçok konuda ev sahipliği yapmaktadır. Örneğin şaman, ayin sırasında, zorluklar içerisinde dorukları Göğe değen Demir Dağ'a[377] ulaşmaktadır. Dağ ruhlarının dilini bilme özelliğine sahip şaman, dağı aşarak öte dünyanın girişi olan deliğe/oyuğa ulaşmaktadır. Hatta şaman yolculuk esnasında, dağın her tarafında, doruğa varmaya güçleri yetmeyen başka şamanların ve atlarının ağarmış kemiklerinin saçıldığını görebilmektedir. Bununla birlikte, dağlar, "şaman elbisesi"nin giydirildiği, şamanın sorumluluklarını aldığı, dağ motifi ile süslü davulunu yapmaya izin verdiği veya davulunu aldığı hatta hayatının sonuna kadar kaç davul kullanabileceğine ve her davulla da kaç yıl şamanlık yapacağına izin verdiği mekânlar olarak dikkat çekmektedir. Ayrıca dağ ruhlarının şaman adaylarını emzirdiği hatta evlendiği de dile getirilmektedir.(Bu hususta geniş bilgi için bkz. Eliade 1999:213-290; Bayat 2006b:23, 55-74, 98, 180-20. Ayrıca bkz. Şahbaz 2018:2256-2257)

Türk kültüründe dağ, mitolojik bağlamda, "*yaratılışın*[378] *başlangıcı olarak üç âlemi birbirine bağlayan, insanların ibadet etmek veya kurban sunmak için tercih ettiği mekân ve insanları Tanrıya ulaştıran/yaklaştıran"* bir vasıta olarak değerlendirilmiştir. Bu yönüyle (kozmik) dağlar, hem dünyanın en yüksek noktası ve göbeği hem de "Yaratılış"ın başladığı mekân olarak kabul görmektedir.(Eliade 1994:29; Gökşen-Gökşen, 2016:1602-1603; Kalafat 2018:132)

---

[377] İran efsanelerinde, Türk hakanlarının oturduğu mekânın, içerisinde ejderhaların oturduğu demir dağlar olduğu belirtilmektedir.(Uraz 1994:169)

[378] Altay Türkleri arasında tespit edilen yaratılış efsanelerinde dağın ortaya çıkarılması şöyledir: "*…Yeryüzü Tanrı Karahan'ın buyruğu üzerine suya toprak çıkarmak üzere dalan Er Kişi, bunun bir kısmını ağzında kendisi için saklamış. Tanrı, onun yaptığı işi anlamış ve o toprağı Er Kişi'nin ağzında büyütmeğe başlamış. Er Kişi, boğulmaktan kurtulmak için bu toprağı kusunca, yeryüzünün üzerinde dağlar, tepeler meydana gelmiştir…*" (Kalafat 2010:159. Ayrıca bkz. Uraz 1994:16)

Türklerde dağlar, üreme ve koruyuculuk fonksiyonu noktasında da önemli bir role sahip olmuştur.(Bkz. Ögel 1993:21, 59; Karaalioğlu b.y.?:63-65) Buna göre "Kara Tag'ın (Karadağ) bir mağarası sular altında kalır ve çamurla dolar. Ardından sıcağın etkisi ile birlikte çamur kurumaya başlar ve ilk insan, "*Ay Ata*" ortaya çıkar".(Roux 1994:88; Bonnefoy 2000: 602) Uygurların Göç Destanı'nda doğum mekânı olarak "*Hulin*" adlı bir dağ dikkat çekmektedir.(Bkz. Tanyu 1973:28-29; Karaalioğlu b.y.?:67-68) Yine bir efsaneye göre Uygurlar, gökten dağ üzerine inen bir ışıktan meydana gelmektedir.(Kalafat 2018:131. Ayrıca bkz. Ögel 1948:20-22) Bu bağlamda Türklerde dağlar, üreme sembolü olarak hem ana hem de baba/ata şeklinde soyun başlangıcı olarak dikkat çekmektedir. Altay Dağları'nın, "*Türkleri besleyen, büyüten ana kucağı gibi*" tasvir edilmesi de bunun bir göstergesidir. Ancak Dağların, "*atalık*" işlevinin ön plânda tutulduğu, analık vasfının daha çok ağaca atfedildiği dikkat çekmektedir. Fuzuli Bayat, Dağa, baba denilmesinin, ağaca ise ana denilmesinin iki mitolojik dönemin birer izleri olması açısından önem taşıdığını dile getirmektedir. Hatta o, *Maaday Kara Destanında* kahramanın oğlunu dağa götürüp bu kayın ağacı sana ana olsun, bu dağ sana baba olsun demesinin de iki sistemin-anaerkillikle ataerkilliğin bir arada hatırlanması ile ilgili olabileceğine vurgu yapmaktadır.(Bkz. Bayat 2006a:51; Gömeç 2018:4; Şahbaz 2018:2258-2259) Zaten hem masallarda ve destanlarda hem de türkülerde, dağların kahramana dayanak, sığınak ve barınak olması da onun atalığına ve babalığına bir örnek teşkil etmektedir. Cengiz Han'ın Merkitlerin bir baskını sırasında Burkan Kaldun Dağı'na sığınması da bir başka örnektir.(Ögel 1995:425; Günay-Güngör 1998:54-55; Arık 2005:68; Gökşen-Gökşen 2016:1610) Çünkü Uygurlara göre dağlar; yücelik, kuvvetlilik ve güvenilirlik sembolüdür. Bu semboller Uygurlarda "*dağ gibi dayanak, babam dağdır, annem bağdır (bahçedir), güvendiğim dağda ceylan yokmuş*" gibi deyimlerle kendisini göstermektedir.(Abudukelimı 2006:98) "*Amcam kam Sanızak altın gölde yıkanmış, Sümer dağına dayanmış*.." şeklindeki başka bir rivayet ile

"*…Derdime dermansın,*

Gönlümde sevdamsın,

Katlime fermansın,

Sen beni saklarsın dağlar…" dörtlüğü ve halk arasındaki "*arkasında dağ gibi… var…güvendiğim dağlara kar yağdı*" gibi deyimler bu hususu teyit etmektedir.(İnan 1986:52; Gökşen-Gökşen 2016:1611)

Türk kültüründe dağlar, hem bir ölüm mekânı hem de öte dünyaya açılan kapı görevini de üstlenmektedir.(Bayat 2006a:48) Göktürk Yazıtlarındaki "*Tinesi oglı yatıgma tag*" (Tinesi Oğlu'nun yattığı dağ) ifadesi de, dağların ölüm mekanı olarak değerlendirilmesinin açık bir göstergesidir.(Arda 2014:29) Vu-huanlarda, "*Kızıl Dağ*"ın ölüler alemi olarak gösterilmesi, Mezopotomya kültürlerinde dağın "*öte dünyanın eşiği*" ve ölüler dünyasına bir geçit olarak değerlendirilmesi hatta Asur dilinde "*ölmek*" kelimesinin "*dağlara yapışmak*" anlamında kullanılması dağların ölüm mekânı olduğunu ortaya koymaktadır.(Bonnefoy 2000:147; Sönmez 2008:50) Türklerin yatırların bulunduğu dağlara kutsiyet atfetmesi ve dağların isminin sözkonusu yatıra izafe edilmesi de aynı mantığın bir ürünüdür.(Yörükan 2014:36-37) Çünkü Türk kültüründe genel olarak yatıra ait mekân, kutsal mekândaki zat tarafından "sahipli" olarak bilinmektedir. Dolayısıyla buralardan şifa amacıyla icazet çerçevesinde herhangi bir şey alınabilmektedir.(Kalafat 2010:121) Ayrıca Hz. Adem'in ve Kabil'in mezarının bulunduğu yerin dağ olduğunun rivayet edilmesi ve Hz. Süleyman'ın oğlu Melik Racim'in Kudüs yakınlarında Hz. İsa'nın doğum yeri olan Beytüllahm yanında büyük bir mağaraya defnedildiği şeklindeki rivayet de dağların ölüm mekanı noktasındaki öneminin bir göstergesidir.(Küçük 2017:30)

Türk kültürüne göre dağlar, Kıyamet (Kalgançı Çak) anlayışının da temel vasıtalarından biri olarak dikkat çekmektedir. Buna göre kıyamet zamanı gök parçalanacak, dağlar yıkılacak veya sallanacak, nehirler ve denizler çalkalanacak/çekilecek ve yıldızlar düşecektir. Benzer anlayış, Kazak şamanların dualarında "*Dünyanın sonu gelip çatanda bütün dağlar uçulup dökülecek...*" şeklinde kendisini göstermektedir.(İnan 1986:24-25; Eliade 1994:123; Roux 1994:89-90; Bayat 2007:126-128)

Sonuç

Türkler; Tanrı ve uluhiyet ile ilişkili mekânların kutsal olduğuna inanmış ve bu mekânlarda, Tanrı tezahürünün vuku bulduğunu veya olağanüstü gücün/güçlerin kendisini gösterdiğini düşünmüşlerdir. Hemen hemen her dinde ve kültürde olduğu gibi Türklerde de "*Kutsal*" ve "*Uluhiyet*" ile ilişkili olarak Tanrı'ya ait bir unsuru ihtiva ettiği, Tanrı'nın gücü ile kuşatıldığı, korunduğu düşünülen ve kutsiyetin yaşandığı veya hissedilebildiği yerler sözkonusudur. Ziyaret merkezi olarak da ön plâna çıkan bu mekânlar, kutsiyet duygusunun somutlaşmış biçimi ve Tanrı'nın yeryüzündeki yansımalarından biri olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla insan için ulaşamadığı veya ulaşamayacağı yüksek alanlar, insanüstü güçlerin ve varlıkların sahip olduğu mekânlar olarak telakki edilmiştir/edilmektedir.

Bu anlayış doğrultusunda yüce, sonsuz, dokunulmaz ve aşkın olmakla birlikte güç ve değişmezlik sembolü olan "Gök" ve Göklerin prototipi olarak tezahür eden "dağlar" ön plâna çıkmaktadır.

Dağlar, Tanrı tezahürünün kendisini hissettirdiği ve Tanrı'nın, ilahi varlıkların veya tabiatüstü güçlerin insanlar ile bağlantı kurduğuna inanılan mekânların başında yer almaktadır. Bu noktada Göğe yakınlığı dolayısıyla dağlar, insanlar ile Tanrı veya ilahi varlıklar arasında bir iletişim vasıtası olarak "*Kült*" haline dönüşmüştür. Dolayısıyla Türklerde dağlar, "*Tabu*" olarak değerlendirilmiş ve dinî uygulamaların merkezi haline gelmiştir. Onlar, Türk kültüründe, mitolojik anlamda "*dünyanın ekseni, göğün temel direği*" hatta "*Tanrı mekânı*" olarak tasavvur edilmiştir. Tanrı veya tabiatüstü güçlerin ikamet ettiğine inanılan dağlar, Türk mitlerinde, ata veya ana, koruyucu ruh, vatan, dünyanın ekseni, doğum/ ölüm ve kurban yeri olarak ve kıyamet algısı noktasında önemli bir yer tutmuştur/tutmaktadır.

Kaynaklar

Abudukelimı, Bumairimu. (2006). *Uygur Türklerinin Dinî İnanışları*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara.
Anohin, A. V. (2006). *Altay Şamanlığına Ait Materyaller*, Çev. Zekeriya Karadavut-Jennet Meyermanova, Konya.
Arda, Zühal. (2014). "*Türk Mitolojisinde Dağlar Ve Çağdaş Türk Resmine Yansımaları*", Akdeniz Sanat Dergisi, C. 7, S. 13, s. 26-47.
Arık, Durmuş. (2005). *Azerbaycan Türklerinin Dini Tarihi ve Halk İnanışları*, Ankara.
Arık, Durmuş. (2017). "*Kutsal Mekân ve Ziyaret Fenomeni*", Halk İnanışları El Kitabı, Ed. Durmuş Arık - Ahmet Hikmet Eroğlu, Ankara, s. 69-97.
Baş, Mustafa. (b.y.?). *Orhun Abideleri Işığında Gök-Türklerin Dini*, Ankara.
Baş, Mustafa. (2013). "*Dinlerde ve Geleneksel Türk İnanışlarında Dağ Kültü*", Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 13 (1), 165-179.
Başer, Sait. (1990). *Kutadgu Bilig'de Kut ve Töre*, Ankara.
Bayat, Fuzuli. (2006a). "*Türk Mitolojisinde Dağ Kültü*", Folklor/Edebiyat, İstanbul, C. 12, s. 47-59.
Bayat, Fuzuli. (2006b). *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*, İstanbul.
Bayat, Fuzuli. (2007). *Türk Mitolojik Sistemi-I*, İstanbul.
Beydilli, Celal. (2004). *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*, Çev. Eren Ercan, Ankara.
Bonnefoy, Yves (Yöneten). (2000). *Mitolojiler Sözlüğü*, Levent Yılmaz (Türkçe Baskıya Haz.), I-II, Ankara.
Dinler Tarihi Ansiklopedisi. (b.y.?). Gelişim Yayınları, C. I-II-III, İstanbul.
Eliade, Mircea. (1994). *Ebedi Dönüş Mitosu*, Çev. Ümit Altuğ, Ankara.
Eliade, Mircea. (1999). *Şamanizm*, Çev. İsmet Birkan, Ankara.
Eliade, Mircea. (2000). *Dinler Tarihine Giriş*, Çev. Lale Arslan, İstanbul.
Erdem, Mustafa. (2000). *Kırgız Türkleri*, Ankara.
Ergun, Metin. (2000). "*Türk Ağaç Kültü İnancının Dede Korkut Hikâyelerindeki Yansımaları*", Milli Folklor, Yıl 12, S. 47, S. 22-30.

Eroğlu, Ahmet Hikmet. (2017). "*Geleneksel Türk İnanışları*", Halk İnanışları, Ed. Durmuş Arık - Ahmet Hikmet Eroğlu, Ankara, s. 174-206.
Esin, Emel . (2002). "*Orduğ (Başlangıçtan Selçuklulara Kadar Türk Hakan Şehri)*", Türkler, C. III, Ankara, s.215-258.
Gökşen, Cengiz-Gökşen, Rukiye. (2016). "*Dağ"ın Türkülere Mitik Bir Öge Olarak Yansıması*", A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (TAED), 57, Erzurum, s. 1599-1618.
Gömeç, Saadettin Yağmur(12.09.2018). "*Türk Kültüründe Dağ ve Altaylar*", https:// www.altayli. net/turk-kulturunde-dag-ve-altaylar.html.
Gül, Ahmet. (2013). *Kuran'a Göre Kutsal ve Kutsallık*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul.
Günay, Ünver-Güngör, Harun. (1998). *Türk Din Tarihi*, Kayseri.
Güngör, Harun. (1983). "*Şehnamede Türkler*", Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 1, Kayseri, s. 289-300.
Güngör, Harun. (1990)., "*Türklerde Kutsal Mekân Anlayışı (Kayseri Örneği)*", Türk Dünyası Dergisi, 43, Temmuz, s. 38-44.
Güngör, Harun. (2000). "*Geleneksel Türk Dininde Din Anlayışı*", Dinler Tarihi Araştırmaları-II, Ankara, s. 155-178.
Güngör, Harun, (2002). "*Eski Türklerde Din ve Düşünce*", Türkler, C. III, Ankara, s. 463-503.
Güngör, Harun. (2016). "*Geleneksel Türk Din ve Kutsal Mekân/Ziyaret Yerlerinin Oluşumu*", Türkiye'de Dinler Tarihi'nin Kurumsallaşması Sürecinde Prof. Dr. Abdurrahman Küçük, Ankara, s. 463-503.
Harman, Ömer Faruk. (1993). "*Dağ*", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Ankara, C. 8, s. 400-401.
İnan, Abdulkadir. (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara.
İnan, Abdulkadir.(1987). *Makaleler ve İncelemeler*, Ankara.
Kalafat, Yaşar. (2004). *Altaylar'dan Anadolu'ya Kamizm Şamanizm*, İstanbul.
Kalafat, Yaşar. (2010). *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*, Ankara.
Kalafat, Yaşar. (2018). *Türk Halk Bilimi İnanç Araştırmaları-IV Mitoloji*, Ankara.
Karaalioğlu, Seyit Kemal. (b.y.?). *Türk Edebiyatı Tarihi 1*, İstanbul.
Kızı, Nezaket Hüseyn. (2002). "*Eski Türklerde Tabiat Kuvvetlerine İnancın Destanlarda Tasviri*", Türkler, C. III, Ankara, s. 599-612.
Koca, Selçuk Kürşad. (2012). *Türk Kültüründe Sembollerin Dili*, (Basılmamış Doktora Tezi), Sakarya.
Küçük, Abdurrahman. (2014). *İslamlık ve Türklük*, Ankara.
Küçük, Mehmet Alparslan. (2015a), "*Turizm İnanç Turizmi Ahlak ilişkisi*", Geçmişten Geleceğe Ahlak, 433-471.
Küçük, Mehmet Alparslan. (2015b), "*Kurandaki Renk Algısına Mitolojik ve İkonografik Açıdan Karşılaştırmalı Bir Bakış*", Türk İslâm Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 2(2), 19-54.
Küçük, Mehmet Alparslan. (2017), "*Mitolojiden İkonografiye Türkiye'nin Turistik Dinî Mekânları: "Mağaralar*", Gazi Üniversitesi Turizm Fakültesi Dergisi, 2, 16-57.
Küçük, Mehmet Alparslan. (2018), "*Hac ve Dini Turizmin Ortak Kutsal Mekânı: "Meryem Ana Evi/Kilisesi*", Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi, 13(26), 85-106.
Küçük, Abdurrahman-Tümer, Günay-Küçük, M. Alparslan. (2018). *Dinler Tarihi*, Ankara.
Ögel, Bahaeddin. (1948). "*Türk Efsaneleri Üzerinde İncelemeler Uygurların Menşe Efsanesi"*, A.Ü. Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi,C. 6, S. 1-2, Ankara.
Ögel, Bahaeddin.(1971). *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, İstanbul.
Ögel, Bahaeddin.(1993). *Türk Mitolojisi-I*, Ankara.

Ögel, Bahaeddin. (1995). *Türk Mitolojisi-II*, Ankara.
Ögel, Bahaeddin. (2000). *Türk Kültür Tarihine Giriş*, C. I-IX, Ankara.
Örnekleriyle Türkçe Sözlük. (2002). Milli Eğitim Basımevi, C I-IV, İstanbul.
Polat, Kemal. (2007). "*Orta Asya'da Dağ Kültü ve Kırgızistan-Oş Süleyman Dağı*", I. Uluslararası Ağrı Dağı ve Nuh'un Gemisi Sempozyumu, İstanbul, s. 579-588.
Roux, Jean Paul. (1994). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, Çev. Aykut Kazancıgil, İstanbul.
Schimmel, Annamarie. (2000). *Sayıların Gizemi*, Çev. Mustafa Küpüşoğlu, İstanbul.
Seyidov, M. A. (1996). "*Eski Türk Kitabelerindeki Yer-Sub Meselesi*", Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi, C. 18, S. 29, s. 259-265.
Sönmez, Seniha. (2008). *Türklerde Dağ Kültü, İnancı ve Altay, Tıva Ve Şor Destanlarında Dağ*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Balıkesir.
Şahbaz, Mehibe. (2018). "*İslam Öncesi Türklerde Dağ Kültü ve İnancı*", Soscial Sciences Studies Journal, Vol:4, Issue:19, pp.2250-2261.
Taberi. (1991). *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, Çev. Zakir Kadiri Ugan- Ahmet Temir, I-III, İstanbul.
Taberi. (1992). *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, Çev. Zakir Kadiri Ugan- Ahmet Temir, IV-V, İstanbul.
Tanyu, Hikmet. (1968). *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*, Ankara.
Tanyu, Hikmet. (1973). *Dinler Tarihi Araştırmaları*, Ankara.
Tanyu, Hikmet. (1980). *İslamlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı*, Ankara.
Tuğrul, Saime. (2010). *Ebedi Kutsal, Ezeli Kurban*, İstanbul.
Turgut, Murat. (2013). "*Konya ve Karaman Çevresinde Hitit Dağ Kültünün Yansımaları*", Tarihçiliğe Adanmış Bir Ömür: Prof. Dr. Nejat Göyünç'e Armağan, s. 559-573.
Türkçe Sözlük. (1983). Türk Dil Kurumu Yayınları, C. I-II, Ankara.
Uraz, Murat. (1994). *Türk Mitolojisi*, İstanbul.
Uslu, Bahattin. (2017). *Türk Mitolojisi*, İstanbul.
Yörükan, Yusuf Ziya. (2014). *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri ve Şamanizm*, Ankara.

GÜNEYDOĞU ANADOLU BÖLGESİNDE KÜRTÇE YER ADLARI MESELESİ (ERGANİ-DİYARBAKIR ÖRNEĞİ)

KURDISH PLACE NAMES ISSUE IN SOUTHEASTERN TURKEY (ERGANI DIYARBAKIR SAMPLE)

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Salih ERPOLAT*

Özet: Bu bildiride XVI. yüzyılda Diyarbekir Vilayeti'ne bağlı olan Ergani sancağındaki yer adları esas alınarak XVI. yüzyıldan başlayarak Cumhuriyet Dönemi'nde de yer adlarında devam eden değişmeler değerlendirilecektir.

Ergani Sancağı'ndaki yer adlarında meydana gelen değişiklikler evvela eski ve yeni adların beraber kullanılması şeklinde gerçekleştiği görülmektedir. Abdülaziz nâm-ı diğer (diğer adı) Karahıdır, Yoğunca nd. Hançerli, Ömeri nd. Kuzuncak, 'Amedi nd. Kuruca Viran ve İskenderiye nd. Şeyh Tut örneklerinde olduğu gibi gerçekleşmiştir. Yer adlarındaki bu tür değişmeler doğal değişmeler olarak kabul edilmektedir.

Cumhuriyet Dönemi'nde Balahor, Bagür, Hersin, Herbeto, Gisto, Ayneto, Hoşan, Hurşod, Tilguzur, Hilar… gibi adların değiştirilmesi XIX. ve XX. yüzyıllarda Balkanlar ve Kafkasya coğrafyasında Türkçe yer adlarının değiştirilmesine karşılık verilen bir tepki olarak değerlendirilebilir. Bunun yanında adı değiştirilen yer adlarının yabancı unsurların hatırasını taşmaları ve anlamlarının bilinmemesi de başka bir sebep olarak düşünülebilir.

Bu bildiride son yıllarda Türkiye'de gündemin üst sıralarında yer alan yer adları ele alınacaktır. Zira Cumhuriyet Dönemi'nin ilk yıllarında Güneydoğu Anadolu Bölgesindeki bazı yerleşim adlarının Kürtçe olmasından dolayı değiştirildiğine dair yaygın bir kanaat mevcuttur. Cumhuriyet Dönemi'nde Türkiye genelinde yer adlarında değişikliğe gidildiği doğrudur. Ancak bölgede sadece Kürtçe adlar mı değiştirildi? Osmanlı Dönemi'nden Cumhuriyet Dönemi'ne yer adlarındaki değişimin tarihî seyri bilimsel kriterlerle ortaya konula bilmiş mi? Kürtçe olarak nitelendirilen yer adları gerçekten Kürtçe kökenli yer adları mı? İşte bu bildiride zikredilen bu sorular Ergani ilçesindeki köy adları üzerinden açıklanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimler. Yer Adları, Ergani, Diyarbakır, Güneydoğu Anadolu Bölgesi.

* Dicle Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi, Diyarbakır-TÜRKİYE.

Abstract

In this paper, namely Ergani sanjak names which bound to Diyarbakir Vilayet, are going to be evaluated in the context of changing the names of XVIth century names during the 19th century, the changes in place names in the Republic Period will be evaluated.

It is seen that the changes in the names of the Ergani Sanjak were firstly used together with the old and new names. Abdülaziz also known as Karahıdır, Yogunca nd. Hançerli, Ömeri nd. Kuzuncak,, Amedi nd. Kuruca Viran and İskenderiye nd. It was realized as in the case of Sheikh Tut. Such changes in place names are regarded as natural changes.

Replacing names such as Balahor, Bagür, Hersin, Herbeto, Gisto, Ayneto, Hoşan, Hurşod, Tilguzur, Hilar, in the Republican Period and XXth century in the Balkans and the Caucasus in the geography of the place of change to Turkish names can be considered as a response. In addition, the names of the places of the foreign elements to overflow the memory and the meaning of the unknown can be considered as another reason.

In this paper, in recent years, there is a popularity in the place names in Turkey on the agenda and it will be discussed. Because in the early years of the Republican Period, there is a widespread conviction that the names of some settlements in the Southeastern Anatolia Region have been changed due to Kurdish. Its true that there is a general changing of place names during the Republican Period in Turkey. But could we say that only Kurdish names changed in the region? Has the historical course of the change in the names of places from the Ottoman Period to the Republic Period been revealed with scientific criteria? Are the names of places that are considered Kurdish in Kurdish origin? These questions mentioned in this paper will be tried to be explained through the names of the villages in the district of Ergani.

Key Words: **Place Names, Ergani, Diyarbakir, Southeastern Turkey.**

Giriş

Ergani, coğrafî açıdan Güneydoğu Anadolu Bölgesinde, Diyarbakır-Elazığ yolu üzerinde, Diyarbakır'a 58 km. uzaklıkta, Güneydoğu Torosları'nın bir kolu olan Sakız Dağı (halk arasında Zülküf (Zülküfil Nebi) veya Makam Dağı) eteğinde yer almaktadır. Ergani, Diyarbakır'ın Doğu, Orta ve Batı Anadolu'ya açılan önemli bir geçiş noktasındadır. Doğusunda Dicle, Eğil ve Diyarbakır, batısında Çermik, kuzeyinde Alacakaya (Guleman), kuzeybatısında Maden, güneyinde ise Siverek ilçeleri ile komşu olup, Diyarbakır iline bağlı bir ilçe merkezidir.

Bu bildiride son yıllarda Türkiye'de gündemin üst sıralarında yer alan yer adları ele alınacaktır. Zira Cumhuriyet Dönemi'nin ilk yıllarında Güneydoğu Anadolu Bölgesindeki bazı yerleşim adlarının Kürtçe olmasından dolayı değiştirildiğine dair yaygın bir kanaat mevcuttur. Cumhuriyet Dönemi'nde Türkiye genelinde yer adlarında değişikliğe gidildiği doğrudur. Ancak bölgede sadece Kürtçe adlar mı değiştirildi? Osmanlı Dönemi'nden Cumhuriyet Dönemi'ne yer adlarındaki değişimin tarihî seyri bilimsel kriterlerle ortaya konulabilmiş mi? Kürtçe olarak nitelendirilen yer adları gerçekten Kürtçe kökenli yer adları

mı? İşte bu bildiride zikredilen bu sorulara Ergani ilçesindeki köy adları üzerinden açıklamalar yapılarak konu açıklığa kavuşturulmaya çalışılacaktır.

Osmanlı Devleti Dönemi'nde yer adlarında değişmelerin olduğu müşahede edilmektedir. Ergani sancağında da daha XVI. yüzyılın başlarında yer adlarında değişmelerin olduğu görülmektedir. Bu değişikliklerin hayatın tabii akışına bağlı olarak gelişen bir durum olduğu düşünülmektedir.

Yer adlarındaki tabii değişmelerin yanında Osmanlı Devleti'nin dağılma dönemini müteakip terk etmek zorunda kaldığı topraklarda kalan Türk hâkimiyeti döneminin izlerini taşıyan şehir, mahalle, köy ve mezra gibi yer adlarının hemen değiştirildiği bilinmektedir. Bu durum karşısında Osmanlı Devleti'nin yöneticileri de Türkiye'de yabancı unsurların izini taşıyan bazı yer adlarını değiştirdikleri müşahede edilmektedir. Bu uygulamalara misal teşkil etmesi bakımından Van vilayetinin Bargiri kazasının adı Muradiye'ye, Norduz nahiyesinin adı Ma'muretü'r-Reşad'a dönüştürülmüştür[379]. Ancak Seferberlik sırasında köy ve kasaba adlarının değiştirilmesinin bazı zorluklara sebep olmasından dolayı Seferberlik bitinceye kadar bu uygulamadan vazgeçildiği ve Seferberlikten sonra da yer adlarının değiştirilmesi işinin Dâhiliye Nezaretine sorulmasının gerektiğine dair alınmış kararın olduğu bilinmektedir[380].

Cumhuriyet Dönemi'nde Türkiye'nin genelinde yer adlarında değişikliğe gidildiği bilinmektedir. Bu durum özellikle bir bölge veya kültür hedef alınarak yapılmamıştır. O günün politik hedeflerine uymadığı düşünülen yer adlarının kökenine bakılmaksızın değişikliklerin yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu değişiklikler yapılırken yabancı unsurların izini taşıyan yer adları değiştirildiği gibi öz Türkçe olan bazı adlar ile tarihî Türk şahsiyetleri, Türk aşiret, boy ve oymak adları da bu uygulamadan etkilenmiştir. Mesela konumuz olan Ergani'de Türkçe olan Kızılca Kend adı Otluca'ya, Çayan adının da Gülerce'ye tahvil edildiği görülmektedir[381].

Günümüzde özellikle Diyarbakır'da yerleşim yerlerini gösteren yeni tabelalarda, bazı mahalli idarelerin hazırlattığı yerel haritalarda, bir kısım özel televizyon kanallarında ve bazı işyeri adlarında eski yer adlarını kullanma eğilimi göze çarpmaktadır. Hatta bazen Türkçe adların tercüme edilerek Kürtçe karşılığı olan isimlerin tercih edildiği müşahede edilmektedir. Mesela Diyarbakır merkez ilçelerinden olan "Bağlar" adı yerine, ilçe belediyesinin tabelalarında, "Rezân" adının kullanılmakta olduğu görülmektedir. Rezân, Türkçe Bağlar adının Kürtçe karşılığıdır. Rezân kelimesini oluşturan "*rez*", Farsçada üzüm ağacı, asma[382] anlamındadır. –ân eki ise Farsça ve Arapça kelimelerin sonuna gelen çoğul ekidir[383]. Dolayısıyla Rezân adının kökeninin Farsça olduğunu ifade etmek mümkündür. Bunun dışında

[379] Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA) A-DVN. MKL, 59/8.
[380] BOA, DH. EUM. VRK 15/20.
[381] Mehmet Salih Erpolat, *XVI. Yüzyılda Ergani Sancağı*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 1993, s. 7, 17 *XVI. Yüzyılda Diyarbekir Beylerbeyliği'ndeki Yer İsimleri*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), Konya 1999 s. 354, 355.
[382] İsmail Parlatır, Osmanlı Türkçesi Sözlüğü, Yargı Yayınevi, Ankara 2011, s. 1409.
[383] İlhan Ayverdi, Asırlar Boyu Tarihî Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük, Kubbealtı İktisadi İşletmesi, İstanbul 2011, s. 54; Yılmaz Kurt, Osmanlıca Dersleri, Akçağ Yayınları, Ankara 2008, s. 94.

Çermik ilçesine bağlı eski adı Tülük, yeni adı İncili olan köyün adı mahalli idareciler tarafından "*İncilli*" olarak değiştirilmiştir. İlçenin Ergani ve Siverek tarafındaki girişindeki köy adlarını gösteren tabelada bu durum görülmektedir. Bu değişiklik sehven mi yapılmış yoksa bir kurul kararıyla mı gerçekleştirilmiş tespit edilemedi.

Burada yöntem olarak Ergani'ye bağlı köylerin tespitini en eski tarihlerden başlayarak 1970 yılına kadar olan zaman zarfındaki yer adlarını önce tespit etmek, sonra da bu adlarda meydana gelen değişiklikleri belirlemek ve tasnif etmek şeklinde olacaktır.

Ergani'deki yer adlarına dair ulaşılabilen en eski bilgilerimiz 1518 yılında tutulan Diyarbekir Vilayetinin 64 Numaralı Tahrir Defteri'ndeki bilgilere dayanmaktadır. Bu tarihi 1526 ve 1566 tarihlerinde tutulan tahrir defterlerinde yer alan desteklemektedir. Adı geçen tarihlerde Ergani sancağını teşkil eden alan günümüzdeki Ergani ilçesinin oluşturduğu coğrafi alandan farklı olup daha geniş bir sahayı kapsamaktaydı. Ergani'nin XVI. yüzyıldaki sınırları dâhilinde bugünkü Çüngüş ilçesinin tamamı, Çermik ilçesinin büyük bir bölümü ile Elazığ ilinin Maden, Sivrice ve Alacakaya ilçelerinin büyük kısmı yer almaktaydı. Bu bildiride, XVI. yüzyılda Ergani sancağına bağlı Ergani nahiyesinin idari yapısını teşkil eden alanda bulunan köy ve mezra adları değerlendirilecektir. Bu çalışmada, XVI. yüzyılda bugünkü Çüngüş ilçesine tekabül eden Çüngüş nahiyesine bağlı köyler, Elazığ'ın Sivrice ilçesi sınırları dâhilinde kalan Behremaz nahiyesine bağlı köyler ile Çermik ilçesinin önemli bir bölümünü oluşturan Hasaran nahiyesine bağlı köyler dâhil edilmemiştir.

Ergani'nin Osmanlı Dönemindeki Yer Adları, Özellikleri ve Değişim

Ergani'deki yer adları incelendiğinde kabaca Türk fethinden önce ortaya çıktığı düşünülen adlar, Türk-İslam kültürünün izlerini taşıyan adlar, zamanla aslından uzaklaşarak başkalaşmış ve anlaşılmaz hâle gelmiş yer adları, Oğuz boy adlarının izlerini taşıyan adlar, bitki ve tabiat özelliklerini taşıyan adlar olarak sınıflandırmak mümkündür.

Bagür, Tiltenag-ı Süflâ, Tiltenâg-ı 'Ulya, Balahor, Ekrek, Nife, Norşin, Hersini, Hurşod gibi köy adları 1518 yılında tutulan tahrir defterinde halkının gayrimüslim olduğu görülen köylerdir. Bu itibarla bunların Osmanlı Devleti'nin bölgeye hâkim olmasından önce de gayrimüslim tebaanın meskûn olduğu yer olduğunu düşünmek mümkündür. Bu köylerin adının geçtiği tahrir defteri sayfalarında "*Erâmine*[384]" ibaresinin yer aldığı görülmektedir. Eramine tabiri Ermeni kelimesinin çoğul hâlidir. Ancak tahrir defterlerinde yer alan bu ifadenin bazen Ermeni olmayan toplulukları da kapsadığı anlaşılmaktadır. Mesela Siird ve Hasankeyf'teki Yahudiler ile Mardin'deki Süryanilerin de Ermeni nüfusu içinde kaydedildiği müşahede edilmektedir[385]. Harput sancağında ise Ermeniler arasında yaşayan çok sayıda Süryani'nin olduğu ve burada Rumlar'ın kendilerini Ermenilerden farklı görmediklerini dönemin görgü şahidi Polonyalı Simeon'un eserindeki bilgilerden anlaşılmaktadır[386].

[384] BOA, TD 64, s. 538, 539, 540, 541, 543.
[385] Nejat Göyünç, *Osmanlı İdaresinde Ermeniler*, İstanbul 1984, s. 87, not: 9.
[386] Hrand D. Andreasyan, *Polonyalı Simeon'un Seyahatnamesi 1608-1619*, İstanbul 1964, s. 89-90.

XVI. yüzyılda Ergani'de gayrimüslimlerin meskûn oldukları köylerin bir kısmının adları hâlâ halk arasında yaşamaktadır. Mesela Bagür, Balahor, Tilguzur (Tilhuzur olarak), Hersini (Hersin olarak), Hurşid (Hoşot olarak), Herbeto ve Hilar bunlara misal teşkil etmektedir[387].

XVI. yüzyılda Ergani'ye bağlı köylerin büyük ölçüde Türkçe adlar taşıdığı görülmektedir. Savaş, Sultantepe, Yalnızdam, Karatoy, Akpınar, Kocahacılu, Ağçabıyık, Dut Ağacı, Dumlu, Kayan, İncehıdır, Söğütlü, Doğan… Ancak günümüzde Türkçe özellik taşıyan bu köylerin büyük bir kısmının izine rastlanılmamaktadır.

XVI. yüzyılda Ergani'de Oğuz boy adlarını taşıyan 3 yer adı tespit edilmektedir. Bunlar Eymür, Karkın ve Bayındır[388] adlarından ibarettir. Tahrir defterlerinde Oğuz boy adlarıyla aynı olan çok sayıda şahıs adına tesadüf edilmektedir. Belirttiğimiz bu yer adlarının ismini kişi adlarından mı yoksa doğrudan Oğuz boy adlarından mı aldıkları tespit edilemiyor. Ancak bu yer adlarının kaynağı ister kişi adları, ister Oğuz boy adları olsun her iki durumda da Türk kültürünün bir parçası oldukları izahtan varestedir.

Ergani'deki yer adlarından en ilginç olanları XVI. yüzyılda Türkçe oldukları herhangi bir araştırma yapmaksızın rahatlıkla anlaşılabilecek bazı yer adlarının zamanla değişime uğrayarak aslından oldukça uzaklaşmış ve anlaşılmaz bir hâl almış olanlarıdır. Mesela Karatoy adının Karto, Kerto'ya; Kılıç'ın Kılleş'e; Akpınar'ın Akpar, Ahpar'a; 1518'de Uzun-abâd diğer tahrir defterlerinde Uzunoba'nın İznob; Hasan Viran'ın Heseviri'ye; Azab Ali'nin Ezeveli'ye Gökçe'nin Gogci'ye dönüşmesi gibi. Karatoy, Kılıç, Uzunabad (Uzunoba), Akpınar ve Gökçe adlarının Türkçede ifade ettiği mana izaha gerek kalmayacak kadar açık iken Karto, Kılleş, Akpar ve Gogci'nin ne Türkçede ne de Kürtçede anlamlı kelimeler olmadığı meydandadır. Dolayısıyla Karto adının Alakoç'a, Kıllış adının Şölen'e, Gökçe adının Gökiçi'ne[389] tahvil edilmesini bu yer adlarının Kürtçeden Türkçeye çevrildiğini iddia etmek mümkün değildir. Bu durum için ancak aslı Türkçe olan yer adlarının değiştirilmesi sırasında tarihî Türkçe adları yerine yeni Türkçe adların verildiğini ifade etmek mümkündür.

XVI. yüzyılda köyün Kılıç olan adı günümüzde Şölen'e dönüştürülmüştür. Günümüzde hâlâ köyün kuzeyinde yer alan dağın tepe noktasında Kılıç Baba[390] adında bir yatırın bulunduğu bilinmektedir. Bu itibarla köyün adının kaynağının, kişiliği hakkında tarihi bilgiye sahip olamadığımız, Kılıç Baba adlı kişinin olduğu konusunda şüphe duyulmamaktadır.

---

[387] Bu köyler için daha fazla bilgi için bkz. XVI. Yüzyılda Ergani Sancağı'ndaki Gayrimüslim İskân Yerleri ile Şahıs İsimleri Hakkında Bir Değerlendirme, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi SBArD*, S. 4, Diyarbakır 2004. s. (155-187).

[388] Faruk Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri-Boy Teşkilat- Destanları*, İstanbul 1992. Oğuzlar (Türkmenler) ile ilgili bu eserde Diyarbekir Beylerbeyliği'ne bağlı sancaklardaki Oğuz boy adlarından mülhem adlara yer verilmemiştir. Diyarbekir Beylerbeyliği'ne bağlı sancaklarda XVI. yüzyıla ait tespit edilebilen 55 yer adı mevcuttu. Bkz. Erpolat, Diyarbekir Beylerbeyliği'ndeki… s. 734-735.

[389] Ergani sancağı dışındaki diğer sancaklardaki benzeri durum için bkz. Mehmet Salih Erpolat, "Güneydoğu Anadolu Bölgesinde Tarihi Türkçe Yer Adlarında Meydana Gelen Değişmelere Bazı Örnekler", *VII. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri*, http//e-kitapkulturturizm.gov.tr. dosya/1-277881/h/4.

[390] Kılıç Baba Ziyareti hakkında bkz. Mehmet Salih Erpolat, "Ergani'deki Ziyaretgâhlar ve Bu Ziyaretgâhların Günümüzdeki Durumu", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi SBArD*, S. 3, Diyarbakır 2004. s. 56.

XVI. yüzyılda Ergani'ye bağlı bazı köy adlarında değişikliklerin olduğu görülmektedir. Bu değişim daha çok eski adın yanına yeni adın getirilerek iki adın beraber kullanılması şeklinde olmuştur. Mesela Yoğunca nâm-ı diğer Hançerli, Hacı Viran nd. Çanakçı, Timurtaş nd. Çor Davud, Abdülaziz nd. Karahıdır, İskenderiye nd. Şeyh Tut, 'Amedi nd. Kurucaviran ve Ömeri nd. Kuzuncak gibi. XVI. yüzyılda birbirinin yerine kullanıldığı anlaşılan bu adların bir kısmı günümüze kadar halkın hafızasında ve resmi kayıtlarda korunabilmiştir. Çor Davut, İskenderiye, Şeyh Tut, Yoğunca, Ömeri ve Kurucaviran adları unutulmuşken, Timurtaş günümüzde Demirtaş adıyla Çermik ilçesine, Hançerli, Kuzuncak aynı adlarla varlığını sürdürmektedir. Abdülaziz ile Karahıdır XVI. yüzyılda aynı köyün farklı isimleriyken, günümüzde Karahıdır Abdülaziz ile Sütyüzü köylerinin arasında bir mevki adı olarak bilinmekte olup mezarlığı ziyaretgâh konumundadır. Tahrir defterindeki kayıtlardan Karahıdır ile Timurtaş'ın birer Osmanlı sipahisi oldukları anlaşılmaktadır. Abdülaziz ise günümüzde de köy konumunda olup Diyarbakır'ın Çermik ilçesine bağlıdır. Köyde aynı adı taşıyan ziyaretgâh ve akarsu mevcuttur.

XVI. yüzyılda Ergani'ye bağlı köylerin adlarının büyük bir kısmı Türkçe özellik taşımaktadır. Bunların yanında kökeni Türkçe olup zamanla halk ağzında telaffuzları aslından uzaklaşmış olan adlar da mevcuttur. Bunlara yukarıda bazı misaller verilerek konu açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır. Ancak günümüzde halk arasında yerleşim yerlerinin resmi adları Türkçe, eski adlarının ise Kürtçe olduğu hususu yaygın bir kanaattir. Hatta zaman zaman yereldeki devlet memurları da bu hataya düşmektedirler. Bagür, Hersini, Hilar, Tilguzur (halk arasında Tilhuzur), Gisto, Ayneto, Bırima, Gomayik, Mamalan gibi yer adlarının Türkçe olmadığı gün gibi ortadadır. Ancak bu yer adlarının Türkçe olmadıkları kadar Kürtçe olmadıkları da bir başka gerçektir. Kürtçe olmaları durumunda da bizler açısından bir mahzur teşkil etmemektedir. Bu ifadelerimiz kamuoyunu doğru bilgilendirmek ve bir hakikati herkesle paylaşmaya matuftur, yöneliktir.

Belirttiğimiz bu durum sadece Ergani için değil Urfa, Mardin, Siverek, Nusaybin, Harput, Çapakçur, Atak, Kulp gibi sancaklarda da durum böyledir. Kısaca bugün Güneydoğu Anadolu Bölgesi diye tabir edilen bütün coğrafya için durumun aynı olduğunu ifade etmek mümkündür. XX. yüzyılda tutulan resmi kayıtlardaki köy listelerinde Kanisipi[391] (Türkçe Akpınar), Harabreş[392] (Türkçe Karaviran), Giresor[393] (Türkçe Kızıltepe) gibi Kürtçe yer adlarının XVI. yüzyıl kayıtlarında yer almadığı, bölgenin tahrir defterlerinin incelenmesinden, anlaşılmaktadır.

[391] Köylerimiz 1968, Başbakanlık Basımevi, Ankara 1968, s. 690'da biri Diyarbakır'ın Çınar ilçesine bağlı yeni adı Kürekli, ikincisi Silvan ilçesine bağlı yeni adı Gürpınar ve üçüncüsü Mardin'in Kızıltepe ilçesine bağlı yeni adı Günlüce olan köyler mevcut olup adı geçen köylerin üçünün de XVI. yüzyıldaki kayıtlarda adının geçmediği görülmektedir.
[392] Köylerimiz 1968, s. 670. Bu köyler de XVI. yüzyıldaki kayıtlarda yer almıyordu.
[393] Köylerimiz 1968, s. 659.

Tablo: 1 Ergani'nin Osmanlı Dönemi Köyleri

No	KÖYLER	No	KÖYLER
1	Bagür	88	Tilitut?
2	Tiltenâg-ı Süfla	89	Sarı Viran
3	Tiltenâg-ı 'Ulyâ	90	Mezra
4	Balahor	91	İncehıdır
5	Ekrek	92	Kayan
6	Nife	93	İlbastı
7	Tilguzur	94	Yoğunca nd. Hançer(li)
8	Malan	95	Seksen Viranı
9	Norşin (Norşinâg)	96	Ebnaf
10	Mendegân	97	Sultan Hoca
11	Herbeto	98	Hacı Viranı nd. Çanakçı
12	Hilar	99	'Azab Ali Viranı
13	Hersini	100	Danişmend Viranı
14	Hilar	101	Timurtaş nd. Çor davud
15	Kızılca (Kızıl) Kend	102	Pir Ahmedlü (Pir Ahmed Kendi)
16	Gühriz-i 'Ulyâ	103	Seydi Ahmedlü
17	Gühriz-i Evsat	104	Çukur Tabağı (Tabak)
18	Gühriz-i Küçük	105	Boynuzlu Pınarı
19	Gomayik	106	Kayaksan
20	Savaş Viranı	107	Kayaksan-ı Küçük
21	Sincik	108	Karadibek
22	Okakeçi (Okekçi)	109	Babacık (Baba Kulu)
23	Cekrişan (Cageşin)	110	Vankök
24	Sultandepesi	111	Lagari
25	Aliyar	112	Ulaş Kendi
26	Yalınuzdam	113	Kesükköprü
27	Karatoy (Karto)	114	Doğan
28	Kılıç (Kıllış)	115	Hoşan
29	Akpınar- ı Kürd	116	Çakırfakih
30	Kesülü (Gâsolu)	117	Satı (Salı) Kendi
31	Kuşçuoğlu (Kuşçu)	118	Zaviye-i Şeyh Hasan
32	Ziyaret	119	Karkın
33	Til Enderi (Til İndere)	120	Keydan
34	Kocahacılu	121	Karadelü
35	Uzunabâd (Uzunoba)	122	Kabaklu
36	Selman	123	Kertil
37	Gisgis	124	Tarmul
38	Ağçabıyık ile Küpegiren	125	Ziyârî (Hayari)
39	Nikecik	126	Şehri (Şehircik)
40	'Aynşat	127	Musul Viranı
41	Dut Ağacı	128	Altunpınar
42	Til Enderi-i Kadı	129	Elek Viran
43	Dumlu	130	Kabasakal

44	Körebaht	131	Göllüce
45	Söğütlü	132	Bestam
46	Tilhum	133	Bozcalu
47	Çayan-ı ‘Ulyâ	134	Kötekân
48	Kuzıncak	135	‘Alameddin
49	Salhi-i Büzürk	136	Yenice
50	Saktiğin	137	Renk Depesi
51	Engeni (Engene)	137	Kırtikviran
52	Gisto	139	Ömeri nd. Kuzuncak
53	Akpınar-ı Türk	140	Sındığık
54	Depecik-i Dedeği	141	Regan
55	Poğusor	142	Özbeği (Özerbeği)
56	Barvan	143	Bayramlu
57	Ziyaret-i Davud	144	Hudkin
58	Fatma Hatun	145	Tilki Deresi
58	Sandığık?	146	Kırkpınar
60	Türkan Viranı	247	Birşan
61	Muşil	148	Hüssam Viranı
62	Dane (Dana) Kıran	149	Delinder-i İshak
63	Beyamlu	150	Penekçik
64	Ayneto	151	Mendegân
65	Abdülaziz nd. Karahıdır	152	Çayan-ı Süfla
66	Amug	153	Vankök
67	Mamalan	154	Han
68	Şeyhlü	155	‘Amadi nd. Kurucaviran
69	Zırrak-i Ali	156	Haliş
70	Babakulu	157	Küçük Çirdi
71	Gözlüce (Gözlü Depe)	158	Göldayı
72	Şeyh Hacı Eyüp	159	Hatun Kendi
73	Hıdrani	160	Kara Yakup
74	Camuşi	161	Şadi Viranı
75	Kal‘acık	162	Çetük
76	Kavan	163	Göktaş
77	Menteşalu	164	Pir Ali
78	Kermekom	165	Karacalu
79	Barbini	166	Eymür
80	Elemedin	167	Hamis Viranı
81	‘Ayncoz	168	Dumanlu
82	Şeyh Katil	169	Eşek Depesi
83	Zırrak-i Haydar	170	Haneloşik
84	İskenderiye nd. Şeyhtut	171	Dağılgan
85	Karuk	172	Mertek
86	Günyan (Kübyân)	173	Demirci
87	Ağburç		

Cumhuriyet Dönemi’nde Ergani’ye ait çok sayıda yerleşim yerinin adında değişikliğe gidildiği bilinmektedir. Ergani’de adları değiştirilen yerleşim yerleri aşağıda tablo hâlinde

gösterilmiştir. Buna göre XVI. yüzyılda gayrimüslimlerin yaşadıkları yerlerin tamamının adında değişikliğe gidildiği görülmektedir.

Manası anlaşılmayan, Latin kökenli yeni Türk alfabesiyle imlasında güçlük çekilen yer adlarının da değiştirildiği anlaşılmaktadır. Malan, 'Amudi, Barbini, Cagerşin, Gisgis, Gisto, Hoşan, Mamalan, Migo, Poğsor, Zimayik, Haltuşkan,Tayan ve Hünyan gibi. Bu adlardan hiçbirinin Kürtçede anlamlı bir karşılığı yoktur. Bu köylerden Malan'ın Osmanlılardan önce bölgede hüküm süren Akkoyunlu Devleti döneminde de mevcut olduğu görülmektedir[394]. Aşağıda adı değiştirilen köyler listesinde sadece Türbe-i Sipi köyünün adı Kürtçede anlamlı olup manası Aktürbe demektir. Bunun dışında doğrudan Kürtçe mesaj içeren yer adı mevcut değildir. Bu köy adı da XVI. yüzyıldaki köy ve mezra adları arasında bulunmamaktaydı. Bu durum Kürtçe yer adlarının bölgedeki varlığının yakın bir geçmişe dayandığının göstergesidir.

Kökeni Türkçe olduğu hâlde bu durumun bilinmemesinden dolayı adı değiştirilen köyler mevcuttur. Kılıç adının halk arasında Kılleş'e dönüşmesi, Kılleş adının Şölen'e çevrilmesi bunun açık misalidir.

Günün siyasi anlayışına uygun olmadığı düşünülerek adında değişikliğe gidilen yerleşim yerleri tespit edilebilmektedir. Şeyhlü, Şeyh Hacı Eyüp, Şeyh Siyar ve Molla Ahmedan köyleri gibi. Bu köylerden Molla Ahmedân[395] ile Şeyhsiyar köyleri XVI. yüzyıldaki kayıtlarda mevcut değildi.

Ergani'de adı değiştirilen köyler arasında Çayan, Gökçe ve Kurucaviran gibi Türkçe özellik taşıyan yer adları da mevcuttur.

Cumhuriyet Döneminde Adı Değişen Köyler

No	Köyün XVI. Yüzyıldaki Adı	Köyün Günümüzdeki Adı
1	Bagür	İsmet Paşa Mahallesi
2	Balahor	Yamaçlar
3	Tilguzur	Yayvantepe
4	Malan	Pınarkaya
5	Herbeto	Yeşilköy
6	Hurşod (Hoşot)	Sıraköy
7	Hersin	Taştepe

[394] Ebu Bekr-i Tihranî, *Kitab-ı Diyarbekiriya Akkoyunlu, Karakoyunlu ve Çağatay Dönemleri Tarihi,* (Çev. Mehmet Demirdağ), Diyarbakır Büyükşehir Kültür Yayınları, İstanbul 1999, s. 113.

[395] Molla Ahmedân köyünün adı resmi kayıtlarda hep Boncuklu olarak geçmektedir. Ancak halkın arasındaki yaygın adı Molla Ahmedân'dan muharref Mele Ahmedân'dır. Bkz. Türkiye Cumhuriyeti Dâhiliye Vekâleti Nüfus Müdüriyet-i Umumiyesi Neşriyatı, *Son Teşkilat-ı Mülkiyede Köylerimizin Adları*, Hilal Matbaası, İstanbul 1928, s. 600; Dâhiliye Vekâleti Mahalli İdareler Umum Müdürlüğü, *Köylerimiz*, İstanbul Matbaacılık ve Neşriyat Türk Anonim Şirketi, İstanbul 1933, s. 113; T. C. İçişleri Bakanlığı, *Türkiye'de Meskûn Yerler Kılavuzu*, Başbakanlık Devlet Matbaası, C. 1, Ankara 1946, s. 167. Bu tarihte Tulhusur (Tilhuzur olmalıydı. Günümüzde Yayvantepe köyü) köyü muhtarlığına bağlıydı. T. C. İçişleri Bakanlığı İller İdaresi Genel Müdürlüğü, *Köylerimiz 1 Mart 1968 gününe kadar*, Başbakanlık Basımevi D. S. İ. Ankara 1968, s. 97; T. C. İçişleri Bakanlığı İller İdaresi Genel Müdürlüğü, *Türkiye Mülkî İdare Bölümleri ve Bunlara Bağlı Köyler Belediyeler* (1 Haziran 1970 durumu), Başbakanlık Basımevi döner Sermaye İşletmesi, Ankara 1971, s. 291.

8	Hilar	Sesverenpınar
9	Kızılca Kend (Kızılca)	Otluca
10	‘Amudi nd. Kurucaviran	Armutova
11	‘Ayneto	Gözekaya
12	Barbini	Çukurdere
13	Cagerşin	Çakırtaş
14	Tilindere	Devletkuşu
15	Gisgis	Kesentaş
16	Gisto	Çayköy
17	Gomayik	Kortaş
18	Şeyh Hacı Eyüp	Sabırlı
19	Hıdrani	Yolbulan
20	Hoşan	Kömürtaş
21	Kılıç (Kılleş)	Şölen
22	Körebaht	Bozyer
23	Kötekan	Yakacık
24	Mamalan	Özbilek
25	Salhi-i Büzürk	Salihli
26	Sincik	Çayırdere
27	Vankök	Deringöze
28	Zilan	Karşıbağlar
29	Pirahmet	Ahmetli
30	Zırki (İlya)	Dağarası
31	Zırki (Kıleş)	Dallıdağ
32	Migo	Azıklı
33	Miyadun	Koyunalan
34	Seyyid Ahmet	Olgun
35	Çayan-ı ‘Ulyâ	Gülerce
36	Tilhum	Yüksel
37	Til Kadı	Tümtepe
38	Ugümü	Uzunağaç
39	Cedeli	Acar
40	Şeyhlü	Çayırbaşı
41	Elemedin	Coşkun
42	Poğsor	Asmalı
43	Deve Viran	Develi
44	Zimayik	Dibektaş
45	Zengetil	Bereketli
46	Tarmil	Aşağı Kuyulu
47	Haltüşkan	Dereboyu
48	Malikân	Karpuzlu
49	Büyükkinner	Kavurmaküpü
50	Molla Ahmedân	Bocuklu
51	Türbe-i Sipi	Aydoğdu
52	Kırlarklisesi	Kıralan
53	Divaneevleri	Morkoyun
54	Demoevleri	Ortaağaç

55	Şeyhsiyar	Söküdüzü
56	Aşağıbalahor	Ortayazı
57	Tayan	Sallıca
58	Hünyan	Söğütalan
59	Ziyarek	Tevekli
60	Zeynalan	Usluca
61	Kalhane	Yolköprü
62	Ayncoz	Kayagediği
63	Gökçe	Gökiçi

Sonuç

Ülkemizdeki birçok idari birime ait yer adlarının geçmişteki mevcudiyeti hakkında arşivlerimizde muazzam belgeler mevcuttur. Bunlardan hareketle yer adlarının, özellikle XVI. yüzyıldan günümüze kadar, geçirmiş oldukları değişimi tespit etmek mümkündür.

Özelde Ergani'de genelde Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde adlarında değişiklik yapılan köy adlarının Kürtçe yer adlarından ibaret olmadığı görülmektedir.

Doğu-Güneydoğu Anadolu bölgelerinde adı yenisiyle değiştirilen Türkçe olmayan yer adlarının büyük çoğunluğunun Kürtçe de olmadığı anlaşılmaktadır. Bu bakımdan bölgede adı değiştirilen köylerin adları için Kürtçe adlar nitelemesi yerine yerleşim yerinin eski adı ya da yerin eski ismi denilmesinin daha doğru ve bilimsel olduğu görülmektedir.

Ergani'de Artuklu, Akkoyunlu ve Osmanlı dönemlerinde coğrafyanın adlandırılmasında kullanılan çok sayıda Türkçe yerleşim adlarının olduğu görülmektedir. Eymür, Kayan, İlbastı, Çanakçı, Söğütlü, Kaya Yinal Viranı, Sımaklı, Türkan, Demirci, Gökçayı, Timurtaş, Avcı Eymür, Çukur Tabağı, Gökçeviran, Karadibek, Tepecik-i Süfla (Aşağı), Tepecik, Babacık, Karacalu, Karayunus, Karayakup, Kızıl Viranı, Amakçeoğlu, Eşektepe, Duman Kenti (Dumanlu), Ulaş Kenti, Kesükköprü, Akçakale, Balviran, Doğan, Kızılcalü, satı, Çakırfakih, Kıraçlu, Karkın, Alitaş, Kabaklı, Kuruca Viran, İnce Hıdır, Dağılgan, Ağburç, Çamlu, Hatun Kenti, Keskin gibi köylerin XVI. yüzyılın başlarında viran oldukları görülürken, Savaş Viranı, Koca Hacılu, Sultan Tepesi, Yalanuzdam, Karatoy, Akpınar, Kuşçuoğlu, Kılıç, Keskin, Akçabıyık, Uzunoba, Dut Ağacı, Dumlu, Körebaht, Çayan, Kuzuncak, Fatma Hatun, Danakıran, Beyamlu, Karahıdır, Babakulu, Kal'acık-ı Yemil, Menteşelü, Elemedin gibi köyler XVI. yüzyıl boyunca şen köyler olduğu görülmektedir. Türkçe adlar taşıyan çok sayıda köyün XVI. yüzyılın başında viran olmaları bu köylerden başka taraflara Türk nüfusun göç ettiğinin önemli bir göstergesidir.

Eski adların Kürtçe adlardır denilerek tekrar ihya edilmesinin, canlandırılmasının siyeseten kısa ve uzun vadede ne getireceğini veya götüreceğini iyi hesaplamak gerekir. Zira Nife, Ekrek, ve Norşin gibi Ermenice olduğu bilinen bu adların Kürtçe olduğu sanılarak tekrar tedavüle çıkarılmasının, günümüzde halkı Müslüman olan yerleşim yerlerine verilmesinin de tarihi hakikatle çelişebileceğini akıldan uzak tutmamak gerekir.

Kaynaklar

Andreasyan, Hrand D.; *Polonyalı Simeon'un Seyahatnamesi 1608-1619*, İstanbul 1964.
Ayverdi, İlhan; *Asırlar Boyu Tarihî Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı İktisadi İşletmesi, İstanbul 2011.
Ebu Bekr-i Tihranî, *Kitab-ı Diyarbekiriya Akkoyunlu, Karakoyunlu ve Çağatay Dönemleri Tarihi,* (Çev. Mehmet Demirdağ), Diyarbakır Büyükşehir Kültür Yayınları, İstanbul 1999.
Erpolat, Mehmet Salih; *XVI. Yüzyılda Ergani Sancağı*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 1993.

_____; *XVI. Yüzyılda Diyarbekir Beylerbeyliği'ndeki Yer İsimleri*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), Konya 1999.

_____; "XVI. Yüzyılın Başlarında Diyarbekir Eyaletinde Viran Köyler Meselesi", *1. Uluslararası Oğuzlardan Osmanlıya Diyarbakır Sempozyumu 20-22 Mayıs 2004 Bildiriler*, İzmir 2004. s. (591-598).

_____; "Güneydoğu Anadolu Bölgesinde Tarihi Türkçe Yer Adlarında Meydana Gelen Değişmelere Bazı Örnekler", *VII. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri*, http//e-kitapkulturturizm.gov.tr. dosya/1-277881/h/4.
_____; XVI. Yüzyılda Ergani Sancağı'ndaki Gayrimüslim İskân Yerleri ile Şahıs İsimleri Hakkında Bir Değerlendirme, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi SBArD*, S. 4, Diyarbakır 2004, s. (155-187).
_____; "Ergani'deki Ziyaretgâhlar ve Bu Ziyaretgâhların Günümüzdeki Durumu", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi SBArD*, S. 3, Diyarbakır 2004. s.
Göyünç, Nejat; Osmanlı İdaresinde Ermeniler, İstanbul 1984.
Kurt, Yılmaz; *Osmanlıca Dersleri*, Akçağ Yayınları, Ankara 2008.
Parlatır, İsmail; *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, Yargı Yayınevi, Ankara 2011.

Sezen, Tahir; *Osmanlı Yer Adları*, Ankara 2017.
Türkiye Cumhuriyeti Dâhiliye Vekâleti Nüfus Müdüriyet-i Umumiyesi Neşriyatı, *Son Teşkilat-ı Mülkiyede Köylerimizin Adları,* Hilal Matbaası İstanbul 1928.
Sümer, Faruk; *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri-Boy Teşkilat- Destanları*, İstanbul 1992.
T. C. İçişleri Bakanlığı Yayınlarından Seri: II, Sayı: 2, *Türkiye'de Meskûn Yerler Kılavuzu*, C. 1, Devlet Basımevi, Ankara 1946; C. 2, Ankara 1947.
T. C. İçişleri Bakanlığı İller İdaresi Genel Müdürlüğü, *Köylerimiz 1968* 1Mart 1968 gününe kadar, Ankara 1968.
Türkay, Cevdet; *Osmanlı İmparatorluğu'nda Oymak, Aşiret ve Cemaatlar*, İstanbul 1979.
T. C. İçişleri Bakanlığı İller İdaresi Genel Müdürlüğü, *Türkiye Mülkî İdare Bölümleri ve Bunlara Bağlı Köyler Belediyeler (1 Haziran 1970 durumu),* Ankara 1971.

TÜRKİYE'DE KENTSEL DÖNÜŞÜM PROJELERİ ÜZERİNE BİR TARTIŞMA

Cem ERGUN[396♣]

Giriş

Tarihsel süreçte olduğu gibi günümüzde de kentler ekonomik, siyasal, yönetsel, sosyal ve demografik etkenlere bağlı olarak hızla değişmekte ve dönüşmektedir. Bu değişim/dönüşüm sayılan etkenlere bağlı olarak kentin dinamikleri bağlamında bir süreç olarak yaşanırken geliştirilen kentsel politikalarla da hızlandırılabilmektedir. Günümüz kentlerinde de bu süreci hızlandıran/yönlendiren en önemli kentsel politikanın kentsel dönüşüm uygulamaları olduğu görülmektedir.

Ülke genelinde hazırlanan ve uygulanan kentsel dönüşüm projelerinde kentlerin fiziksel ve ekonomik özelliklerinin ön plana çıktığı, kentlerin içi boş birer fiziksel mekânlar gibi ele alınarak sosyal-kültürel dokunun göz ardı edilebildiği görülmektedir. Ağırlıklı olarak yoksul kesimlerin yaşamakta olduğu kent içi eski yerleşim alanları ile gecekondu bölgelerinde yoğunlaşan kentsel dönüşüm projelerinde, dönüştürülmeye çalışılan alanlarda yaşamakta olan kesimler sürece dahil edilmemekte, görüş-beklenti ve önerileri göz önünde bulundurulmamaktadır.

Bu çalışmada İstanbul[397♣♣] (Maltepe İlçesi Gülsuyu ve Başıbüyük Mahallesi) ve Mersin[398♣♣♣] (Akdeniz İlçesi Çay, Çilek ve Özgürlük Mahallesi) illerinde kentsel dönüşüm alanı ilan edilen mahallelerde yaşayan kesimlerin kentsel dönüşüm projeleri hakkında ne düşündükleri ve bu projelerin kendilerini nasıl etkileyeceği sorularına alınan cevaplar çerçevesinde genel bir değerlendirme yapılacaktır. Her iki ilde toplanan veriler tablolara

♣ Doç. Dr. Mehmet Akif Ersoy Ün. FEF Sosyoloji Bölümü, cergun@mehmetakif.edu.tr
♣♣ İstanbul iline dair değerlendirmede Ergun'un "Kentsel Dönüşüm Sürecine Dönüşüm Alanlarından Bakmak: İstanbul Maltepe (Başıbüyük Ve Gülsuyu Mahallesi) Örneği" başlıklı doktora tezinden yararlanılmıştır
♣♣♣ [398] Mersin iline dair değerlendirmede Tümtaş ve Ergun'un "Making Space For Capital" başlıklı çalışmasından yararlanılmıştır

sıkıştırılarak istatistikler şeklinde değil; genel ifadelerle ve görüşmecilerin yaptıkları vurgular bağlamında paylaşılacaktır.

Kentsel Dönüşüm Nedir?

Kentsel dönüşüm karşılığında daha önce kullanılmış ve çoğu günümüzde de kullanılmakta olan birçok kavram vardır. Kentsel yenileme, kentsel yeniden canlandırma, kentsel koruma, kentsel yeniden geliştirme, kentsel yeniden üretim, kentsel soylulaştırma bu kavramlardan en yaygın olarak kullanılanlarıdır (Keleş, 2015: 404-406, Gül, 2006: 1255; Tekeli, 2003: 5-6; Şahin, 2007: 179; Özden, 2008: 159-180; Polat ve Dostoğlu, 2007: 63; Şahin, 2003: 91; Uzun, 2006: 41). Bütün bu kavramlar farklı içeriklere sahip olmakla birlikte, kentin farklı ölçeklerde ve içerikte dönüşen parçalarına işaret etmektedirler. Kentsel dönüşüm ise, mevcut kent yapısının yenilenmesi için yapılan uygulamaları içinde toplayan genel bir kavramdır. Bir diğer ifade ile kentsel yenileme, kentsel yeniden canlandırma, kentsel koruma, kentsel yeniden geliştirme, kentsel yeniden üretim, kentsel soylulaştırma gibi kavramlar kentlerde yaşanan dönüşümün bir boyutuna karşılık gelirken kentsel dönüşüm tüm bu süreçleri kapsamaktadır.

Kentsel Koruma

Kentsel koruma; "Genellikle işlevlerini yerine getirebilmekte olan yapıların, büyük tarihsel mimari ve kültürel değerler taşıyan bölgeler içinde korunmasını sağlamak için plansızlığın denetlenmesi ve aşırı nüfus birikiminin önlenmesi" olarak ifade edilmektedir (Keleş, 2015: 405-406).

Kentsel koruma kentsel yenileme ile sıkı bağlantısı olan bir dinamiktir. Zaman içinde bozulan, tahrip olan ve çöküntüye uğrayan eski kent merkezlerinin yenilenmesi kentsel koruma ilkeleriyle birlikte gerçekleştirilmelidir. Bu çerçevede kültür miras niteliği taşıyan eski kent merkezlerinin bir yandan günün koşullarına göre değişerek eskimeye karşı durmaya çalışırken özgün kimliklerini de korumak zorunda olmaları gerçeği, koruyarak yenilemeyi gerekli kılmaktadır (Özden, 2008: 46-47).

Kentsel Yeniden Geliştirme (Kentsel Yeniden Canlandırma/Kentsel Yeniden Üretim)

Kentsel yeniden geliştirme kavramı (aynı zamanda kentsel yeniden canlandırma ya da kentsel yeniden üretim olarak da ifade edilebilmektedir) ile mevcut yapıların yıkılması ve bu süreçte elde edilen kentsel alanın yeni kullanımlara ayrılması kastedilmektedir. Yeniden geliştirme sürecinde temel amaç; sınırları önceden belirlenen kentsel alanlarda hem yapıların hem de

alanın bir bütün olarak yitirmiş oldukları ekonomik ve toplumsal değerleriyle fiziksel ölçütlerine kavuşturulmasıdır. Aynı zamanda; yapıların özgün işlevlerini yitirdikleri, yapı olarak sağlam olmalarına karşın değerlerinin farklı nedenlerden dolayı azaldığı durumlarda ortaya çıkan bir gereksinim olarak da değerlendirilmektedir (Keleş, 2015: 405-406). Yeniden geliştirme sürecinde eskiyen sorunlu kentsel alanlardaki tüm yapılar yıkılıp başka bir yere taşınır ve boşalan alana yeni bir kentsel işlev (yeşil alan, ticaret merkezi, konut alanları vb) kazandırılır (Gül, 2006: 1255). Bu süreçte öncelikli olarak ele alınan kentsel alanlar, ekonomik ve yapısal özellikleri iyileştirilemeyecek kadar kötüleşmiş olan yoksul mahalleleri olmakta ve yoksul konutlarının yıkılarak yerlerine yeni yapılar inşa edilmesi söz konusu olmaktadır (Özden, 2008: 176).

Kentsel Yenileme

Genel anlamda kentsel yenileme; "zaman süreci içinde eskiyen, köhneyen, yıpranan, sağlıksız/yasadışı gelişen ya da potansiyel arsa değeri üstyapı değerinin üzerinde seyrederek değerlendirilmeyi bekleyen ve yaygın bir yoksunluğun hüküm sürdüğü kent dokusunun, kamu girişimi ya da yardımıyla altyapısının sosyal ve ekonomik programlar ile oluşturulup beslendiği bir stratejik yaklaşım içinde, günün sosyo-ekonomik ve fiziksel şartlarına uygun olarak değiştirilmesi, geliştirilmesi, yeniden canlandırılması ve bazen de yeniden üretilmesi görece daha iyi bir çevre verebilecek duruma getirilmesi eylemi" şeklinde tanımlamaktadır (Özden, 2008: 44; 2006: 217; Ünal vd, 1998: 103; Yiğitcanlar, 2001: 55).

Kentsel Soylulaştırma

İlk kez 1963 yılında Ruth Glass tarafından kavramsallaştırılan soylulaştırma, 1980'li yıllara kadar işçi sınıflarının ya da dar gelirlilerin yaşamakta olduğu şehir merkezindeki tarihi binalara, orta ve üst sınıfların bu grupları yerlerinden ederek yerleşmesi ve buradaki yapıları rehabilite etmesi sürecini ifade etmek için kullanılmıştır. 1980'li yıllarla birlikte ise sürecin anlamı ve kapsamı önemli ölçüde değişmiştir. Önceleri değer kaybına uğramış tarihi yapıların üst-orta sınıflarca ele geçirilip rehabilite edilmesi ve sakinlerinin bu alanları terk etmesi söz konusuyken; günümüzde yüksek gelir gruplarının yoksul/marjinal kesimleri yerlerinden etme özelliğini korumakla birlikte yapıların değer kaybı ve restorasyonundan öte rant aracı olarak görülen tüm yerleşmelerin (gecekondu bölgeleri, sosyal konutlar vb) yıkılarak yerlerine lüks konut ve tüketim alanlarının inşa edilmesi şeklinde yaşanmaktadır (İslam, 2003: 160-161). Bu süreçte de önceden bu alanlarda yaşamakta olan kesimler yaşam alanlarından mahrum edilmekte ve taşınmak zorunda kalmaktadırlar (Harvey, 2013: 130). Bu bağlamda zorla

tahliye edilen birçok kentsel alan, yeni kullanıcılar için sermaye biriktiren bir nitelik kazanmaktadır (Çavuşoğlu, 2014: 237). Bu açıdan bakıldığında soylulaştırma; sermayenin büyüme yönündeki baskısı doğrultusunda kavranmalıdır (Harvey, 2016: 344).

Kentsel Dönüşüm

Genel bir ifade ile kentsel dönüşüm; bütün yenileme kavramlarını eşzamanlı olarak kapsayan, sürekliliği olması gereken ve her aşamada toplumun bütün katmanlarını içermesi gereken çok boyutlu bir süreç olarak tanımlanabilir (Şahingür ve Müderrisoğlu, 2005: 512).

Kentsel dönüşüm; kentin tümünün ya da bir bölümünün mevcut şekil ve görüntüsünden başka bir şekil veya görüntüye geçmesi/geçirilmesi olarak ele alınmaktadır (Aydın, 2008: 5). Kentlerde yaşanan dönüşümler kimi zaman mekân ve yaşam kalitesini arttırma şeklinde ortaya çıkarken; kimi zaman da mekânın ekonomik, sosyal, çevresel ve fiziksel bozulması olarak yaşanmaktadır. Ancak kentsel dönüşüm her halükarda belli bir zaman aralığında sürekli gerçekleşen bir olgudur. Kent planlaması açısından kentsel dönüşüm; kentsel alanlardaki belirli bir zaman aralığında ekonomik, sosyal, fiziksel ve çevresel çökme ve bozulmaya çözüm arayan/getiren bir müdahale biçimi olarak görülmektedir (Akkar, 2006: 29).

Kentsel Dönüşümün Yansımaları

Tarihsel süreç içerisinde ekonomik ilişkilerin odak noktasında olan kentler, bu işlevini küreselleşme süreci ile daha da arttırmış ve kent ekonomik ilişkilerin belirleyiciliğinde şekillenmiştir. Bu şekillenmenin en önemli araçlarından biri olarak da karşımıza kentsel dönüşüm uygulamaları çıkmaktadır. Bu uygulamalar ile kent sınırlarında hem yeni kentsel alanlar oluşturulmakta hem de "eskiyen yapıların" bulunduğu "değerli" kentsel alanlar dönüşüm adı altında farklı kesimlerin kullanımına sunulmaktadır (Tümtaş ve Ergun, 2014: 337). Dünya ölçeğinde özellikle de Batıda kentsel dönüşüm projeleri; kent ekonomisine katkı, kent ekonomisinin canlandırılması ve istihdam yaratma kaygısı ile hayata geçirilmektedir. Ülkemizde ise sonuçları açısından ele alındığında kent merkezinde ya da gecekondu alanlarında fiziksel dönüşümün ön plana çıkarıldığı görülmektedir (Savaş Yavuzçehre, 2011: 41).

Kentsel dönüşüm projelerinin neredeyse tamamı belirli bir tüketim ve yaşam tarzına karşılık gelmekte ve bu sürece ayak uyduramayanları dışarıda bırakmakta tereddüt

etmemektedirler (Yalçıntan ve Çavuşoğlu, 2013: 88-89). Kentsel dönüşüm projelerinin ortak özellikleri; "katılım odaklı olma ifadelerine karşın dönüşüm alanlarında yaşayanların görüş ve taleplerine yer vermemesi, önceliğin rant olması, kamulaştırma yoluyla kentsel arazilere el koyması, zorla evden çıkarması, dezavantajlı kesimlerin kent dışına itilmesi, sadece fiziksel müdahale ile sınırlı olması, kentlerin ve kentlilerin talep ve ihtiyaçları yerine kent yöneticileri ve piyasa aktörlerinin talep ve beklentilerini karşılamak üzere uygulanması ve kentsel mekanları metalaştırması" şeklinde ifade edilebilir (Zeybekoğlu Sadri, 2013: 14; Yalçıntan ve Çavuşoğlu, 2013: 88-89; Mayer, 2014: 108, 122). Mekânın yeniden üretimi ve dağıtımını gerçekleştirerek sermayenin taleplerine destek olan bu süreç, acil kamulaştırma ve kentsel dönüşüm gibi yasal araçlarla meşru kılınmaktadır. Yeniden dağıtım sürecinde aslında dağıtılan zenginlik olmaktadır. Bu bağlamda yeniden dağıtım sürecinin ekonomik temelli olan eşitsizlikleri gidermekten çok yeni eşitsizlikleri yeniden ürettiği ifade edilebilir (Çavuşoğlu, 2014: 103-104; 255).

Genel olarak kentlerin yoksul mahallelerinde etkili olan kentsel dönüşüm; halizhazırda dezavantajlı olan kesimlerin daha da yoksullaşmalarına ve mağduriyetlerinin artmasına neden olmaktadır. Dönüşüm projelerinden dolayı evlerini ve yaşam alanlarını terk etmek zorunda kalan bu kesimler, barınmanın yanı sıra istihdam, eğitim, sağlıklı çevrede yaşama ve siyasal katılım gibi temel haklarından da mahrum kalmaktadırlar (Zeybekoğlu Sadri, 2013: 2-3; 14).

Farklı biçimlerde hayata geçirilen kentsel dönüşüm projelerinde, kentler genellikle bir yatırım alanı ya da rant sağlanacak mekan olarak görülmekte ve kent sakinleri bu süreçlerin dışında tutulmaktadır. Gelişmekte olan ya da gelişmiş birçok dünya ülkesinde ve Türkiye'de geniş uygulama alanı bulan kentsel dönüşüm, kentsel yaşamı, toplumsal dokuyu, mekânları ve kimliği de ciddi bir dönüşüme uğratmaktadır. Kentsel dönüşüm projeleri, kentin fiziksel dokusunu iyileştirmeye çalışırken, sosyal, tarihî ve kültürel dokuyu olumsuz yönde etkilemektedir (Gül ve Ergun,2017: 142). Kentsel dönüşüm projeleriyle, sosyal dayanışma ilişkileriyle örülü mahallelerin yaşam pratikleri yok sayılarak, uzun süreli bir yoksullaşmanın temelleri atılmakta, toplumsal yapıdaki parçalanma derinleştirilmektedir (İngün, 2013: 222). Kentlerin yeniden yapılandırılmasına yönelik uygulamalar; üst düzey meslek, finans ve yönetim işlevlerinin, üst ve üst orta sınıfa dâhil kesimlerin mekânsal tercihlerine hizmet etmektedir. Bu kesimler için iş ve konut olanakları kurulmasının yanı sıra, yine bu kesimlere yönelik dinlenme-eğlenme mekânları oluşturulmaktadır. Bir burjuva yaşam alanı oluşturmaya yönelik yenileme politikaları yoksul ve marjinal kesimleri mekânsal açıdan dezavantajlı konuma düşürmekte ve üst/üst orta sınıfların tercihlerine bağlı olarak yaşam alanlarını değiştirmek zorunda kalmakta ya da tercih edilmeyen kentsel alanlara itilmektedirler (Smith, 2015: 51).

İstanbul (Maltepe İlçesi Gülsuyu ve Başıbüyük Mahallesi) ve Mersin (Akdeniz İlçesi Çay, Çilek ve Özgürlük Mahallesi) illerinde gerçekleştirilen görüşmelerde görüşmecilerin kentsel dönüşüm projelerine yönelik değerlendirmeleri yukarıdaki vurguları destekler niteliktedir. Beş mahallede toplamda 250 kişi ile yapılan görüşmelerde en çok göze çarpan vurgu mahalle sakinlerinin kentsel dönüşüm projeleriyle ilgili olarak bilgilendirilmedikleri şeklindedir. Yapılan görüşmelerde, görüşülen kişilere yaşam alanlarını tamamıyla değiştirecek ve etkileyecek bu proje konusunda proje sürecinin başında resmi kurumlar tarafından bilgilendirilip bilgilendirilmedikleri sorulduğunda İstanbul'da %92, Mersinde ise %72 oranında bilgilendirilmedikleri görülmektedir.

Görüşülen kişilere kentsel dönüşüm projeleri hakkında ne düşündükleri sorulduğunda alınan cevaplar şu şekilde sıralanabilir:

- Yıkım

  "Mahalle yıkılacak ve parası olanlar gelip buralara yerleşecekler. Biz bu evleri yaparken çocuklarımıza ayakkabı almadık, hiçbir şeyin kalitelisini almadık, boğazımızdan kıstık evi bitirmek için. O zaman niye evleri yaptırdılar? Yıkacaklar buraları bizi de sokağa atacaklar. 4 çocuğumun eğitiminden çaldım ben bu evi yapmak için. Daha ekmeği yeni tanıdık, rahata erdik yıkım çıktı başımıza. Dünya artık zenginlerin, fakirlere yaşam hakkı yok. Neymiş kaçakmış, deprem varmış. Tamam, beni atmadan yap ne yapacaksan. Ama dertleri o değil ki biz gidelim ağalar, paşalar yerleşsin buralara istiyorlar. Telefon, doğalgaz, köprüler, elektrik ne varsa sattı bunlar. Şimdi de garibanların evlerine göz diktiler."

- Zenginlere yaşam alanı yaratma

  "Mahalleyi zenginlere vermek için yapıyorlar. TOKİ ve belediyenin de cepleri güzel dolacak. 1968'den beri harç, kum, briket taşıyarak yoktan var ettik biz bu mahalleyi. Yeni mi fark ettiler burayı? İstanbul'da yer kalmadı buralara göz koydular."

- Mahalleliyi yerinden etme

  "Villalar yapacaklar, zenginlere peşkeş çekecekler mahalleyi. Bizi de fare gibi küçücük evlere tıkacak, buradaki TOKİ evlerinden vereceğiz diyorlar ama ondan da şüpheliyim. Bu manzarayı, güzelliği bize bırakmazlar, mahalleyi sürecekler buradan."

- Evlerini-komşularını kaybetme

  "Apartmana alışamayız biz. Şimdi benim gibi yaşlılara o binalarda ev verseler nasıl yaparız? Asansöre binmeyi bilmem, aşağı insem yukarı çıkamam yukarı çıksam aşağı inemem. 15. katta dışarı çıkayım desen nasıl çıkacaksın elektrik falan kesilse. Komşunla nasıl oturacaksın? Biz şimdi kim kapısının önündeyse yanına oturuveriyoruz."
  "O binalarda yaşayamayız biz. Çık diyor bloklara yerleş. Bir kere bahçeye alışkınız biz, dört duvar arasında ne yaparız? Hadi çıktık diyelim TOKİ'ye, borcu ödesen aidatı

vb. nasıl ödeyeceksin? Evine ev veriyorum diyor. Komşumu, bahçemi, rahatımı da verebilecek mi? Evimizi elimizden alacak, borçla ev verecek. Hadi ödeyemedin borcu durduk yere niye evinden olayım ki?"
"İnsanların ne olacağı muamma. Yıllarca çalış uğraş ev yap, birileri gelsin hadi git desin. Olacak iş mi? Darmadağın olur buralar. Kimi memlekete döner, kimi kiraya çıkar. Ev yapacak yer mi bıraktılar? Bu yaştan sonra yer bulup da evi kim yapacak? Yapsak onu da yıkarlar. Çok katlılar canlı mezar. Apartmanda kiminle oturacağımız belli değil. Hiç sevmediğin kişi gelip karşı dairene yerleşecek, ömür boyu işkence."

- Borçlanma

"Bizi kutu gibi evlere tıkmak istiyorlar. Üstüne de bir sürü borç. Yıllara bölecekmiş borcu, o kadar yaşayacağımız ne malum? Çocuklarımıza zor bakıyoruz bir de borç mu bırakalım?"

Görüşülen kişilere kentsel dönüşüm projelerinden mahalle sakinlerinin nasıl etkilenecekleri sorulduğunda; iş, ulaşım, tüketim, sosyal ilişkiler, yaşam alışkanlıkları, yardımlaşma ve komşuluk konularında sıkıntılar yaşanacağı vurgusu yapılmıştır. Mahallede yaşayan kesimlerin işyerlerini kaybedebilecekleri öngörüsünün yanı sıra mahallelere yakın yerlerde çalışanların da taşınmaları durumunda çalıştıkları yerlere ulaşım konusunda sıkıntı doğurabileceği vurgulanmıştır. Çoğunlukla müstakil evlerde yaşayan görüşmeciler, bahçelerinde tüketime yönelik ekim yaptıklarını apartmanlarda bunu gerçekleştiremeyeceklerini vurgulamışlardır. Aynı şekilde müstakil evlerde yaşıyor olmanın komşularla ilişkileri güçlü kıldığını; gerek birlikte erzak hazırlama gerekse herhangi bir ihtiyaç halinde yardımlaşmanın üst seviyede olduğunu ancak apartmanlarda bu komşuluk ve yardımlaşma ilişkilerinin kurulamayacağı-sürdürülemeyeceği kaygısı taşıdıklarını belirtmişlerdir.

Sonuç Yerine…

Sağlıklı bir kentsel dönüşüm uygulaması, sağlıklı yaşam standartlarının oluşturulduğu; kültürel uçurumun minimuma indirildiği; ekonomik, sosyal, demografik, politik, fiziksel, teknolojik, sağlıksal avantaj ve olanakların arttırıldığı ve dönüşüm alanında yer alan tüm kesimleri kapsayacak şekilde yaşam kalitesinin yükseltildiği geniş kapsamlı düzenlemeler olma hedefini taşımalıdır (Cesur ve Gül, 2017: 238).

Yakın dönemde kentsel dönüşüm sürecinden ne yazık ki dönüşüm alanlarında yaşayan kesimler projeler onaylandıktan sonra ya da uygulamaya geçildiği aşamada haberdar

olmaktadırlar. Yasa ve yönetmeliklerle desteklenen ve önü açılan uygulamalar tepeden inme bir biçimde hayata geçirilmekte ve dönüşüm alanlarında yaşayanlar sonuçlarına katlanmak durumunda bırakılmaktadır. Oysa daha önce de değinildiği gibi kentsel mekânların ihtiyaç ve sorunları konusunda en büyük farkındalık o alanlarda yaşayan kişilere aittir. Bu bağlamda sağlıklı ve yaşanabilir mekânlar yaratmak adına kentsel mekânlarda hayata geçirilecek her uygulamada o mekânların sahiplerine söz hakkı tanımak büyük önem taşımaktadır. Bu noktada kentsel dönüşüm projelerinin hedeflerinin başına yerinde dönüşüm hedefi konmalıdır. Böylelikle dönüşüm alanlarında yaşayan kesimlerin yaşam alanlarından uzaklaştırılma kaygısı ortadan kaldırılarak; kent hakkı üzerinden ifade edilecek olursa, değişimde söz sahibi olmaları ve sürece katılımları da sağlanabilecektir (Gül ve Ergun, 2017: 57).

Yukarıda ifade edildiği gibi kentsel dönüşüm projeleri birçok farklı nedene bağlı olarak ve birçok farklı şekilde hayata geçirilebilmektedir. Sağlıklı, güvenilir ve yaşanabilir kentsel mekanların yaratılması tüm kentliler açısından büyük önem taşımaktadır. Ancak proje hazırlama ve uygulama süreçlerinde dönüşüm alanlarında yaşayan kesimlerin de alanda var olan sorunlara ve sosyal dokuya en hakim kişiler olarak dahil edilmesi, hem daha etkili hem de yeni sorunlar oluşturulmadan uygulamaların başarıyla tamamlanması açısından önem taşımaktadır.

KAYNAKLAR

AKKAR, Z.M. (2006) "Kentsel Dönüşüm Üzerine Batı'daki Kavramlar, Tanımlar, Süreçler ve Türkiye", Planlama, Sayı 36, ss: 29-38.
AYDIN, A.H. (2008) "Kentsel Dönüşüm Projeleri Ve Kahramanmaraş", Yerel Siyaset, Sayı 31, ss: 5-7.
CESUR, B. ve GÜL, A. (2017) "Ülkemizde Kentsel Dönüşüm Uygulamalarında Karşılaşılan Sorunlar ve İrdeleme" içinde Türkiye'de Mekansal ve Bölgesel Dönüşümler Bildiriler Kitabı, ed. K. Temurçin ve M. A. Dulupçu, Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları, Isparta, ss: 227-242.
ÇAVUŞOĞLU, E. (2014), Türkiye Kentleşmesinin Toplumsal Arkeolojisi, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
ERGUN, C. (2011) Kentsel Dönüşüme Dönüşüm Alanlarından Bakmak: İstanbul Maltepe (Başıbüyük ve Gülsuyu Mahallesi Örneği), Yayımlanmamış Doktora Tezi, S.D.Ü Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Isparta.
ERGUN, C. ve GÜL, H. (2017) "Kentli Hakları Çerçevesinde Kentsel Dönüşüm Üzerine Bir Değerlendirme" içinde Belediyelerin Geleceği ve Yeni Yaklaşımlar Bildiriler Kitabı III. Cilt, ed. M. Güler ve A. M. Turan, Marmara Belediyeler Birliği Kültür Yayınları, İstanbul, ss: 49-61.
GÜL, H. (2006) " Kentleşme ve Kent Politikası ", içinde Tek Kitap, Alan Bilgisi 2, Ed. C. Baltacı, Gökçe Kitabevi, Ankara, ss: 1222-1262.
GÜL, H. ve ERGUN, C. (2017) "Kent, Kültür, Kimlik ve Kentlilik" içinde Sosyal Bilimlerde Kültür Tartışmaları, Ed. C. Ergun ve S. Öğrekçi, Gece Kitaplığı, Ankara, ss: 127-148.
HARVEY, D. (2013) Asi Şehirler, Metis Yayınları, İstanbul.
HARVEY, D. (2016) Kent Deneyimi, SEL Yayıncılık, İstanbul.
içinde Kent Üzerine Özgür Yazılar, Ed. Ergun, C., Güneş, M. ve Dericioğulları Ergun, A., Bağlam Yayınları, İstanbul, ss:216-236.
İNGÜN, Ö. (2013) "Dönüş(türül)en Mahallelerde Toplumsal Muhalefet ve Cinsiyet",
İSLAM, T. (2003)"Galata'da Soylulaştırma: Soylulaştırıcıların Demografik ve Kültürel Özellikleri Üzerine Bir Çalışma", içinde Kentsel Dönüşüm Sempozyumu Bildiriler Kitabı , Ed. P. P. Özden, İ.Karakaş, S. Turgut, H. Yakar, D. Erdem ve N. Palaoğlu, 11-13 Haziran, YTÜ Oditoryumu, İstanbul, ss: 159-172.
KELEŞ, R. (2015) Kentleşme Politikası, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.
MAYER, M. (2014), "Toplumsal Kent Hareketlerinde Kent Hakkı", içinde Kar İçin Değil Halk İçin, Eleştirel Kent Teorisi ve Kent Hakkı, Ed. N. Brenner, P. Marcuse ve M. Mayer, SEL Yayıncılık, İstanbul, ss: 100-130.
ÖZDEN, P. P. (2006) "Türkiye'de Kentsel Dönüşümün Uygulanabilirliği Üzerine Düşünceler", İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, Sayı 35, ss: 215-233.
ÖZDEN, P. P. (2008) **Kentsel Yenileme**, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.
POLAT, S. ve DOSTOĞLU, N. (2007) "Kentsel Dönüşüm Kavramı Üzerine: Bursa'da Kükürtlü ve Mudanya Örnekleri", Uludağ Üniversitesi Mühendislik-Mimarlık Fakültesi Dergisi, Cit 12, Sayı 1, ss: 61-76.
SAVAŞ YAVUZÇEHRE, P. (2011), Kentsel Mekânda Değişim: Denizli, Denizli Belediyesi Kültür Yayınları, Denizli.
SMİTH, N. (2015). "Mutenalaştırma, Sınır ve Kentsel Mekanın Yeniden Yapılandırılması", içinde Kentin Mutenalaştırılması, Haz) N. Smith ve P. Williams, Yordam Kitap, İstanbul, ss: 29-55.
ŞAHİN, S. Z. (2003) "İmar Planı Değişiklikleri ve İmar Hakları Aracılığıyla Yanıltıcı (Pseudo) Kentsel Dönüşüm Senaryoları: Ankara Altındağ İlçesi Örneği", içinde Kentsel

Dönüşüm Sempozyumu Bildiriler Kitabı, Ed. P. P. Özden, İ.Karakaş, S. Turgut, H. Yakar, D. Erdem ve N. Palaoğlu, 11-13 Haziran, YTÜ Oditoryumu, İstanbul, ss: 89-101.
ŞAHİN, S. Z. (2007) "İdeolojik Bir Araç Haline Gelen Kentsel Dönüşüm Kavramının Planlama Paradigmaları İle İlişkisine Tarihsel Bir Bakış: Ankara Örneği", içinde Planlama, Siyaset, Siyasalar: 6. Türkiye Şehircilik Kongresi Bildiriler Kitabı, 6-7-8 Kasım 2006, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir, ss: 177-182.
ŞAHİNGÜR, A. ve MÜDERRİSOĞLU, B. (2005) "AB'nin Toplum Tabanlı Kentsel Dönüşüme Yaklaşımı ve Türkiye'deki Kentsel Dönüşüm Uygulamalarının Etkinliği: İstanbul Özelinde Türkiye", içinde Değişen-Dönüşen Kent ve Bölge, 8 Kasım Dünya Şehircilik Günü 28. Kolokyumu Bildiriler Kitabı Cilt 1, 8-10 Kasım 2004, ODTÜ, ODTÜ Mimarlık Fakültesi ve TMMOB ŞPO Ortak Yayını, Ankara, ss: 507-519.
TEKELİ, İ. (2003) "Kentleri Dönüşüm Mekânı Olarak Düşünmek", içinde Kentsel Dönüşüm Sempozyumu Bildiriler Kitabı, Ed. P. P. Özden, İ.Karakaş, S. Turgut, H. Yakar, D. Erdem ve N. Palaoğlu, 11-13 Haziran, YTÜ Oditoryumu, İstanbul, ss: 2-7.
TÜMTAŞ, M. S.-ERGUN, C. (2014), "Making Space For Capital", içinde Cities İn The Globalızing World and Turkey: A Theoretical and Empirical Perspective,Ed. R. Efe, N. Sam, R. Sam, E. Spiriajevas ve E. Galay, St. Kliment Ohridski University Press, Sofia, ss: 328-339.
UZUN, N. (2006) "İstanbul'da Seçkinleştirme (Gentrification): Örnekler ve Seçkinleştirme Kuramları Çerçevesinde Bir Değerlendirme", içinde İstanbul'da Soylulaştırma Eski Kentin Yeni Sahipleri, Der. D.Behar ve T. İslam, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, ss:31-42.
ÜNAL, E., DUYGULUER, F. VE BOLAT, Z. E. (1998) "Şehir Yenileme", İmar Terimleri, TODAİE Yerel Yönetimler Araştırma ve Eğitim Merkezi Yayınları, Ankara, ss:103.
YALÇINTAN, M. C.- ÇAVUŞOĞLU, E. (2013), "Kentsel Dönüşümü ve Kentsel Muhalefeti Kent Hakkı Üzerinden Düşünmek", içinde Kentsel Dönüşüm ve İnsan Hakları, Ed. S. Kalem Berk ve P. Uyan Semerci, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, ss: 87-106.
YİĞİTCANLAR, T. (2001) "Kentsel Yenileme Olgusu ve Gelişim Süreci", Planlama, Sayı 4, ss: 55-58.
ZEYBEKOĞLU SADRİ, S. (2013), "Kentsel Dönüşüm ve Kentte İnsan Hakları", içinde Kentsel Dönüşüm ve İnsan Hakları, Ed. S. Kalem Berk ve P. Uyan Semerci, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, ss:1-16.

DEĞER AKTARIMINDA BAKIM PERSONELLERİNİN YETKİNLİK DURUMUNUN İNCELENMESİ: ANKARA ÇOCUK EVLERİ ÜZERİNDE BİR DURUM ÇALIŞMASI

EVALUATİON OF COMPETENCE STATUS OF MAİNTENANCE PERSONNEL İN VALUE TRANSFER: A CASE STUDY ON CHİLDREN'S HOUSES İN ANKARA

Murat ŞAHİN[♣]

Özet: BU çalışma devletin koruma bakım türlerinden birisi olan çocuk evlerindeki çocuklara değer aktarımı konusunda bakım personellerinin görüş ve düşüncelerine göre yetkinlik durumunu ortaya koymak amacıyla yapılan bir durum çalışmasıdır.

Bu kapsamda araştırmanın çalışma grubu, çocuk evlerinde kalan 7 – 12 yaş arasındaki çocuklar ve sözü edilen bu evlerde çalışan ve çocukların bakım ve gelişiminden sorumlu olan bakım personellerinden oluşmaktadır. Bu bağlamda araştırmanın çalışma grubunu 16 bakım personeli ve 24 çocuk oluşturmaktadır. Araştırmanın analizi nitel çalışmalarda kullanılan betimsel ve içerik analiz yöntemleriyle yapılmıştır. Değerin ne olduğu ve nasıl oluştuğu kavramsal olarak ortaya konulduktan sonra bakım personelleri ile yapılan görüşmeler sonucunda bakım personellerinin değer aktarımı konusundaki yetkinlik durumu incelenmiştir.

Araştırmanın sonucuna göre bakım personellerinin çocuklara değer aktarımı konusunda yetkin oldukları ancak bu yetkinlik durumunun formal eğitim süreçleri içerisinde değil genel olarak bakım personellerinin sosyokültürel birikimine dayandığı görülmektedir.

Anahtar Kelimeler : Değerler, Değer Aktarımı, Bakım Personeli, Yetkinlik.

Abstract

This study is a case study in order to reveal the competence status of care personnel according to their opinions and thoughts about transferring value to children in children's homes.

In this context, the study group consisted of children between 7 - 12 years of age in the children's houses and the maintenance personnel who were responsible for the care and

♣ Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Sosyoloji Anabilim Dalı, Doktora Öğrencisi.

development of the children working in these houses. In this context, the study group consisted of 16 nursing staff and 24 children. The analysis of the research was done by using descriptive and content analysis methods used in qualitative studies. After the conceptual explanation of what value is and how it is formed, as a result of interviews with maintenance personnel, the competence status of the maintenance personnel is examined.

According to the results of the study, it is seen that the maintenance personnel are competent in transferring value to the children, but this competence status is based not only on formal education processes but on the socio-cultural accumulation of maintenance personnel in general.

Anahtar Kelimeler : Values, Value Transfer, Maintenance Personnel, Perfection.

Giriş

İnsan davranışlarını açıklamada değerlerin belirleyici bir rolü bulunmaktadır (Kuşdil & Kağıtçıbaşı, 2000: 60). Dolayısıyla insan davranışlarının anlaşılmasında değerlerin incelenmesini gerekli kılar. Değerler ise bireyin sosyalleşme sürecinde elde ettiği tutum ve davranışların ana kaynağıdır. Bireyin sosyalleşme sürecini belirleyen birçok çevresel faktör bulunmaktadır. Bu çevresel faktörlerin başında toplumsal kurumlar olarak aile, eğitim, devlet gibi yapılar gelmektedir.

Değer aktarımı konusunda araştırma yapmanın başlıca amaçlarından biri, insanlarda var olan değer algılarını ve bunun belirleyici kaynaklarından birisi olan bakım personellerinin yönelimlerini belirlemek ve bu yönelimlerin özellikle çocukların tutum ve davranışları üzerindeki etkisini ortaya koymaktır (Mehmetoğlu, 2006; Akt: Dilmaç, 2007: 14). Çünkü değerler, insanların var olan tutum ve davranışlarını etkilemektedir. Koruma bakım türlerinden olan çocuk evlerinde çocuklara değer aktarılması sürecinde bakım personellerinin yaklaşımının önemi bulunmaktadır.

Bir toplum hayatında, her şey değerlere göreli olarak algılanır ve diğerleriyle karşılaştırılır (Dilmaç, 2007: 2). Buna göre bireyler içinde yaşadıkları gruba göre, toplum ve kültür değerlerini benimser, bunları kendi seçimlerinde birer ölçüt olarak kullanırlar. Bu açıdan bakıldığında değerler, kişi açısından toplumda normal ya da normal olmayan davranışlarla ilgili yargıda bulunmasını sağlar.

Değerler eğitimi kapsamında ele alabileceğimiz değer aktarımı, insanın içinde bulunduğu toplumun amaçlarına uygun tarda davranmasına yardımcı olmaktadır. Sosyolojik olarak ele alındığında değerler bir kültür içine şekillenir. Aynı zamanda değerler de kültürün gelişme sürecine etki etmektedir. Bu yönüyle bakıldığında değerler, sosyalleşme sürecinde öğrenilmekte ve öğrenilen bu değerler kişinin davranışlarını yönlendiren en önemli unsurdur.

Sosyalleşme sürecinde öğrenilen değerlerin birçok işlevi bulunmaktadır. Bunları Fichter (2004: 132), şöyle ifade etmektedir:

Değerler bireylerin sosyal statülerinin belirlenmesinde birer araç olarak kullanılırken, rollerin seçiminde ve gerçekleşmesinde rehberlik ederler.

Değerler kişilerin dikkatini yararlı ve önemli olarak görülen maddi kültür nesneleri üzerinde yoğunlaştırır.

Her toplumdaki ideal düşünme ve davranma yolları, değerler tarafından gösterilir. Böylece kişiler hareket ve düşüncelerini en iyi hangi yolda gösterebileceklerini kavrayabilirler.

Değerler sosyal kontrol ve baskının araçlarıdır.

Değerler dayanışma aracı olarak da işlevde bulunurlar.

Değerlerin ortaya çıkmasında ve yerleşmesinde sosyal onay önemlidir. Onaylanan davranışlar süreç içerisinde değerlere dönüşerek bireylerde yerleşme süreci gerçekleştirilir. Bu süreçte model alınan ve onaylanan davranışlar pekiştirilme sonucunda yerleşir ve sürdürülmeye devam edilir (Dilmaç, 2007: 4). Sosyal öğrenme varsayımlarından hareketle, değer yargıları kişinin yetiştiği çevreden beslenerek şekillenmektedir (Özbay, 2004: 122). Buna göre bireyin değer yargılarının şekillenmesinde genetik faktörlerin bir etkisi yoktur. Değerler sosyal rollerle öğrenme sürecinde kuşaktan kuşağa aktarılarak öğrenme gerçekleşmiş olur (Sarı, 2005: 76). Değerlerin yerleşmesi ve sürdürülebilmesi için gerek ebeveyn rolünde olanların gerekse diğer sosyal çevre tarafından desteklenmesi ve onaylanması gerekir. Ancak değişen koşullara göre değerler de değişebilmektedir. Bu değişim sürecinde bile değerlerin oluşmasında önemli olan bireyin davranışlarının pekiştirilmesi, desteklenmesi ve onaylanması gerekir. Bu açıdan bireyin sosyalleşme sürecinin belirleyici en önemli çevresel faktörü olarak aile gözükmektedir. Bu yönüyle ele alındığında aile değer öğretiminin başladığı ilk yer olarak kabul edilir (Dilmaç, 2007: 7). Özellikle okul öncesi dönemlerden başlayarak çocukların sorumluluğu ailede olduğundan dolayı ailenin değerleri kazandırmaktaki rolü oldukça fazladır. Okul döneminde ise aileler çocuklara değer aktarımında okullarla ve diğer toplumsal kurumlarla işbirliği içerisinde olması gerektiğinin beklentisi içerisindedir (Howard vd., 2004: 196). Çünkü genel olarak her aile çocukların hangi yaş düzeyinde ve hangi ortam içerisinde olursa olsun kendi sahip olduğu değerler etrafında yetişmesini ister ve beklentileri bu yöndedir. Ancak çocuklara kazandırılmaya çalışılan değerlerin gelişimi, çocukların bilişsel ve sosyal gelişimiyle de doğru orantılıdır.

Aile içerisinde toplum kültürünün çeşitli unsur ve şekilleri işlenerek çocuklara aktarılır. Bu anlamda aile içinde sosyalleşmeye başlayan çocuk, toplumda kültürün en küçük taşıyıcısıdır. Ailenin diğer toplumsal kurumlardan en önemli farkı ise aile ortamında köklere bağlılık önem taşımaktadır (Turgut, 2010: 22). Bu çerçevede ele aldığımızda değerler ilk olarak ailede benimsenir ve öğrenilir. Güngör (1998: 81)' e göre, ailenin bilhassa karakter terbiyesi bakımından bütün diğer eğitim kaynaklarından daha önemli olduğu rahatça söylenebilir.

Günümüzde aile yapısı anne baba ve çocuklardan oluşan toplumu oluşturan en küçük sosyal yapı olarak tarif edilmektedir. Öyle ki, değerlerin aktarılmasında ailenin belirleyici bir rolü bulunmaktadır. Çünkü değerler eğitiminin/aktarımının ilk verilmeye başlanan veya aile yapısı olduğu sürece değerler eğitimi/aktarımı konusunda belirleyici yer, ailedir. Her aile yapısı

ebeveynlerin sahip olduğu değerler etrafında şekillenmektedir. Çocuklar da ebeveynlerden öğrendikleri veya rol model aldıkları değerler içerisinde yetişmektedir. Toplum içerisinde aile yapısında farklı yaşantılardan kaynaklanan ama aile olma özelliğini göstermeye çalışan kurumlar bulunmaktadır. Ancak çeşitli nedenlerden dolayı gerçek ebeveynlerini kaybetmiş çocuklar ve bunları farklı bakım türleri içerisinde devlet korumasına alındığında çocuğun hem psikososyal gelişimi açısından hem de değerler eğitimi/aktarımı konusunda önemli bazı sorunlarla karşılaşılması muhtemeldir.

Türkiye'de devlet gözetimi ve desteğinde çocuk yuvaları, yetiştirme yurtları, çocuk evleri ve çocuk evleri sitesi şeklinde olan koruma bakım türleri bulunmaktadır. Bunlar içerisinde de sosyal hayata ve aile olma özelliğine en yakın bakım türü çocuk evleridir. Korunmaya muhtaç olup, devlet koruması altında çocuk evlerine yerleşen çocukların aile olarak gördüğü ve kendilerine model alabilecekleri kişi olarak bakım personellerini görmektedirler. Ancak normal ailelerle karşılaştırıldığında çocuk kendisiyle yakından ilgilenenlerin gerçek anne ve babası olmadığının farkındadır. Bu da gerek anne ve baba rolünde olanların, gerekse çocukların yaşantılarında diğer ailelerle karşılaştırıldığında farklı yaklaşımlar ve problemler ortaya çıkması muhtemeldir.

Her iki ebeveynin kaybedilmesi, biri veya her iki ebeveynin sağ ancak çocuğa bakamayacak durumda olması, çocuğun terk edilmiş olması ya da yasa dışı ve istenmeyen bir çocuk olması gibi nedenlerle korunmaya muhtaç duruma düşen çocukların bakım ve eğitimlerinin sağlanması amacıyla (Karatay, 2007: 46), Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu tarafından oluşturulan çocuk yuvaları, yetiştirme yurtları, çocuk evleri ve çocuk evleri sitesi, koruyucu aile ve evlat edinme gibi devlet tarafından koruma tedbirleri alınabilmektedir. Bu araştırma kapsamında koruma altına alınan ve çocuk evlerinde yaşayan çocuklara değer aktarımında bakım personellerinin rolü ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Çalışma kurum bakım türlerinden olan çocuk evlerinde bulunan çocuklara değer ve değerler eğitimi/aktarımında bakım personellerinin yetkinlik durumlarının incelenmesine yönelik bir durum çalışmasıdır. Bu amaç doğrultusunda kurum bakım türlerinden olan çocuk evlerinde bakım personelleri ile görüşmeler yapılmıştır.

Çalışmanın örneklemi Şubat - Mayıs 2016 tarihleri arasında Ankara Çocuk Evleri Koordinasyon Merkezi'nin belirlediği amaçlı örnekleme tekniği kullanılarak, 7 Çocuk Evinde, 24 çocuk ve 16 bakım personeli ile görüşülmüştür.

Araştırma giriş bölümünün ardından dört ana bölümden oluşan çalışmanın ilk bölümünü araştırmanın metodolojisi oluşturmaktadır. İkinci bölüm kavramsal ve kuramsal çerçeveden oluşmaktadır. Araştırmanın kuramsal kısmında Schwartz'ın Değerler Kuramı yer verilmiştir. Üçüncü ise araştırma sonucu elde edilen bulgu ve değerlendirmelere yer verildi. Sonuç bölümü ise çalışma neticesinde varılan sonuçlar ve önerilerden oluşmaktadır.

Kurum bakım türlerinden olan çocuk evlerinde, çocuklara değer aktarılması konusunda bakım personellerinin belirleyici bir rolü bulunmaktadır. Bir durum çalışması olarak ele alınan çalışmanın temel amacı değerler eğitiminde bakım personellerinin yetkinlik durumunu

incelemektir. Bu temel amaca yönelik olarak *"Değer Aktarımında Bakım Personellerinin Yetkinlik Durumu Nedir?* sorusuna cevap aranmıştır.

Bu çalışmayı önemli kılan en önemli unsurlardan biri sosyolojinin sosyalleşmeyle birlikte gelişen değerler ve değer aktarım süreçlerini konu edinmesidir. Ayrıca bu çalışma, değerler ve değer aktarım süreçleri bağlamında sosyolojik kuram ve yaklaşımlar ışığında incelenmesi açısından da alana katkı sağlamaktadır.

Değerler eğitimi diyebileceğimiz değer aktarım süreçleri, toplumun normalleşmesi ve toplumsal anlamda birbirine yaklaşması olarak ele aldığımızda toplumun farklı kesimlerinin değer algısı ve bunun çocuk üzerindeki etkileri önemlidir. Sosyolojik olarak bunun ortaya konulması, değer, değerlerin aktarılması, değerler eğitimi ve koruma bakım altındaki çocuklara yönelik yapılacak çalışmalara önemli katkılar sağlayacaktır.

Araştırmanın Metodolojisi

Araştırmanın konusu değer aktarımında bakım personellerinin yetkinlik durumunun incelenmesidir. Bir durum çalışması olarak ele alınan bu çalışmanın amacına yönelik olarak *"Değer Aktarımında Bakım Personellerinin Yetkinlik Durumu Nedir?"* sorusuna cevap aranmıştır. Araştırma bölgesi Ankara Çocuk Evleri, örneklem grubu ise Çocuk Evlerinde bulunan Bakım Personelleri oluşturmuştur. Araştırma kapsamında basit tesadüfi yöntemle belirlenmiş olan Ankara Çocuk Evlerinde görev yapmakta olan 16 bakım personeli ile yarı-yapılandırılmış görüşme gerçekleştirilmiştir. Görüşmelerden elde edilen veriler betimsel olarak analiz edilmiştir.

Kavramsal Ve Kuramsal Çerçeve

Değerlerin ilk sosyolojik tanımını yapan Thomas ve Znaniecki (1918: 21)'e göre bir değer, "bazı sosyal grupların üyelerinde bulunan ampirik bir içeriğe sahip herhangi bir referans noktası ve eylemin amacına ilişkin bir anlamdır. Dolayısıyla bir gıda maddesi, bir çalgı aleti, bir madeni para, bir şiir parçası, bir üniversite, bir efsane, bilimsel bir teori" bir toplumsal değer olabilir (Akt: Korkmaz, 2013: 53). Buna göre değerler konusu sosyal grupların özelliğine göre farklılık gösterebilmektedir. Bu da değerler konusunu karmaşık hale getirmektedir.

Sosyologlar açısından değerler, insanlarla bağlantılı olması dışında, hiçbir anlama sahip değildir. Sosyologlar için değerler, bireyin sosyal bir varlık olmasından dolayı sosyolojik araştırmalar açısından önemlidir (Fichter, 2004: 131). Değer kavramının sosyolojik karşılığına baktığımızda, sosyologlar arasında en fazla tartışılan kavramlardan birisi olduğu görülmektedir. Bunun temel nedeni pozitivist paradigmada, değerlerin nesnel bir gerçekliğinin olmamasından kaynaklanmaktadır (Aydın, 2010: 183). Bundan dolayı değerler, bireyden bağımsız olarak ele alınamaz. Ancak pozitivist paradigmaya karşı çıkan tarihselci yaklaşıma göre her olayı kendi tekilliği içerisinde incelemeyi anlamlı bulmaktadır. Bu açıdan ele alındığında değer kavramı bireye ya da gruba göre göreceli hale gelmektedir.

Sosyolojik olarak değer, kişiye ve gruba yararlı, kişi ve grup için istenilir, kişi veya grup tarafından beğenilen her şey olarak tanımlanabilir (Birekul & Alkın, 2015: 78). Buna göre değer kısaca, birey veya grup için yararlı, istenilen ve de beğenilen durumları ifade etmektedir. Ancak değerler, kişinin kendi ürettiği şeyler değildir, dışarıdan yani toplumdan gelmektedir (Aydın, 2010: 185). Toplumda, bireyden önce var olan değerler, bireyle birlikte değer formu gelişmektedir.

İnsanlar günlük hayatta ahlâkî değerler, geleneksel değerler, aile değerleri, Amerikan değerleri gibi kavramları, anlamına bakılmaksızın sıklıkla kullanıldığı görülür. Sosyolojik açıdan ele alındığında değer, insanların standart yargılarıdır. Değerler, insanların öteki insanlar hakkında oluşturduğu yargıların genel ölçütlerini oluşturur (Newman, 2013: 19). Değerler, toplumun sosyo-kültürel unsurlarını anlamlı hale getiren önemli ölçütlerden birisidir. Bundan dolayı, toplumsal bir varlık olarak ele alınan kişi ve bu kişinin davranış örüntülerinden dolayı sosyolojik incelemenin ilgi alanına girmektedir. Değer, sosyal bir varlık olarak bireyi etkileyen, bireyin ya da grubun özelliklerini ayırt etmemizi sağlar. Bu açıdan ele alındığında değer kavramı, toplumsal kuralların zeminini oluşturduğu gibi, toplumsal bir varlık olarak bireyin davranışlarındaki tutarlılığa işaret eder ve böylece bireyin seçimlerini kolaylaştırır. Kabul edilen değerler, insanların muhakeme ve seçimlerinde yardımcı olurlar (Dönmezer, 1994: 234). Bu anlamda değer, bireyin duygu, düşünüş ve davranışlarında bir ölçüt olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kurum bakım hizmeti, korunmaya muhtaç çocuklara yönelik eski çağlardan beri sunulmaktadır. Bu hizmet biçimi aile yaşamı içerisinde yaşama imkânı olmayan veya ailelerinin yanında kalması mümkün olmayan çocukların, yatılı olarak kendileri ile benzer durumda olan diğer çocuklarla topluca yaşamaları ve bakıcı personeller tarafından bakılmalarıdır. Diğer bir ifadeyle, kurum bakımı; bir ailesinin olmadığı veya ailenin gereksinimleri karşılayamadığı durumlarda kimsesiz ve korunmaya muhtaç çocuklara verilen resmi veya özel kurumlarsa sunulan bakım hizmetleridir. Kurum bakım türleri ise ülkeden ülkeye değişiklik gösterebilmektedir (Saraç, 2011: 10). Günümüzde ise birçok ülkede büyük ve kalabalık bakım evi modellerinin terk edildiği görülmektedir. Buna karşın gelişmekte olan ülkelerde kalabalık kışla tipi çocuk yuvaları, yetiştirme yurtları gibi kurumsal modellerin yaygınlığını koruduğu bilinmektedir (Şimşek vd., 2008: 236). Türkiye'de ise yaygın bakım türlerinin yanında, son dönemlerde çocuk evleri gibi yeni bakım türleri de oluşturulmuştur.

Bakımı ve korunması devlet tarafından üstlenilen, korunmaya ihtiyacı olan çocuklara sağlanan bakım yöntemlerinden ayni ve nakdi yardım ile aile ortamında bakım, koruyucu aile ya da evlat edindirme yöntemi gibi seçeneklerin içinde yer alan kurum bakımı, 24 saatlik bakımın sağlandığı geçici ya da sürekli bakım yöntemidir. Kurum bakımında, farklı sebeplerden dolayı ailesinin yanında bulunması sakıncalı bulunan, devlet koruması altına alınan aralarında kan bağı bulunmayan farklı yaş gruplarında çocukların bakımı, devlet tarafından görevlendirilen, çocuklarla herhangi bir kan bağı olmayan görevliler tarafından aynı çatı altında sağlanmaktadır. Diğer bir ifadeyle kurum bakımı, belirli mekânlarda, farklı sayılarda gruplar halinde, çocukların geçici veya sürekli bakımlarının, kurum tarafından

görevlendirilmiş kişilerce sağlanmaktadır (Yazıcı, 2012: 512). Genel olarak kurum bakım türleri hizmetleri içerisinde vardiya usulü çalışan personellerle yürütülmektedir.

Kurum bakımı son düzenlemeyle ismi değişmiş olan T.C. Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı'nın sunduğu hizmetlerdir. Çocukların korunmasına yönelik tedbirler alan kurumların başında da TC. Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı'na bağlı, Çocuk Hizmetleri Genel Müdürlüğü gelmektedir.

Çocuk Hizmetleri Genel Müdürlüğü'nün 2016 Aralık ayı verilerine göre Türkiye genelinde 6 çocuk yuvasında 323, 8 yetiştirme yurdunda 396, 4 çocuk yuvası ve kız yetiştirme yurdunda 254, 92 çocuk evleri sitesinde 5.257, 1.092 çocuk evinde 5.626 olmak üzere toplam 11.856 çocuğa bakım verilmektedir (ASPB, 2016).

Çocuk Evleri

Çocuk evleri, korunma ve bakı altına alınan çocukların bedensel ve psiko-sosyal gelişimlerini, eğitimlerini ve bir meslek sahibi olmalarını sağlamak amacıyla kurulmuş olup, bir sosyal hizmet kuruluşu olarak her ilin sosyal-kültürel ve fiziksel yapısının çocuk yetiştirmeye uygun bölgelerinde, tercihen il merkezinde ve yaşanabilir bir sosyal çevrede okullara, hastanelere yakın yerlerde bağış olarak alınan, kiralan veya lojman olarak kullanılan apartman veya müstakil dairelerden oluşan evlerdir (T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, 2013). Çocuk evleri 2828 sayılı SHÇEK Kanunu'nun 3. Maddesinde "0-18 yaşlar arasındaki korunmaya muhtaç çocukların kaldığı ev birimleri" olarak tanımlanmıştır. Bu evlerde, 0-18 yaş arasında 5-8 çocuğa bir ev ortamı yaratılarak (Çocuk Evleri Çalışma Usul ve Esasları Hakkında Yönetmelik, 2008) o çocuklara korunma ve bakım sağlanarak, çocukların bedensel ve psiko-sosyal gelişimleri ile eğitimlerinin tamamlanmasına çalışılmaktadır. Böylece korunma altına alınan çocukların bir meslek sahibi edilerek topluma yararlı kişiler olarak yetiştirilmeleri, çocukların toplumsal hayata uyum sağlamaları, komşuluk ilişkilerini geliştirmeleri ve topluma kazandırılmaları amaçlanmıştır (Yazıcı, 2012: 519). Diğer bir ifadeyle çocuk evleriyle birlikte koruma altına alınan çocukların sosyal hayatın içerisinde gelişimlerinin takip edilmesi beklenmektedir.

Bugün Türkiye genelinde 1.192 çocuk evinde toplam 6.149 çocuğa bakım hizmeti sunulmaktadır. Ankara örneğinde ise 138 çocuk evinde toplam 643 çocuk bulunmaktadır (T.C. Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2018).

Çocuk evleri 7 gün 24 saat kesintisiz hizmet veren kurumlardır. Her bir çocuk evinde en fazla üç personel vardır ve vardiya sistemi ile çalışır. Bakıcı anneler/bakım elemanları/bakım personelleri, kız meslek liselerinin çocuk gelişimi ve eğitimi bölümleri ile fakülte, yüksekokul veya sağlık meslek liselerinin hemşirelik mezunları veya lise mezunu olup, çocuk bakımı konusunda sertifika almış olanlar arasından belirlenir. Bakım personellerinin ev sorumluluğu alabilecek yaş ve nitelikte olması, söz ve davranışlarıyla çocuklara iyi bir model olabilecek özellikleri taşıması beklenir (Keten, 2017: 52). Çocuk evlerinde, bakım personelleri genel olarak 12 şer saatlik vardiyalar şeklinde çalışmaktadırlar.

Bakım personelleri, çocuk evinin tertip ve düzenini sağlama, çocukların sağlık, temizlik, yeme, içme, giyinme, uykusu ile ilgilenme, çocukların öz bakımını yapma veya yardımcı olma, çocuklara günlük yaşamlarına rehberlik etme amacıyla görevlendirilmiştir. Ayrıca çocuk evlerinde aile yapısına benzer koşullar amaçlanmıştır. Çocuk evlerinde temel ve fizikî ihtiyaçların karşılanmasının yanında sevgi ve ilgi odaklı bir ortam oluşturulur. (Keten, 2017: 52). Çocukların sosyal gereksinimleri, bakım personellerinin yönlendirmeleriyle giderilir. Çocuk evlerinde kalan çocukların sayısının az olması nedeniyle, bakım personelleri her bir çocuk ile daha yakından ilgilenebilmektedir.

Çocuk Evleri, T.C. Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı Çocuk Hizmetleri Genel Müdürlüğü Çocuk Evleri Koordinasyon Merkezlerinin denetiminde kurulmuştur. Her bir çocuk evinde 5-8 çocuk kalmaktadır. Çocuk Evlerinde kalan çocuklar yaş ve cinsiyetlerine göre belirlenmektedir. Çocuk Evlerinde kalan çocuklar arasında en fazla üç yaş farkı olmasına dikkat edilmektedir. Genelde kardeş çocuklar aynı çocuk evlerinde barındırılmaktadır. Çocuk evlerinin fiziksel durumunda, çocukların rahatlık ve güvenlik durumlarına göre resmiyetten uzak düzenlenmektedir. Çocuk evlerinde vardiya usulü 3 bakım personeli çalışmaktadır. Çocuk Evlerinde, Bakım Personelleri, 12'şer saat arayla nöbetleşerek kalmaktadır. Her bölgede oluşan çocuk evlerin koordinasyonundan sorumlu ev sorumluları da bulunmaktadır. Ev sorumluları, çocuk evleri koordinasyon merkezleri ile ilgili olduğu bölgedeki çocuk evleriyle koordinasyonu düzenlemektedir. Dolayısıyla her bir çocuk evinde üç bakım personeli ve bir ev sorumlusu olmak üzere 4 yetkili görev yapmaktadır. Ancak çocuk evlerinde kesintisiz hizmet bakım personelleri aracılığıyla sağlanmaktadır.

Bakım Personelleri, çocukların yiyecek, giyim, eğitim, temizlik gibi temel ihtiyaçlarının giderilmesi ve takibinden sorumludur. Ayrıca bakım personelleri çocuk evlerinde otorite konumundadır. Diğer taraftan ev ortamındaki ilişkilerin düzenlenmesi ve geliştirilmesi, çocukların sosyalleşmesi süreçlerinden de birinci derece bakım personelleri sorumludur. Dolayısıyla bakım personellerinin sahip olduğu donanım, eğitim, kültürel değerleri ve buna bağlı olarak çocuklara yönelik yaklaşımları, çocukların sosyal ve kültürel gelişimlerini etkilemektedir.

Bakım Personellerinden beklenen, çocukların sosyal yaşama uyum sağlamaları, kültürel değerlerini benimsemeleri, gelecekte kendi ayakları üzerinde duran bireyler olmaları konusunda çocuklara rehberlik etmeleridir.

Bulgular Ve Tartışma

Çizelge 1. Bakım Personelleri Kişisel Bilgiler

BAKIM PERSONELİ	YAŞ	DOĞUM YERİ	MEDENİ DURUM	EĞİTİM DURUMU	KURUM SÜRESİ	TANIŞMA SÜRESİ
BP-1	44	Gölbaşı	Evli	Lise	84	5
BP-2	27	Yenimahalle	Evli	Lise	7	5
BP-3	27	Fatsa	Bekar	Lisans	3	3
BP-4	36	K.maraş	Evli	Lisans	36	4
BP-5	42	Fethiye	Evli	Lise	48	48
BP-6	38	Yozgat	Evli	Önlisans	6	6
BP-7	42	Ankara	Evli	Lisans	36	18
BP-8	35	Uşak	Evli	Lise	72	48
BP-9	36	Yozgat	Evli	Önlisans	60	24
BP-10	31	Elazığ	Evli	Doktora	72	3
BP-11	34	Ankara	Evli	Lise	48	48
BP-12	26	Ankara	Evli	Lise	48	48
BP-13	45	Ankara	Evli	Lise	60	12
BP-14	37	Siirt	Evli	Lisans	108	12
BP-15	30	Kırşehir	Evli	Önlisans	120	12
BP-16	39	Ankara	Evli	Lisans	96	18

Çizelge 1.'e göre; görüşme yapılan bakım personellerinin yaşları 25–45 arasında değişmektedir. 1 bakım personeli bekar, 15 bakım personeli evli olduğu görülmektedir. 7 bakım personeli lise, 3 bakım personeli önlisans, 5 bakım personeli lisans, 1 bakım personeli de doktora mezunu olduğu görülmektedir. Bakım personellerinin kurumda kaldıkları süreler

3–120 ay arasında değişmektedir. Ayrıca bakım personellerinin bakım ve gelişiminden sorumlu olduğu çocukları tanıma süreleri de 3–48 ay arasında değişmektedir.

Bu bölümde bakım personellerinin "*yetkinlik durumu"* ile ilgili görüş ve düşüncelerine ilişkin bulgulara ve yorumlara yer verildi.

Çizelge 2. Bakım Personellerinin Değer Aktarımındaki Yetkinlik Durumu

BP – Bakım Personellerinin Değer Aktarımındaki Yetkinlik Durumu	**f**
Değerler Eğitimi Alan	12
Değerler Eğitimi Almayan	4
Toplam	**16**

Çizelge 2.'ye göre, bakım personellerinin değerler eğitimi alıp almadığına ilişkin soruya 12 kişi *Evet* diyerek aldığını, 4 kişi de *Hayır* diyerek almadığını ifade etmiştir. Ancak "Hayır" diyen 4 kişi de toplumsal aktarım ve örgün eğitim kurumları sayesinde değerler konusunda bilgi sahibi olduklarını ifade etmektedirler.

Çizelge 3. Bakım Personellerinin Yetkinlik Durumları

Bakım Personellerinin Yetkinlik Durumları	
Planlı	Seminerler Örgün Eğitim Süreçleri Toplumsal Aktarım Lise, Üniversite, Yüksek Lisans, Staj vs.
Örtük Uygulamalar	Kurumun Özellikleri Bakım Türünün Etkisi Bireysel Özellikler Çocuk ve Bakım Personellerinin Yaşantıları

Çizelge 3.'e göre, bakım personellerinin değerler eğitimi konusunda sahip olduğu donanımı nasıl elde ettiğini gösteren tablodur. Bunlar planlı ve örtük uygulamalar şeklinde iki şekilde incelenebilir. Planlı olan, bakım personellerinin örgün eğitim süreçleri içerisinde ve kurum içerisinde verilen seminerler sayesinde öğrendiklerini ifade etmektedir. Örtük uygulamalar da ise değerler, kurumun özellikleri, bakım personelleri ve çocukların geçmiş yaşantıları ve kurum bakım türlerinin etkisine göre şekillenmektedir.

Bakım Personelleri değerler eğitimi konusunda iki şekilde yetkin olduğu görülmektedir. Kurum içi seminerler, örgün eğitim süreçlerinden olan lisans ve yüksek lisans sürecinde değerler eğitimi konusunda eğitim aldığını ifade etmektedir. Bunun yanında BP-3, *"Yani şöyle ifade edeyim, birebir eğitim şekli olmada da hani genel geçer ahlaki yapı içerisinde, toplumun kabul gördüğü değerler noktasında belli bir altyapıya sahip olduğumu düşünüyorum. Yani eğitim olarak ilkokul, ortaokul, imam hatip lisesi mezunuyum. Üniversite tabi zihin engelliler olduğu için özellikle aile ve öğrencileri anlama noktasında belli bir çalışma konusunda en azından belli değerleri öğrendiğimizi düşünüyorum."* , BP-12, *"Çocuk gelişimi mezunuyum. Ondan öncede kreşlerde staj yaptığım için zaten hani oradaki aldığım eğitimlerden yola çıkarak…"* ve BP-14, *"Kendi fakültemizde gördüğümüz eğitimlerimiz. Evet aldım. Evet, uyguluyoruz."* şeklinde ifade ederek, değerler ve

değerler eğitimi konusunda belli bir alt yapıya sahip olduğunu ifade etmektedir. Bunların yanında BP-5'in, *"İşte seminerlerimiz oluyor. Aylık, iki üç ayda bir koordinasyon merkezimizin düzenlediği. Öğrendiklerimizi de elimizden geldiğince uyguluyoruz."* örneğinde olduğu gibi bakım personelleri kurum içerisinde belirli periyotlarda seminerler aldığını ve burada öğrendiklerini de çocuk evlerinde uyguladıklarını ifade etmektedirler. Ayrıca BP-7, *"Hayır almadık. Hayır ama değerler eğitimine çok önem veriyorum. Önce ahlaklı yetişmelidirler. Sevgi eksikliklerini bu yerde tamamlayacaklarını düşünüyorum."* örneğinde olduğu gibi değerler eğitimi almadığını ancak değerler eğitimini ahlaklı olmak şeklinde değerlendiren ve buna göre çocukların yetiştirilmesini düşünen bakım personeli bulunmaktadır.

Bakım Personelleri değer aktarımında telkin yöntemini daha çok kullanmaktadırlar. BP-10, *"Çocuklara grup halinde iken uyarımızı yapıyoruz. Hırsızlıktı, ahlaktı, kardeşlikti, sevgiydi bunları temel anlamda anlatmaya çalışıyoruz. Kendimiz üzerinden gösteriyoruz, örneklerle bu şekilde gitmeye çalışıyoruz."* ifadesinden de anlaşılacağı üzere bakım personelleri değer aktarımında *"anlatıyoruz, anlatmaya çalışıyoruz, kendileri üzerinden örnekler vererek göstermeye çalışıyoruz, uyguluyoruz vb."* ifadeler kullanmaktadırlar. Bunlar içinde BP-6, *"Kuralları uygulamaya çalışıyorum."* ifadesinde olduğu gibi değer aktarımını kurallar bütünü olarak gören Bakım Personelleri de bulunmaktadır. Buna göre BP-5'in, *"İşte seminerlerimiz oluyor. Aylık, iki üç ayda bir koordinasyon merkezimizin düzenlediği."* ifadesindeki gibi bakım personelleri kurumun verdiği seminerlerde öğrendiklerini uygulamaya çalışmaktadırlar. Bakım personellerine verilen seminerlerde, çocukların kurallara uymaları istenmektedir.

Sonuç

Çalışmanın sonucuna göre kurum bakım türlerinden olan çocuk evlerinde bakım personellerinin değer aktarımı konusunda yetkin olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak bakım personellerinin yetkinlik genel olarak durumu formal eğitim süreçleriyle kazanılan bir durum olmadığı görülmektedir. Görüşme yapılan 16 bakım personelinden elde edilen bulgular değerlendirildiğinde değerler eğitimi ile ilgili *"hayır"* değerler eğitimi almadığını belirten bakım personelleri de değerler eğitimi konusunda bilgi sahibi ve yetkin olduğunu belirtmektedir. Eğitim aldığını belirten bakım personelleri de kurum içi seminerler, konferanslar, örgün eğitim süreçlerinde vs. değerler ile ilgili eğitim aldığını belirtmektedirler. Ancak yapılan görüşmelerden elde edilen bulgular bir bütün olarak değerlendirildiğinde değerler ile ilgili bakım personellerinin yeterlik bir eğitim almadıkları görülmektedir. Ancak bakım personellerinin doğduğu andan itibaren sosyalleşmeyle birlikte gelişen ve etkileşim süreçleriyle kazandığı değerler bulunmaktadır. Dolayısıyla değerlerin kazanılmasında sosyokültürel ortamın etkisi vardır. Bakım personelleri değer aktarımında önem verdiği, çocukların kazanmasını istediği, rol model olduğu değerler sosyokültürel olarak sahip olduğu ve değerleri aktarmayı çalışmaktadır. Çünkü her yetişkin sahip olduğu değerleri aktarma eğilimindedir. Büyükler de çocuklar da değer aktarımı ve kazanımı süreçlerinin çoğu zaman farkın değildir. Süreç doğal, etkileşim içerisindeki uyuma dayalı gelişmektedir.

Çocuk evlerinde değer aktarım süreçlerini yönlendiren kişi konumunda olan bakım personellerinin yetkinlik durumu ile ilişkilendirilerek, ilgili kurum içerisinde hangi değerlerin çocuğa kazandırılması gerektiği ile ilgili yaklaşımlar ortaya konulabilir ve bakım personelleri de bu doğrultuda desteklenebilir.

Bu çalışma devletin koruma bakım türlerinden birisi olan çocuk evlerindeki çocuklara değer aktarımı konusunda bakım personellerinin görüş ve düşüncelerine göre yetkinlik durumunu ortaya koymak amacıyla yapılan bir durum çalışmasıdır.

Bu kapsamda araştırmanın çalışma grubu, çocuk evlerinde kalan 7 – 12 yaş arasındaki çocuklar ve sözü edilen bu evlerde çalışan ve çocukların bakım ve gelişiminden sorumlu olan bakım personellerinden oluşmaktadır. Bu bağlamda araştırmanın çalışma grubunu 16 bakım personeli ve 24 çocuk oluşturmaktadır. Araştırmanın analizi nitel çalışmalarda kullanılan betimsel ve içerik analiz yöntemleriyle yapılmıştır. Değerin ne olduğu ve nasıl oluştuğu kavramsal olarak ortaya konulduktan sonra bakım personelleri ile yapılan görüşmeler sonucunda bakım personellerinin değer aktarımı konusundaki yetkinlik durumu incelenmiştir.

Araştırmanın sonucuna göre bakım personellerinin çocuklara değer aktarımı konusunda yetkin oldukları ancak bu yetkinlik durumunun formal eğitim süreçleri içerisinde değil genel olarak bakım personellerinin sosyokültürel birikimine dayandığı görülmektedir.

Kaynaklar

Aydın, M. (2010). *Bilgi Sosyolojisi.* İstanbul: Açılımkitap Yayınları.

Birekul, M. & Alkın, R. C. (2015). Sosyolojinin Doğuşunda Değerler Problemi. *Değerler Bilançocu, Mavi Kitap,* (Editör: Hasan Hüseyin Bircan & Bülent Dilmaç). Konya: Çizgi Kitabevi, 77-95.

Dilmaç, B. (2007). *Bir Grup Fen Lisesi Öğrencisine Verilen İnsani Değerler Eğitiminin İnsani Değerler Ölçeği İle Sınanması.* Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi.

Dönmezer, S. (1994). *Toplumbilim.* İstanbul: Beta Yayınları.

Fichter, J. (2004). *Sosyoloji Nedir?,* (Çev: Nilgün Çelebi). Ankara: Anı Yayıncılık.

Güngör, E. (1998). *Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar.* İstanbul: Ötüken Yayınları.

Howard, R.W., Berkowıtz, M.W. ve Schaeffer, E. F. (2004). *Politics of Character Education. Educational Policy.* Vol. 18. No. 1. 188-215.

Karatay, A. (2007). *Cumhuriyet Dönemi Korunmaya Muhtaç Çocuklara İlişkin Politikanın Oluşumu.* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset ve sosyal Bilimler Anabilim Dalı, Yayımlanmamış Doktora Tezi.

Keten, D. (2017). *Korunmaya Muhtaç Çocuklar: Ankara Çocuk Evleri Üzerine Niteliksel Bir Araştırma.* Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyal Politika Anabilim Dalı, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Korkmaz, A. (2013). *Değerler Sosyolojisi.* Ankara: Toplum Bilimleri Dergisi, 7 (14), 51-78.

Kuşdil, M. E. & Kağıtçıbaşı, Ç. (2000). Türk Öğretmenlerin Değerler Yönelimi ve Schwartz Değer Kuramı. *Türk Psikoloji Dergisi,* 15 (45), 59-76.

Newman, D. M. (2004). *Sociology*. California: Pine Forge Press.

Özbay, Y. (2004). *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi,-Kuram-Araştırma-Uygulama.* Ankara: Öğreti Yayınevi.

Sarı, E. (2005). *Öğretmen Adaylarının Değer Tercihleri: Giresun Eğitim Fakültesi Örneği.* Değerler Eğitimi Dergisi, 3 (10), 73-88.

T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı. (2016). Plan ve Bütçe Komisyonu, Çalışma Raporu.

Turgut, A. Ş. (2018). *Türkiye'deki Kurum Bakımında Büyümüş Bireylerin Psikolojik Dayanıklılık (Yılmazlık) Düzeylerinin İncelenmesi.* Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyal Hizmetler Anabilim Dalı, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Saraç, A. (2011). *Çocuk Yuvası Bakımında Bulunan Çocukların Davranış Sorunları ve Çocuk Yuvası Personeline Yapılan Eğitimin Bu Sorunlar Üzerindeki Etkisi.* Isparta: T.C. Süleyman Demirel Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Şimşek, Z., Erol, N., Öztop, D. & Özcan, Ö. Ö. (2008). Kurum Bakımındaki Çocuk ve Ergenlerde Davranış ve Duygusal Sorunların Epidemiyolojisi; Ulusal Örneklemde Karşılaştırmalı Bir Araştırma. *Türk Psikiyatri Dergisi,* 19 (3).

Yazıcı, E. (2012). Korunmaya Muhtaç Çocuklar ve Çocuk Evleri. *Mustafa Kemal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* 9(18), s.499-525

.

MİLLİ KOMÜNİSTLER
NATİONAL COMMUNİSTS

Doç. Dr. Meşkure YILMAZ[♣]

Özet: ‘’Milli komünistler’’ vatanları Türkistan ve Türkiye’de az bilinen, Sovyet Devrimi’nin ilk yıllarında Bolşeviklerin ‘’milletlere kendilerini yönetme’’ vaadi üzerine devrime büyük katkılar sağlamış Türklerdir.

Rusya’da ‘’milli komünistler’’ ortaya çıkan şartlardan doğmuştur. Rusya’da yaşayan herkes her şeyden önce Çarlık rejiminin sona ermesini arzu ediyordu. Yalnızca siyasi şartlar değil ekonomik şartlarda buna zorluyordu. İnsanların hayatlarını sürdürebilmeleri nerdeyse imkânsız hale gelmişti. Bu nedenle orada yaşayan Türkler de 1917 devrimini desteklediler. SSCB’nin kuruluşundan sonra Türkler ‘’Kendilerini yönetebileceklerini, kendi dillerini konuşabileceklerini, dinlerini yaşabileceklerini ve dahası kendi ürettiklerini yiyebileceklerini’’ düşünmüşlerdi. Çünkü devrim bunu vaat ediyordu. Fakat vaatlerinin hiç birisini yerine getirmedi. ‘’Milli Komünistler’’ Rusya’nın Türklere haksızlık yapabileceklerini hiç düşünmemişlerdi. Ancak gelişen olaylar kendilerinin ne kadar yanıldığını ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla Türk aydını olan ‘’milli komünistler’’ devrimin ilk yıllarından itibaren yönetimle ters düşmeye başlamışlardır. Yönetim tarafından yapılan bütün baskılara rağmen ‘’milli komünistler’’ kendi milletleri için mücadeleye devam etmişler.

Anahtar kelimeler: SSCB, Milli Komünistler, Milletlere Kendilerini Yönetme

♣ Ankara Hacı Bayram Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Cumhuriyet Tarihi Ana Bilim Dalı Ankara/Türkiyemeskure21@gmail.com

Milli Komünistler

Abstract:"National Communists", are Turks who contributed to the Bolshevik Revolution under the promise of "self-governing state".

In Russia "National Communists" erupted depending on some conditions. One of was that almost all the population wished the end of Tsarist autocracy. The conditions also were not limited to political ones, but expanded to the economic ones as well. It became almost impossible for a citizen inhabit under the rule of Tsar. Hence the Turks forming the "National Communists" supported the Russian Revolution of 1917. After the formation of USSR, Turks believed that "They will govern themselves, speak their own language, have their freedom of religion or even more simply eat their own crops." They believed in that because the Revolution promised them as such. But none of these promises were kept. "National Communists" never thought that Russia could treat inequity to Turks. Following events after the Revolution proved that they were so wrong in believing these promises. Thus the Turkish intellectual group "National Communists" became an opposition, starting just after the formation of USSR. Against all the oppression attempts made by the Soviet government "National Communists" continued to stand up for their ideas and nations.

Primarily Galiyev and Rıskulov, "National Communists" opposed Stalin bravely and criticized Bolshevik politics heavily. "National Communists" never gave up on their struggle and prisoned by Soviet officials under the accusations of "Pan-Turkism", "Treason against the Communist Party", "Forming a Secret Society". Many of them prisoned for years and "vanished" between 1937 and 1940. Those, who executed under death penalty; were mostly writers, poets and scientists. This proceeding is to shed a light on the Struggles of "National Communists" who are unknown and unimportant to most even today.

Keywords: USSR, National Communists, Self-Governing.

Giriş

Milli komünistler vatanları Türkistan ve Türkiye'de az bilinen, Sovyet Devrimi'nin ilk yıllarında Bolşeviklerin ''milletlere kendilerini yönetme'' vaadi üzerine devrime büyük katkı sağlamış Türklerdir.

Bunlardan yalnızca öne çıkan isimleri ele alacağız. Mirseyid Sultangaliyev, Turar Rıskulov gibi isimler Stalin'e karşı cesur çıkışlar yapmışlar ve Bolşeviklerin siyasetini ağır

dille eleştirmişler ve bunun bedelini hayatlarıyla ödemişlerdir. Mollanur Vahidov, Sultangaliyev'in öncüsüdür. Vahidov, diğer Milli komünistlerden farklı olarak Stalin dışında güçler tarafından öldürülmüştür. Diğer bir milli komünist olan Neriman Nerimanov'un hayatı ve karşılaştığı güçlükler diğerleri ile benzerlik gösterse de tartışmalı ölümüyle onlardan ayrılmaktadır. Milli komünistler verdikleri mücadeleden vazgeçmemişler ve Sovyet yönetimi tarafından 'Pantürkist', 'partiye ihanet', 'gizli örgüt kurmak' gibi suçlamalarla hapsedilmişler. Birçoğu yıllarca tutuklu kalmış 1937-1940 yılları arasında da tamamı yok edilmiştir. İdam edilenlerin büyük bir kısmı yazar, şair ve bilim adamıydı. Bu bildiride Türkistan'da ve Türkiye'de yıllarca çok tanınmamış ve değerleri yeterince anlaşılmamış milli komünistlerin verdikleri mücadele ele alınacaktır.

Bunlar neden devrime destek olmuşlardır? Daha sonra neden fikir değiştirmişlerdir? Rejimin bu kişilere tavrı ne olmuştur? Bu soruların cevabının doğru verilmesi gerekmektedir. Bu kişiler vatanları Türkistan'da kendi milletleri adına savundukları devrimi yapanlar tarafından ölüme mahkûm edilip unutturulmak istenmişlerdir. Türkiye'de ise çok fazla üzerlerinde durulmamış ya da kimin sahip çıkacağı konusundaki (sağ-sol) tartışmaların odağında yer almışlardır. Bu bildiride yukarıdaki soruların cevapları aranacak ve milli komünistlerin biraz daha iyi anlaşılmasına çalışılacaktır.

I.Milli Komünistler Neden Komünist Olmuşlardır?

Rusya'da yaşayan herkes her şeyden önce Çarlık rejiminin sona ermesini arzu ediyordu. Yalnızca siyasi şartlar değil ekonomik şartlarda buna zorluyordu. İnsanların hayatlarını sürdürebilmeleri neredeyse imkânsız hale gelmişti. Bu sırada gerçekleşen I. ve II. Bolşevik devrimde Türkler iki kısma ayrılmışlardı. Bir bölümü Rusya ile birlikte hareket edip, komünizm yoluyla hareket etmeyi seçerken bir kısmı da tamamen kendi başlarına Türkistan'ın istiklâlini kazanması için çalışıyorlardı. Milli Komünistler Sovyetler Birliği'nin ilk yıllarında Bolşeviklerin ''milletlere kendini yönetme'' vaadi üzerine devrime destek vererek birinci grup içerisinde yer almışlardır.

SSCB'nin kuruluşundan sonra Türkler ''Kendilerini yönetebileceklerini, kendi dillerini konuşabileceklerini, dinlerini yaşabileceklerini ve dahası kendi ürettiklerini yiyebileceklerini'' düşünmüşlerdi. Bütün bu vaatlerin doğru olduğuna inanan Türkler devrime destek vererek her daim kendi milletlerinin haklarını savunmuşlardı. Görüldüğü gibi Rusya'da milli komünistler ortaya çıkan şartlardan doğmuştur**.** Devrimi yapanlar vaatlerinin hiç birisini yerine getirmediler. Milli Komünistler, Rusya'nın Türklere haksızlık

yapabileceklerini hiç düşünmemişlerdi. Ancak gelişen olaylar kendilerinin ne kadar yanıldığını ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla Türk aydını olan milli komünistler devrimin ilk yıllarından itibaren yönetimle ters düşmeye başladılar. Yönetim tarafından kendilerine yapılan bütün baskılara rağmen milli komünistler kendi milletleri için mücadeleye devam ettiler. Hayatlarını da verdikleri bu mücadele uğruna kaybettiler. Buna rağmen onlarla ilgili tartışmalar hiç bitmedi. Milli komünistler için yapılan bu tartışmalar bir yana her birinin kendine mahsus hususiyetleri mevcuttur. Bu nedenle de onları ayrı ayrı ele almak daha doğru olacaktır.

1.Mollanur Vahidov

Mallonur Vahidov, ‘’Tataristan’ın Perm bölgesinin Kungur şehrinde orta halli bir Tatar ailesinde doğmuş daha sonra ailesi ile birlikte Kazan’a göç etmiştir. İlk ve orta öğrenimini Kazan’da yapan Vahidov orta öğrenim sırasında başladığı devrim savaşını ölene kadar sürdürmüştür’’ (Adıgüzel, 2006:14-15). ‘’Sakin bir kişiliğe sahip olan Vahidov 1907’de Petersburg’daki Politeknik Üniversitesi’ne girdi. Bu şehir o yıllarda çara karşı gösterilerin düzenlendiği ve devrimcilerin yoğun olduğu bir yerdi. Buradaki öğrenciliği sırasında, şehirde çıkan ve devrimci bir politika takip eden Müslüman gazetesi ile ilişki kurdu. Aynı zamanda Marksist bir örgüte de üye oldu. İlk makaleleri de bu sırada yayınlandı. 1911’de deşifre oldu ve devrimci fikirleri yüzünden okuldan atıldı. Daha sonra, Psiko-Nöroloji Enstitüsü’nün Ekonomi Bilimleri bölümüne girdi. Fakat 1912’de aynı gerekçelerle bu okuldan da atıldı. Başka bir okula girme hakkı elinden alındı. Öğrenim hayatı sona erdiği için Kazan’a dönmek zorunda kaldı’’ (Bennningsen, Wimbush, 1995:248)

Vahidov, Kazan’da öğretmenlik yaptı. Yol idaresinde çalıştı. Bu süreçte fikirlerini olgunlaştırdığı gibi propagandasını da yaptı. Ekim devriminden kısa bir süre önce temmuz ayında Tüm Rusya Müslümanları Kongresine katıldı.

Devrimden sonra Vahidov Müslüman Sosyalist Komitesi (Muskom)’ni kurdu. Bu organizasyonun sosyalist yanı zayıf olmakla birlikte eski Rus imparatorluğu üzerinde yaşayan Müslümanların ihtiyaçları ve refahı ile daha fazla ilgileniyordu. Marksizm ve Pan-İslamizim melezi bir yaklaşımla, bütün dünyadaki işçilerin kardeşliğini artırmaktan daha çok sömürge altındaki Müslümanların kardeşliğini gerçekleştirmeye çalışmıştır (Azade Borlıch, 2002:838). Komite adına işçileri bilinçlendirmek için Kızıl Bayrak adında bir gazete çıkardılar. Bu yolla hem işçilerin haklarını savunacaklar hem de doğuda devrim stratejisini geliştirip ve devrimi doğu halklarına yayacaklardı.

25 Ekim 1918 günü Kazanlar bir darbe yaparlar ve Kazan garnizonunu ele geçirirler. Kerenski taraftarları tutuklanır. Ruslar arasında çarpışmalar olur. Rus Bolşevikler Tatarları yok saymışlardır. Kazan'ın tek hakimi haline gelen Bolşevikler 26 Ekim günü Kazan Cumhuriyeti'ni ilan ettiler. Sultangaliyev dışında kurulan geçici hükümete başka Tatar alınmadı. Devrim başarılı olmuştu ama yeni yönetim yine yalnızca Rusları iktidara getirmişti. 3 Kasım'da Vahidov yeniden kurulan Devrim Komitesi'nden çıkarılarak on dört üyenin hepsi Ruslardan teşekkül ettirildi.

Yaşanan bu olaylar Vahidov ve onunla birlikte hareket eden Sultangaliyev'i, Müslüman Komünist Partisi'nin Rus Bolşevik Partisi'nden farklı hareket etme fikrine götürdü.

8 Mart 1918'de Vahidov ve Sultangaliyev, Moskova'da ''Tüm Rusya Müslümanları Emekçileri Konferansı''nı topladılar. Tüm Türk ellerindeki Türk komünist ve sosyalistleri biraya getirdiler. Bu konferans, Vahidov ve Sultangaliyev'in daha sonra sistemleştirecekleri ''Galiyevizm'' denilecek görüş ve düşüncelerinin, Türk komünistleri tarafından kabul edildiği ilk toplantısı olması bakımından önemlidir.

Devrim süreci içerisinde Müslümanların ihmal edilmesi ikinci sınıf vatandaş muamelesi görmeleri hoşnutsuzluklara neden oluyordu. İç savaş henüz sona ermemişti, devrim tam olarak oturtulamamıştı. Müslümanların karşı tarafa geçmesinden endişelenen Bolşevikler, Rusya topraklarında yaşayan Müslümanlarla ilgilenmek üzere Milletler Halk Komiseri Stalin'e bağlı bir Müslüman Komiserliği kurulmasına izin verdiler/vermek zorunda kaldılar. Bu komiserliğin başına da Vahidov getirildi. 1918 Martında toplanan ''Kazan Komünistleri'' toplantısında, Vahidov ve Sultangaliyev'in savundukları Tatar-Başkır Cumhuriyeti'nin kurulması kararı Lenin ve Stalin tarafından da onaylandı.

Vahidov, ''Müslüman Komünist Partisi'' vasıtasıyla bütün Türk komünistlere ulaşmayı planlıyordu. Ancak zamansız ölümü buna izin vermedi.

1918 Temmuz ayında Çek lejyonerlerinin saldırısında, Sovyet darbesini yapanlar Kazan Sovyetlerini yalnız bıraktılar. Kazan'ın savunması Vahidov, Sultangaliyev ve Müslüman sosyalist komitesine kaldı. Savunma başarılı bir şekilde devam ettirilse de hiçbir yerden yardım alamayan yerel güçler savaşı kaybetti. Kazan şehri düştü. Vahidov esir edildi ve Çek lejyonerleri tarafından 19 Ağustos'ta kurşuna dizildi (Adıgüzel, 2006:21-22).

2.Mirseyid Sultangaliyev

Milli Komünistler

Milli Komünistler arasında en çok bilineni ve en çok tartışılanı Sultangaliyev'dir. Bunun nedeni de öne çıkışları ve ileri sürdüğü tezler ve ezilen bütün halklara yönelik fikirler beyan etmesinde aramak gerekir. Sultangaliyev'de ezilenlerin haklarını savunma fikri başta ailesi olmak üzere yetiştiği çevre şartlarından doğmuştur. Sultangaliyev'in baba tarafı kara budun anne tarafı ise mirzadır. Aileler arasındaki statü farkı da onun kişiliğini derinden etkilemiştir. Sultangaliyev ''Ben Kimim?''adlı otobiyografisinde anlattığı gibi hayatı sıkıntılar içerisinde geçmiştir:

''Başkurdistan'da Şipoyevo köyünde 1892 yılında doğmuştur. Babası öğretmen olduğu için tayini çıkmış, köy köy gezmişlerdir. Aile fakirdir, çocuk sayısı 12'dir. Babası boş zamanlarında marangozluk yaparak ek gelir sağlamaktadır. Anne ve babası geçinmek çok mücadele vermişlerdir. Babası Sultangaliyev'ede çalışmayı aşılamıştır'' (Erdem, 2006:583). Ailesinin parası olmadığından ve devlet bursunu da kazanamadığından Rusya'da bilimsel eğitim veren okullar yerine Müslüman cemaatin çocuklarının gittiği mahalle mektebine gitmek zorunda kalır ve bu da ergenlikte Sultangaliyev'in canını bir hayli acıtacak başka bir sınıfsal konu olur.

Babasının desteğinin yanında esas olarak kendi kendisini yetiştirir. Rusça'ya hakim olması ve Öğretmen Okulu'ndan itibaren başta Puşkin ve Tolstoy olmak üzere bazı temel eserleri Tatarca'ya tercüme edecek ve daha lise sıralarında bu işten para kazanacaktır (Kakınç, 2004:109,113).

Çocukluğundan itibaren yaşadığı hayat ve okudukları geleceğini belirlemede etkili olmuştur. Sultangaliyev bütün Rus Türkleri gibi, Çarlık rejiminin asimilasyonu altından bir çocukluk geçirmiş, 20.asırda Türk dünyasında tesirli olan Cedidcilik hareketinin etkisi altında kalmıştır (Kakınç, 2011:117). Rusya Türkleri ve Müslümanlar 1905 İhtilal'ının getirdiği özgürlük ortamından faydalanmaya çalışmışlar, buna bağlı olarak çeşitli kongre ve toplantılar düzenlemişlerdir. Bu kongre ve toplantılardan çıkan en önemli sonuç; Rusların yaptıkları Türk ve Müslüman karşıtlığı propagandalarının kınanması, Türk düşmanlığına karşı mücadeleye karar verilmesiydi. Diğer taraftan Türkler arasında birliği sağlamak açısından bu kongrelerin toplanması önemliydi. Sultangaliyev I. Dünya Savaşı sırasında Azerbaycan'a öğretmenlik yapmak için gitmiş ancak o iş olmayınca bir Ermeni gazetesinde iş bularak çalışmak zorunda kalmıştır (Kakınç, 2004:117-118).

1917 Şubat Devrimi esnasında Bakü'deydi. Müslüman Kongresi Yürütme Komitesi Sekreterliği için çağırılınca Moskova'ya gitti ve kongrenin bitiminden sonra Kazan'a geçti.

Böylece aktif olarak siyasi hayatı başlamış oldu. Ardından sırasıyla "Devrim Konseyi Üyeliği''ne, Stalin'in yürüttüğü "Uluslar Komiserliği İkinci Başkanlığı''na "Müslüman Uluslar Komiserliği Birinci Başkanlığı''na ve "Müslüman Kızıl Ordusunun Genel Kurmay Başkanlığı''na getirildi.

Devrim sonrasında süren iç savaşta Kızıl Ordu, Beyaz Ordu'ya karşı büyük bir zafer kazanmıştır. Şüphesiz bu zaferin kazanılmasında en önemli rolü Sultangaliyev ve onun başında bulunduğu Türk ve Müslüman güçler oynamıştır. 1917 Ekim devriminin başlarında halkların kendi kaderlerini tayin hakkı ilkesi ve Lenin'in Çarlık Rusya'sının baskısı altında ezilen Türk ve Müslüman Halklara yönelik bağımsızlık çağrısıyla ortaya çıkan geçici hürriyet ortamı Çarlık Rejimi altında yaşayan halklar için özellikle Türkler ve Müslümanlar için yeni bir umut kapısı olmuştur. Devrim sırasında ve sonrasındaki iç savaş yılların da Türk ve Müslümanların bağımsızlık için umutlanmalarını fırsata çeviren Bolşevikler, Türk ve Müslüman Halklara Bağımsızlık ve Özgürlük sözü vererek kendi taraflarına çekmişlerdir. Bolşevikler iktidarını güçlendirdikten sonra Çarlık Rusya'sında da görülen Rus şovenizminin getirdiği milliyetçi duygular neticesinde diğer halkların bağımsızlığına engel olunmuş ve Sovyetler Birliği kurulmuştur. 1920'de Devrimin ilk yıllarında vaat edilen sözlere dayanarak Sultangaliyev ve arkadaşları tarafından "Komünist Parti Merkez Komitesi"ne bir kez daha sunulan "İdil–Ural Sosyalist Cumhuriyeti"nin Bolşevikler tarafından reddedilmesi ve tüm bu olayların neticesinde Sultangaliyev ile Bolşeviklerin yol arkadaşlığı bitmiş ve muhalefet dönemi başlamıştır. Muhalefete geçtiği döneme ait olmak üzere 21 Aralık 1921'de Sultangaliyev "Milletlerin Hayatı" dergisine yazdığı bir makalede durumu, ''*Rusların Doğu halkları üzerinde yürüttüğü zulüm ve baskı politikasını, Rusların milletler meselesi üzerinde Rus komünist yöneticilerinin partizan ve taraflı tutumlarıyla ortaya çıkan uzlaşmaz tavırların''* sert bir dille eleştirmiştir.

Sultangaliyev 1920-1923 yılları arasında Stalin'in millî meselelere ve mahallî özerkliklere karşı olumsuz görüş ve eylemlerine en şiddetli muhalefeti yapan isim oldu. Rusya Komünist Partisi'nin sömürgeler politikasına ağır eleştiriler getirdi. Parti içinde doğulu komünistlerden bir muhalefet örgütledi. Son olarak eleştirilerini Stalin'i ''Büyük Rusya'' politikaları izlemekle suçlamaya kadar vardırdı. Bu bardağı taşıran son damla oldu. Sultangaliyev asılsız deliller ve iddialar ile "karşı devrimci örgüt" kurmak suçundan tutuklandı ve 1923 yılında partiden çıkarıldı. Stalin'e ve Parti Merkez kuruluna yazılı olarak

başvurup partiye geri alınmasını istedi. Sonuç alamadı (Erdem, 2006:641-651). Buna rağmen Komünist Parti içinde oluşturduğu muhalefet bloğu ile ülke siyaseti üzerinde etkili olmayı sürdürdü. Troçki, Zinoviyev, Kamenev gibi Rusları devre dışı bırakan Stalin doğulu komünistlerin muhalefet bloğuna karşı da harekete geçti. Sultangaliyev 1929 yılında tekrar tutuklandı. Oluşturduğu muhalefet bloğunda yer alan isimlerin hepsi tutuklandı ve tasfiye edildi. Birkaç yıllık hapis ve sürgün cezasından sonra serbest bırakılan bu isimler 1937 yılında tekrar tutuklandı ve aynı yıl içinde hepsi kurşuna dizildi. Sultangaliyev ise üç yıl sonra 28 Ocak 1940'ta Lefortovo Hapihanesi'nde kurşuna dizilerek öldürüldü. 30 Nisan 1990'te Sultangaliyev'in ve yoldaşlarının itibarları iade edildi.

Sultangaliyev, Türk halklarını birleştirme çabası sadece toplulukları bir noktaya doğru yönlendirme ve onların oluşturacağı ortak gücü enternasyonalist savaşta kullanma kolaycılığıyla hareket etmedi. O, Türkleri bir araya getirme çabasının ötesinde kültürel bir birlik için de çalışmıştı. Bütün Türk halklarının birbirleri içinde asimile olmaları ve böylece tek bir millî Türk kimliğini oluşturmaları gerektiğini savundu. Dahası Sultangaliyev, özgürlük ve bağımsızlık ülkülerinin gerçekleştirilmesi için ilk aşamada Türk dili halkları, ikinci aşamada eski sömürge halklarını, son aşama olarak da tüm dünyayı hedef seçmiştir (Kakınç, 2003:91).

3.Turar Rıskulov (Kızıl Cebe)

Rıskulov vatanı Türkistan ve Türkiye'de az bilinen, Sovyet Devleti'nin ilk yıllarında Bolşeviklerin ''milletlere kendilerini yönetme'' vaadi üzerine devrime büyük katkılar sağlamış bir Türk'tür. Komünist olmakla birlikte Türkçülüğü ağır basmıştır. Az bilinmesinin nedeni 1937 yılında Stalin tarafından karşı devrimci, Pantürkist suçlamasıyla tutuklanması sonucu idam edilmesidir. Bu tarihten sonra Sovyetler Birliği'nde yasaklandı ve Sovyet tarihinden çıkarıldı. Türkiye'de bilinmemesi konusunu ise Hüseyin Adıgüzel Turar Rıskulov adlı kitabında şöyle açıklıyor: ''Türkiye'de göbeğinden Rusya'ya ve Çin'e bağlı olan solcularımız ve kurdukları burjuva imparatorluğunun çökeceğinden korkan sağcılarımız Rıskulov'un bilinmesini istemezler. Sol ideolojiler genelde, bir yerlerden aldığı direktifler ile hareket etmiş, milletin dinine, diline, moral ve kültür değerlerine karşı olmuş, bu yüzden Türk

halkı tarafından yeteri kadar ilgi görmemiş ve desteklenmemiştir. Milli olamamıştır'' (Adıgüzel, 2005:14).

Turar Rıskulov'un yetiştiği şartlara baktığımızda çok zor bir çocukluk geçirdiğini görüyoruz. Rıskulov 1894 (veya1896) yılında bugünkü Almatı şehrinde doğdu. Burası genelde göçebe hayatı yaşayan bir bölgeydi. Hayatlarını devam ettirebilmek için göç etmek zorundaydılar Rıskulov bu şartlarda doğup büyümüştü. Üstelik O'nun doğduğu yıllarda, Türkistan topraklarının büyük bir kısmı Rusların işgali altındaydı Rıskulov'un hayatı maddi manevi sıkıntılar içinde geçmiştir. Küçük yaşta annesini kaybetmiş, babasıyla cezaevine girmiş ve daha sonra babasını da kaybetmiştir.

Rıskulov, yaşadığı ağır şartların yanı sıra uygulanan bütün politikaları da gördü. 1905, 1917 İhtilalı, 1919-1920 ağır kış şartları, 1926-1941 yıllarında uygulanan kolhozlaşma (nın büyük bir kısmını) ile ellerinden toprakları alındı, zorla yerleşik hayata geçirilmek istendiler. Karşı koyanlar rejim düşmanı ve Pantürkçü oldukları gerekçesiyle idam edildiler (Adıgüzel, 2005: 25, 29).

Rıskulov, okumak için çok mücadele etmiş başvurduğu birçok okuldan Türk olduğu gerekçesiyle geri çevrilmiştir. Bu arada siyasi hayattaki mücadelesi devam etmiştir. Rıskulov'un hayatının zorlukları yalnızca özel şartlarından kaynaklanmıyordu. Ruslar Kazaklara Hıristiyan olmaları için baskı yapıyorlar, Kazak topraklarına Rusları yerleştiriyorlardı. Türkistan 19.yüzyılın ikinci yarısında tamamen sömürgeleştirildi. Türklerin verdiği bölgesel savaşlar ve kazanılan başarılar, Türkmen, Özbek, Kırgız, Kazak, Karakalpak halkalarının verdikleri mücadeleler, Türkistan'ın Ruslar tarafından işgalini önleyemedi. Bütün bunlardan sonra Türkler mücadeleye siyasi alanda devam etme kararı aldılar.

Genel Rusya Halkları 3. Kongresinde Sultangaliyev ve arkadaşları; Rıskulov, Nerimanov, Ekmel İkram, İbrahim Galimcan yani tam bağımsızlık isteyenlerle, Resulzade ve arkadaşları yani federasyon isteyenler çarpıştı. Mehmet Emin Resulzade ve arkadaşları kongreyi kazandı.

Rıskulov ve arkadaşları Türk halklarına ve diğer bütün halklara ''kendilerini yönetecekleri'' vaadine kanarak Bolşeviklere katıldılar. Ancak Bolşevikler verdikleri sözleri hiçbir zaman tutmadılar. Rıskulov devrimden sonra verilen sözlerin tutulmaması üzerine büyük bir mücadeleye kalkıştı ve hayatını da bu mücadelede kaybetti.

Rıskulov toprak işçiliği ile uğraşan fakir bir babanın oğlu olarak dünyaya geldi. Şartlar çok ağırdı. Günden güne artan baskı ve zorbalıklar, aşağılanma ve hakaretler eve götürülemeyen bir lokma ekmeğin sıkıntısı, Turar'ın babasını çılgına çevirmişti. Kendisine, ailesine ve diğer işçilere yapılan bütün kötülüklerin odak noktası olarak yönetici Saymasay Uçkempir'i görüyordu. Bu nedenle herkesin intikamını almak için Uçkempir'i öldürdü. Yasaların tayin ettiği cezanın yanında, yerel şartlardan doğan öldürülen adamın ailesinin intikamı daha korkunç olabilirdi. Bu nedenle Rıskulov babası ile birlikte cezaevine girdi. İlk eğitim yeri cezaevi oldu. Babasının ölümü üzerine dayısının yanına gitti. Dayısı onu bir Rus okuluna verdi. Dört yıl sonra okulunu bitirip bir avukatın yanında işe girdi. Sonra Bişkek'te bir tarım okuluna (lise) gitti. Rıskulov yüksek okula gitmek istiyordu ama Türk olduğu için hiç birisine kabul edilmedi. Bu başvurular sırasında milliyetler ve sınıf farklılığını açık bir şekilde gördü.

1916 isyanı bütün Türkistan'a yayıldı. Çarlığın intikamı korkunç oldu. İsyana destek olan Rıskulov'da tutuklandı. Bu tarihten itibaren fişlendi ve Çarlık Rusyası için tehlikeli bir insan haline geldi. Bu arada Rıskulov kaçıncı başvurusu olduğunu bilmediği bir dilekçesi ile Taşkent öğretmen okuluna kabul edildi. 1917 devrimi gerçekleştiği için devrimciliği öğrenciliğe tercih etti ve okulu bıraktı. Ancak devrimden sonra bir şeyin değişmediğini fark etti. Rıskulov tutuklandı. Fakat şöhretinden dolayı hapsedilmedi polis gözetiminde ev hapsi verildi. Serbest bırakıldı. 1917 Eylül'ünde Bolşevik Partisi'ne üye oldu. Rıskulov, Komünist partisi saflarında çalışmaya başladıktan sonra iki önemli tez geliştirdi. Üzerinde uzun yıllar çalıştığı ve son olaylarla olgunlaştırdığı tezleri, onun partide ve politik hayatında ileride yapacağı çalışmaların belirlendiği belgeler oldukları için dikkat çekicidir. Tezlerin birincisi; Türkistan'daki milli kuruluşların tek çatı altında toplanması tezidir. İkincisi ise; Türkistan'ın otonomluğu ve ileriki aşamada bağımsızlığı tezidir. Bu tezlerini 12-17 Ocak 1920 günlerinde yapılan Türkistan Komünist Partisi ve Komünist Müslümanlar Bürosunun kongresine sundu.

Türkistan'ı oluşturan Sır-Derya, Semerçiya, Fergana, Semerkant ve Hazar civarı bölgelerinde bir Türk Cumhuriyeti kurulmasını, ancak bu devletin sınırları içinde yaşayan tüm halkların eşit vatandaşlar kabul edilmesini, Türkistan Komünist Partisi'nin adının Türk Komünist Partisi olarak değiştirilmesini, kongre genel kuruluna teklif etti. Ayrıca yeni cumhuriyetin para biriminin Türk lirası olması, kurulacak ordunun adının Türk ordusu olması, isteyen Türk halklarının ileride bu cumhuriyete katılmalarının sağlanması, yabancı

askerlerinin tümünün bu cumhuriyetin sınırları dışına çıkarılması gibi radikal kararlar, Rıskulov'da, Türk Birliğinin kurulması düşüncesinin olduğunun somut kanıtlarıdır.

1917 yılında Aul-Atin Bölge Başkanı olarak başladığı siyasi hayatında, Ekim devriminin ortaya çıkardığı birçok yeni kurum ve örgütte önemli ve yetkili yöneticilik görevlerinde bulunmuştur. ''Türkistan Komünist Partisi Merkezi Komite üyeliği'', ''Türkistan Komünist Partisi Başkanlığı'', ''Milliyetler Halk Komiserliği Başkan Yardımcılığı'', ''Halk Komiserler Kurulu Üyeliği'', ''Uluslar arası Komünist Partiler Birliği Üyeliği'', ''Türkistan Müslüman Bürosu Başkanlığı'' gibi önemli görevleri başarıyla yapmıştır. Devrimin ilk yıllarından itibaren ortaya çıkan ve Lenin'in ölümünden sonra, Stalin tarafından sistemleştirilen ve resmi politika haline getirilen, şovenist ve ırkçı büyük millet, büyük devlet politikasına karşı amansız bir mücadele vermiştir (Hayıt,1978:174). Ayrıca Merkezi Uygulama Komitesi içinde yapılan seçimlerde Türkistan Cumhuriyeti Sağlık Komiseri (Bakan) görevine seçilmişti. Bu sırada açlık hat safhaya ulaşmıştı. Açlıkla mücadele için bir rapor hazırladı. Bu raporda: Her kesimden insanın yararlanabileceği beslenme merkezlerinin kurulması, Çocuk yuvaları ve beslenme ünitelerinin kurulması, salgın hastalıklara karşı uyarıcı önlemlerin hayata geçirilmesi, herkese, gıda yardımı ile birlikte koruyucu sağlık yardımı verilmesi, yer alıyordu. Konuyla ilgili bir komisyon kuruldu ve başına Rıskulov getirildi. Yayımladığı bildiriler, çektiği telgraflar, yaptığı radyo programları ve verdiği beyanatlarla diğer komiserleri bile şaşkına çeviriyordu. Açlıkla mücadele etmiştir. Kararlılık, dürüstlük ve çalışkanlığıyla büyük başarı kazandı.

''Rıskulov diğer Türk komünistleri gibi Sovyet tarihinde yer almamıştır ama O Sovyetlerin Orta Asya'da yerleşmelerinin gerçek mimarıdır''(Adıgüzel, 2005: 111)

Türkistan Komisyonu Başkanı Frunze, Rıskulov'u Lenin'e : ''disiplinsiz, emirleri dinlemiyor ve Pantürkist'' diyerek şikâyet etti. Rıskulov karşılaştığı güçlüklere rağmen çalışmalarına devam etti. 1937'de Rıskulov çok saygın biriydi ve çok dostu vardı. Halk arasında çok seviliyordu ve O'na ''Turar Ağa'' diyorlardı. Rıskulov'un Zeki Velidi Togan ve Enver Paşa ile birlikte Pantürkist hareketin lideri olduğu Sultangaliyev yolunda çalıştığı yazılıyordu. Rıskulov tutuklanarak Lubyanka hapishanesine konuldu. Sorgulamalardan sonra itiraf imzalatılarak Şubat 1938'de idam edildi.

Rıskulov'un idam edilmesiyle ailesinin yaşadığı sorunlar bitmedi. 1932 yılında evlenmişti. Eşi O'nun özgürlüğü için çok uğraştı ama sonuç alamadı. Ayrıca halk düşmanı

karısı oldu. İki çocuğu ile yalnız kaldı ve evden atıldı. On yıl hapiste kaldı. İki yaşına girmemiş olan çocuğu ‘’çocuk şehrine’’ gönderildi, 1939’dan sonra akrabalarına verildi. Rıskulov’un kayınvalidesi de tutuklandı ve hapishanede hayatını kaybetti. 1959’da itibarı iade edildi.

‘’Rıskulov’un itibarı 1956’da iade edildi. Rıskulov öldürülünceye kadar milletinin kahramanı olarak ‘’milletinin özgürlüğü ve devletinin bağımsızlığı’’için mücadele etti. Şartlardan dolayı başaramadı, idam edildi. İsmi unutturuldu.70-80 sene sonra tekrar hatırlandı, araştırıldı ve insanlık onuru için savaşan bir kahraman olarak yeniden doğdu. Kendinden çok milleti için mücadele edenler, kaybetseler bile, milletlerinin ruhunda ve hafızasında yaşamaya devam ederler. Gün gelir, yine bir gün yeniden doğarlar. Bütün mesele, milletin ruhuna ve hafızasına girebilmektir’’ (Adıgüzel, 2005:295).

4.Neriman Nerimanov

Nisan 1870’de Tiflis’in Müslüman bölgesinde fakir bir ailede dünyaya geldi. Kendisi de daha sonraki yıllarda: ‘’yalın ayak, üstünde başında bir şey olmadan sokakta oynadıklarını’’ anlatır. Okul çağına geldiği zaman babası, annesinin bütün itirazlarına rağmen Nerimanov’u Tiflis Müslüman Ruhani mektebine yazdırdı. Bu okulda altı yıl okudu. İleri düzeyde Farsça ve Arapça öğrendi. Burada aldığı dini eğitim ve terbiye, Nerimanov’un bütün hayatı boyunca, hiç taviz vermeden sürdüreceği kişiliğinin oluşmasında çok etkili olmuştur.

1885 yılında Güney Kafkasya Öğretmenler Okulu’na girmiştir. Bu okul Nerimanov’un hayatını bütünüyle değiştirmiş, din adamı, molla olacağı yerde, önce öğretmen, daha sonra da siyasette başarılı bir devlet adamı olmuştur. Öğretmen okulu yıllarında bilime yakın ilgi duydu ve okulun kütüphanesindeki kitapları okudu. Yalnızca okumakla kalmadı, okuduklarının kritiklerini yaptı, fikirler üretti. Yazmaya da yine bu okulda başladı.

Başarılı bir öğrenci olduğu için mezun olduğunda hemen kadroya alındı. Aslında o, öğretmenler enstitüsünde yüksek tahsilini tamamlamak istiyordu. Fakat babasının ani ölümünden dolayı kalabalık ailesinin bakımı onun üzerine kaldığından Nerimanov bu düşüncesinden vazgeçmek zorunda kaldı.

Nerimanov, öğretmen olarak göreve başladığı Kızılhacılı köyünde ağa ve molla takımının köylüleri maddi ve manevi olarak soyduğunu gördü. Bunun üzerine Nerimanov köylüleri aydınlatmaya başladı. Ancak karşısında köyün ağasını buldu. İşine son verdiler ve

köyden ayrılmak zorunda kaldı. Nerimanov ilk defa bu köyde toplumsal olaylarla karşılaşmıştı ve bu sorunların kendi gücüyle çözülemeyeceğini anlamıştı. Bu köy aynı zamanda onun ilk yazarlık denemesini yaptığı yerdir. ‘’Nadanlık’’ isimli ilk eserini de bu köyde yazmaya başlamıştır. Bu eserinde kırsal kesimlerdeki eğitimde ve zihniyetlerde eski ile yeninin çatışmasını ele almıştır.

Nerimanov görevine son verilince Bakü’ye gitti. Burada bir okuma salonu açtı ve eserlerini yazmaya devam etti. Okuma salonuna; İstanbul, Tebriz, Tahran, Paris, Moskova gibi şehirlerde yayınlanan gazete ve dergiler geliyordu. Okuma salonlarına ilgi giderek arttı. Çar yönetimi 8 Ekim 1898’de okuma salonunu ‘’Şüpheli Siyaset Ocağı’’ sayarak kapattı. Bu salonun açılması ve işletilmesi sırasında yaptığı çalışmalar, salondaki etkinliklere katılması, Nerimanov’un dikkati çeken faaliyetleri oldu. Ayrıca dergi ve gazetelerde ilmi ve siyasi makaleler yazmaya devam etti. Yaptığı çalışmalar devam ederken hep arzu ettiği yüksek tahsili yapabilmek için lise fark imtihanlarını verdi. 1901’de Azerbaycan petrolünü kontrol eden en önemli isimlerden olan Hacı Zeynel Tağızade’nin sağladığı bursla Odessa (Novorossiysk) Üniversitesi Tıp Fakültesi’nde okumaya başladı. 1908’de üniversiteden mezun oldu. Tıp fakültesindeki öğrencilik döneminde de dergi ve gazetelerde yazı yazmaya devam etti. (Adıgüzel,2004:43, 50).

Üniversiteyi bitirdikten sonra Bakü’ye geldi. Bir kaç ay sonra, üyesi olduğu Bolşevikler Partisinin gizli talimatıyla Tiflis’e gitti ve burada bir hekim olarak çalışmanın yanı sıra, parti işiyle de sıkı surette uğraştı. Bu arada İran devrimcileri ile de çalıştı. Bundaki amacı İran’da yaşayan milyonlarca Türk’ün, özgürlük mücadelesine katkıda bulunma isteğiydi. 1909’da Settar Han ve Bağır Han’a silah, cephane ve adam göndermekten dolayı tutuklandı. Altı ay Tiflis’teki “Metek” kalesinde tutulduktan sonra polis nezareti altında yaşamak şartıyla Astarhan’a sürgün edildi. Astarhan’da yaşadığı 1909-1913 yıllarında, mesleğini icra etmeye devam ederken burada faaliyet gösteren “Şurayi-İslam” Cemiyetinin başkanı seçilmişti. Sürgün olmasına rağmen burada da faaliyetlerine devam etti.

1913 yılının Temmuz ayında Bakü’ye dönen Nerimanov, hem hekimlik yaptı hem de gazetelerde ve dergilerde makaleler yazmaya devam etti. Mitinglere katılarak konuşmalar yaptı. 1917 Şubat’ında Hümmet Partisi’ni olağanüstü kurultaya çağırdı ve kurultayda genel başkan seçildi. Partinin yayın organı olarak Hümmet gazetesini kurdu. Toplum içinde saygın bir insan olan Nerimanov, Bolşeviklerin Azerbaycan ve Doğu halkalarına özgürlük vereceğine inandığı için 1917 Rus ihtilalinden sonra, kendini tamamıyla devrim faaliyetlerine

verdi. 1918 Nisanında, Bakü'de Bolşeviklerin hükümeti kurulduğunda, Nerimanov şehir hizmetleri bakanı olarak kabineye girdi. Ama kısa zamanda hükümetin Türk-Müslüman düşmanı olduğunu, Azerbaycan sınırları dahilinde Lenin'in ve Bolşevik Rusya'sının desteği ile bir Ermenistan Cumhuriyeti kurmak istediğini görüp hükümetten ayrıldı. Çetin Bayramoğlu Nerimanov'un bu davranışını değerlendirirken:''Hayatının bu döneminde onun yaptığı en büyük yanlışlık Bolşevik hükümetinden ve Azerî Türklerine ihanet etmiş Bolşevik liderlerinden ayrılmasına rağmen milli fikirlerin, Türkçülüğün ve milliyetçiliğin, Azerbaycan özgürlüğünün taşıyıcısı olan kuvvetlerin yanına geçmemesiydi''yorumunu yapar

(https://cetinbayramoglubaku.wordpress.com/2011/09/28/neriman-nerimanov/).

1918-1920 yıllarında Astarhan'da ve Moskova'da yaşayan Nerimanov, burada birçok önemli görevlerde bulundu, Millî İşler Komiser Yardımcılığı yaptı. Komünizm düşüncesinin şarkta yayılması ile ilgili makale ve araştırmalar yazdı. Kremlin'de çalıştığı dönemde Lenin'le sık sık görüştü, millî meselelerin, özellikle de şarkın sorunlarını bilen bir kişi olarak onun güvenini kazandı.

1918 yılında Müsavat hükümeti kurulmazdan 3-5 ay önce Bakü'den ayrılıp Astrahan'a, bir yıl sonra oradan Moskova'ya geçen Nerimanov 16 Mayıs 1920 günü Bakü'ye dönmüştür. Nerimanov Bakü'ye gelmeden Halk Komiserleri Sovyet'inin Başkanlığına ve Dışişleri Komiserliği görevine tayin edildi. Yeni hükümetin ve yeni kuruluşun, yüzyıldan fazla bir süre içerisinde çarlık Rusya'sının manevî ve maddî sömürgesi olmuş memleketlere ve halklara hürriyet vereceğine inanıyordu. Bu sebeple de Azerbaycan'a büyük projelerle gelmişti. 1918 Nisanında, Bakü'de Bolşeviklerin hükümeti kurulduğunda, Nerimanov şehir hizmetleri bakanı olarak kabineye girdi

Ama kısa zamanda hükümetin Türk-Müslüman düşmanı olduğunu, Azerbaycan sınırları dâhilinde Lenin'in ve Bolşevik Rusya'sının desteği ile bir Ermenistan Cumhuriyeti kurmak istediğini görüp hükümetten ayrıldı

Ancak etrafını Moskova'dan getirilmiş Rus, Yahudi ve Ermeni Bolşevikleri ile çevirdiler. Azerbaycan Türklüğüne düşman kesilen bu karanlık güçler, yerli hainlerle işbirliği ederek istediklerini yapıyorlardı.

Nerimanov bu duruma isyana kalkıştığında Azerbaycan'ın, Azerbaycan Türklerinin kendi memleketindeki doğal haklarını savunduğunda,

onu Azerbaycan'dan uzaklaştırdılar. Üstelik bunu, yüzyıllar boyunca dünyanın muhtelif İmparatorluklarında zaman zaman başvurulan bir usulle gerçekleştirdiler. Görevini daha da büyüterek kızıl İmparatorluğun başkentine Moskova'ya götürdüler. 1922'de Nerimanov Sovyetler Birliği Merkezi İşler Komitesi Başkanlık Divanı'nın dört üyesinden biri seçildi.

1923/25 yılları arasında Nerimanov, sıradan toplantılara katıldı. Milliyetçi eğilimli Bolşeviklik kendisine pahalıya mal olmuş, Azerbaycan Komünist Partisi Başkanlığını kaybetmiş, Azerbaycan'dan uzaklaştırılmış ve Moskova'da ikinci sürgün yıllarını yaşamaya mecbur edilmişti.

19 Mart 1925 akşamı, işinden çıkıp evine giderken yolda aniden ölmüştür. Nerimanov'un pasifize edildiği sırada genç sayılabilecek bir yaşta ölmesi bugün hala tartışılmaktadır. Yavaş yavaş zehirlendiği düşünülmektedir. Ancak şimdiye kadar somut bir bilgi ve belgeye ulaşılamamıştır.

Nerimanov kalemi, hekimliği ve siyasî faaliyetleri ile bütün hayatı boyu sevdiği halkının hizmetinde olmuştur.

SONUÇ

Milli komünistlerin birbirlerinden farklı özellikleri olsa da benzer yanları da vardır. Hemen hemen hepsinin çocukluğu yokluk içerisinde geçmiştir. Fakir ailelerde çok zor şartlarda yetişmişlerdir. İstedikleri eğitimi alabilmeleri hem ailevi şartlardan hem de Türk oldukları için mümkün olmamıştır.

Bu şartlarda yetişen milli komünistler, hayata atıldıkları zaman toplumdaki sınıf farklılıklarını daha çok fark etmişlerdir. Toplumun ezenler ve ezilenlerden meydana geldiğini anlamışlar ve kendi milletlerinin haklarını savunmak için mücadeleye başlamışlardır. Rus kuvvetleri karşısında silahlı mücadeleden sonuç alınamayacağını görünce siyasi mücadele yolunu seçmişlerdir. Hepsi öğretmenlik yapmıştır. Hepsinin eli kalem tutmaktadır. Hatırı sayılır yazılar, makaleler ve kitaplar yazmışlardır. Nerimanov tıp eğitimi de almıştır. Hekimlik mesleği sayesinde hem insanlara şifa dağıtmış hem de fikirlerini onlara ulaştırma imkânı bulmuştur. Milli komünistler yüzlerce yıl Rusların egemenliği altında kalan halkın perişanlığını görmüş ve bir kurtuluş çaresi olarak komünizmi seçmişlerdir. Aslında ihtilalin öncüleri tarafından ortaya atılan vaatler pek çok Türk'ün bilmeden komünizme meyletmesinin sebebiydi. Bir yandan Rusların baskısı, öbür taraftan zenginlerin sıradan Türkleri ezmesi, Türkistan genelinde insanları bıktırdığından, onlar Bolşevizm'e bir ümit olarak bakıyorlardı. Buna karşılık birtakım Türkçüler daha işin başlangıcında Türkistan ve İdil-Ural'ı çok karanlık günlerin beklediğini farkındaydılar ve komünizme cephe aldılar. Fakat onların da eksik yönleri, belli bir programlarının olmayışı, birlik ve beraberlikten yoksunlukları, bölge ve kabile toplulukları hâlindeki bir hareket içinde bulunmalarıydı**.** Türk coğrafyasında Kazak, Kırgız, Türkmen, Özbek vs. Türk boyları arasında bir dayanışma sağlanmadığı gibi, ileriyi gören liderleri de yok denecek kadar azdı. Meydana çıkanlar da, kendi kabileleri ve toprakları dışında olup-bitene bigâne kalıyorlardı ki, zaten iç savaşı kaybetmelerinin ana nedenlerinden birisi de buydu. İdil-Ural ve Kafkas cephesinde de değişen bir şeye rastlanmıyordu. Bölgesel faaliyetlerin hiçbirinin büyük Rusya karşısında başarı kazanmasının mümkün olamayacağını kavrayamadılar.

Milli komünistler, komünizm geldiğinde her şeyin değişeceğini sanıyorlardı. Ama Komünist Rusya getirdiği sistemle, Çarlık Rusyası dönemindekinden daha kötü bir şekilde insanlara zulmetti. Onların malları mülkleri ellerinden alındı. Zorla kolhozlaştırma programları dahilinde başka yerlere sürüldüler. Hak, adalet, insanca yaşama rüyaları gören bu kişiler bir baktılar ki, pencereleri olmayan bir hapishanenin içine düşmüşlerdi.

İşte durum bu hâle gelince Milli komünistler uyandı. Bir şeylerin yanlış gittiğinin, verilen sözlerin tutulmadığının, insanların daha çok köleleştirildiğinin ve sömürüldüğünün farkına varınca, başta kendi yurtlarındaki komünist partiler içerisinde, sonra da merkez bünyesinde mücadeleye giriştiler.

Onların bu gayretleri Rusya Komünist Partisince burjuva milliyetçiliği, Turancılık vs. gibi görülmeye başlandı. Hepsi yaşamları boyu milletlerinin hakları için mücadele ettiler ve canlarını da yine bu uğurda feda ettiler.

Milli komünistlere ölümlerinden sonra itibarları iade edilmiş ancak onlarla ilgili tartışmalar bitmemiştir. Türk dünyası üzerine önemli çalışmaları olan Saadettin Gömeç bu konuyu şöyle değerlendiriyor: ‘’Milli komünistleri iki açıdan değerlendirmek lazım. Birincisi yaptıklarının sonucunda Türk milleti nokta-i nazarında ne kazandığımız; ikincisi ise ne yitirdiğimiz meselesidir. Belki, komünist ihtilal sırasında ön saflarda çarpışan Türk Bolşevikler bulunmasaydı, komünizm başarılı olur muydu? Sorusu da sorulmalıdır. Bize göre, komünistler başarı sağlayamazlardı. Bilindiği üzere eski Rusya’nın en kalabalık iki halkından birisi Ruslar, diğeri de Türklerdir. Buna rağmen Rusların sahip oldukları haklara sahip olamamışlardır. Ama gerçek olan şudur ki komünist ihtilali sırasında Rus Bolşeviklerin yanında yer alan Türklerin büyük bir kısmı sayesinde komünizm egemen oldu. Türkler olmasaydı da muhtemelen komünizm gerçekleşecekti, ama bu kadar kolay kendini ispat edemeyebilirdi. Silahlı mücadele edenlere katılsalardı durum nasıl olurdu? Bilmek mümkün değil’’ (Gömeç,**http://www.kavgamiz.com/orkun/turk-tarihinin-kahramanlari-xlvii-tutar-riskulov-y1865.html**).

Tarihi olaylar geçtikleri dönemin şartları içerisinde değerlendirilmelidir. Aksi takdirde sağlıklı bir değerlendirme mümkün olmaz. Milli komünistler milletleri için en iyi olacağını düşündükleri yolu seçmişlerdi. Beklediklerini bulamayınca da düzene karşı yine milletlerinin hakları için hayatları pahasına mücadeleye devam etmişlerdir. Bu mücadelede hayatlarını kaybetmişler ama Ruslaştırma politikalarına karşı, kendi benliklerini korumak için bir yol açmışlardır. Türklük için bir kelime söyleyen, bir adım atan herkesi minnetle ve şükranla anıyoruz. Herkese ve her şeye rağmen ‘’ne mutlu Türküm diyene’’.

Kaynaklar

Adıgüzel, Hüseyin; Nerimanov, İstanbul, 2004

;Rıskulov, İstanbul, 2005

;Vahidov, İstanbul, 2006

Bayramoğlu,Çetin;https://cetinbayramoglubaku.wordpress.com/2011/09/28/neriman-nerimanov/).

Borlıch Azade, Ayşe; ‘’Mirsaid Sultan Galiyev ve Milli Komünizm’’,Türkler Ansiklopedisi, 18.cilt, Ankara, 2002,

Erdem, Özgür; Sultan Galiyev Bütün Eserleri, İstanbul, 2006

Gömeç, Saadettin; **http://www.kavgamiz.com/orkun/turk-tarihinin-kahramanlari-xlvii-tutar-riskulov-y1865.html**).

Hayit, Baymirza; Türk Dünyasında Rus Emperyalizminin İzleri, 2. Baskı, Sabah Gazetesi Kültür Yay ınları, İstanbul, 1978

Bennıngsen, Alexandre A., Wımbush S. Enders; Sultan Galiyev ve Sovyetler Birliğinde Milli Komünizm,İstanbul, 1995

Kakınç, Halit; Sultangaliyev ve Milli Komünizm, İstanbul, 2003

;Destansı Kuramcı Sultangaliyev, İstanbul,2004

; Sultangaliyev, İstanbul, 2011

OSMANLI DEVLETİN'DEN GÜNÜMÜZE AYDIN İLİ KÖŞK İLÇESİ'NDE KAR VE KÜP VAKFI

THE FOUNDATION OF SNOW AND CUBE IN THE PROVINCE OF AYDIN KOSK DISTRICT FROM THE OTTOMAN EMPIRE TO TODAY

İlhan KULACA[399♣]-Mehmet Alper DEMİR[400♣♣]

Özet: Bu çalışmanın amacı birkaç yüzyıldır Aydın ili Köşk İlçesinde sürdürülen Kar ve Küp vakfının amacını ve işleyişini ortaya koymaktır.

Çalışmada nitel araştırma desenlerinden eylem araştırması kullanılmıştır. Bu amaçla, çalışmanın planlaması yapılmış, Türkler' de vakıf anlayışı üzerine literatür taraması yapılmış, konu ile ilgili daha önce yazılmış makale ve kitaplardan faydalanılmıştır. Köşk ilçesi ve köylerinde var olan kar ve küp vakfına ait izler ve işleyişi yerinde incelenmiştir. Vakıfların sorumlu kişileri ile görüşmeler yapılmış, bilgiler toplanmıştır. Görüşme yapılan kişilerle ilgi sesli ve görsel kayıt doküman analizi yöntemi ile yazıya aktarılmış ve raporlaştırılmıştır Fotoğraflar kayda geçirilmiştir.

Köşk, Aydın-Denizli karayolunun 18.km'sinde kurulmuştur. Coğrafi konum itibari ile Büyük Menderes Nehri'nin kuzeyi ve Aydın dağlarının güney yamaçları arasında bulunmaktadır. Vakıf kültürüne sahip çıkan Türk insanının, çevresine öldükten sonra da faydalı olma arzusu, Köşk ilçesinde karşımıza kar ve küp vakfı olarak çıkmaktadır. Bir kişi ölmeden önce erkek evlatlarına "falanca zeytinliği işleyecek kişi, bunun karşılığı olarak, bir miktar ağaçtan elde ettiği zeytin geliri ile tarla yolları üzerindeki su küplerine su doldursun" diyerek, diğer bir kişi de "köylüye yaz mevsiminde Aydın Dağları'ndan kar getirip dağıtsın"

♣ Doktora Öğrencisi. Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyal Bilgiler Eğitimi Bölümü. Afyonkarahisar. ilhan.kulaca@gmail.com

♣♣ Doktora Öğrencisi. Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyal Bilgiler Eğitimi Bölümü. Afyonkarahisar. alperdemir@yandex.com

diyerek vasiyet etmektedir. Böylece bu gelenek nesilden nesile, kuşaktan kuşağa geçerek günümüze kadar süregelmiştir. Bu gelenek anlaşılacağı üzere resmi bir vakıf değil babadan oğula geçen sahiplenilmiş bir gelenek olarak sürdürülmektedir.

Çalışmamızın Türkiye'de vakıf kültürü araştırmalarına katkı yapacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Aydın-Köşk, Vakıf, Kar Vakfı, Küp Vakfı

Abstract: The aim of this study is to reveal the purpose and functioning of the Snow and Cube Foundation which has been carried out in Aydın province Kosk distrist for several centuries.

The scanning model was used in the study. Traces of the Snow and Cube Foundation in Kosk district and its villages and the functioning of the foundation have been examined at the site. Meetings were held with the responsible persons of this foundation and information was collected. Voice and visual recording of interviewees has been recorded.

Turkish people have the foundation culture. With the desire of being useful to their surrounding after the death, they established Snow and Cube Foundation in the district of Kosk. Before a man dies, he says to his sons, "Let the man who will handle the olive oil, fill the water cubes on the way to the field with the olive proceeds he obtained from several trees". Another person says as a last will, " in the summer season, bring snow from the mountains of Aydın and distritube it to the villagers". Thus, this tradition has passed from generation to generation to today. This tradition is not an official foundation, but a tradition that was adopted from the Father to the Son.

It's thought that our work will contribute to the research of foundation culture in Turkey.

Keywords: Aydın-Kosk, Foundation, Snow Foundation, Cube Foundation

1.GİRİŞ

"*Her kim zerre kadar hayır işlemişse onu görecektir*" (Zilzal Suresi,7).

İnsanın malının tamamını veya bir kısmını yine insanın yararına, yardımına tahsis etmesine vakıf denir. İnsanın doğası, yaşadığı sosyal hayatın bir gerekliliği olarak ortaya çıkan bu durum, toplumun medeniyet seviyesinde geldiği noktayı da ortaya koymaktadır. Bu hayır işleme arzusu, kötülüklerin önüne geçmesi bakımından, dini öğretilerin de yansıması olarak

karşımıza çıkmaktadır. Bu haliyle insan, içindeki kötülük yapma eğilimini durdurmakta, kâmil insan olma yolunda kendisini iyi hissedebilmektedir (Köprülü, 1951). Kişi bu sebepten, sahip olduğu malı şahsi mülkiyetinden çıkarıp, istifadesini belli kaidelerle, hayır işlerine vermektir (Berki, 1962). Özsunay (1982:351)'a göre, "*vakıf, başlıbaşına bir varlığı olmak üzere, bir malın belli bir amaca özgülenmesidir"*.

Tarihte meydana gelen Kavimler Göçü, Türklerin Batıya doğru akınları, onların kahramanlıkları ile birlikte hayır işleme güdülerini de yaymıştır. Bugün İslam dininin etkisi, vakıf kültürünün yayılmasında yadsınamaz bir görüş olarak kabul edilse de Türklerin çok eski zamanlardan beri vakıf kültürüne sahip oldukları bilinmektedir. Milattan sonra 15.asırda Uygurlar İslam'ı kabul etmiştir. Bu tarihten yüzlerce yıl öncesine ait eski Uygurca bir metnin günümüz Türkçesine çevrilmesinden, eski Türk toplumlarındaki vakıf kültürü hakkında, şu çıkarımları yapabiliriz: " … *Eğer herhangi bir kimse… normal, küçük ölçü büyüklüğünde olsa bile manastır yapsa ve buğday tanesinin büyüklüğü kadar olsa bile Budda resmini koysa ve (manastır içinde) kaz yeminin yedinci kısmı kadar olsa bile bakayı mukaddeseden koysa ve küçük meyva kadar bir stupa (mezar tümseği) yaptırsa, tam rahmeti bulur dediler. Ve bu rahmet sayesinde yukarıda tanrı yerinde, aşağıda insan kıyafetinde gönlünün istediği gibi saadete erişir…*" (Çağatay, 1942. akt: Köprülü, 1951:490-491).

İslamiyet'le birlikte yarış alanına dönüşen vakıflar, İslam hukukunun en zengin ve orijinal yapılarından birisi haline dönüşmüştür. Vakfın ortaya çıkışı ve içeriğini anlayamayanlar için vakıflar cami, sebil, çeşmeden ibaret gelebilir. Yalnız durum böyle değildir. Yetimhaneler, öğrenci yurtları, köprü, hastane, revir, okul, kütüphane ve hatta hayvanlara dahi vakıflar oluşturulmuştur. Böylece Allah'ın katında mağfirete, sevaba, mükâfata erişme arzulanmıştır. Genel ahlaka ve adaba aykırı olmayan, maksadı hayır olan, az çok ebedilik arz eden toplum yararına yapılmış her iş, vakıf hükmünde kabul edilmiştir. İslam dininde de keyfiyyet tamamen bundan ibarettir. (Berki, 1968).

İslam dininin insanlara bildirdiği dünya hayatının geçiciliği, aslolan hayatın ahiret yurdu oluşu öğretisi, insanların Allah'ın hoşnutluğunu kazanma arzusunu arttırmıştır. İltifata değil marifete talip olan Türkler, sosyal hayatın dinamiklerini de iyi kavramışlar, "halka hizmet, Hakk'a hizmet" anlayışı ile binlerce vakıf müessesesi kurmuşlardır.

Toplumda bireyler arası sağlam bir ilişki yardımlaşma ve güven duygusu oluşmazsa devletin elindeki askeri gücün yeterli olması düşünülemez. Sosyal hayatın sağlam temeller

üzerine oturması, zenginin fakire yakınlaşması, ihtiyaç sahibi bir öğrencinin sıkıntılarının giderilmesi, yoldan geçen bir yolcunun, sıcak bir yaz gününde su ihtiyacının giderilmesi, bu müşkül durumdan kurtulmasının yanında, o hayra vesile olanlara karşı bir yakınlık, hayırdan yararlananda, kendisinde yeni hayırlar yapmasında iyi hisler uyandırmaktadır. Bu his, kötü duyguları da ört pas etmekte, kişi, ait olduğu topluma aidiyetle de bağlanmaktadır. Bu sayede vakıf kültürü, toplumda suç işleme duygularını da bastırmaktadır. "İnsanın polisi kendi vicdanıdır" diyen bir atasözü burada devletin asayişi sağlamadaki işini de kolaylaştırmaktadır. Örneğin Osmanlı Devleti, daha ilk yıllarından itibaren vakıflara toplumun asayişinde istikrar unsuru olarak bakmış, toplum tarafından büyük saygı gören kişilere geniş vakfiyeler vererek, toplumun nabzını elinde tutmayı başarmıştır (Berki, 1968).

2. YÖNTEM

Çalışmada nitel araştırma desenlerinden eylem araştırması, eylem araştırması modellerinden de Mills Modeli kullanılmıştır. Schoen ve Nolen (2004 akt; Gürgür, 2017:38) eylem araştırmasını "*bir soru ile başlayan, planlanması gereken, verilerin toplanması, analiz edilmesi ve raporlaştırılmasında belirli bir esneklik gösteren, düzenli veri toplamayı gerektiren ve bir şeyi ispatlama zorunluluğu olmayan bir araştırma*" olarak tanımlamaktadır. Mills Modeli, dört aşamadan oluşmaktadır. ilk aşama odaklanılacak konunun belirlenmesi, ikinci aşama veri toplama, üçüncü aşama, verileri analiz etme ve yorumlama, dördüncü aşama eylem planı geliştirmedir (Mills, 2011 akt; Gürgür, 2017:48). Bu amaçla, çalışmanın planlaması yapılmış, Türkler'de vakıf anlayışı üzerine literatür taraması yapılmış, konu ile ilgili daha önce yazılmış makale ve kitaplardan faydalanılmıştır. Köşk ilçesi ve köylerinde var olan kar ve küp vakfına ait izler ve işleyişi yerinde incelenmiştir. Bu vakfın sorumlu kişileri ile görüşmeler yapılmış, bilgiler toplanmıştır. Görüşme yapılan kişilerle ilgi sesli ve görsel kayıt doküman analizi yöntemi ile yazıya aktarılmıştır. Fotoğraflar kayda geçirilmiştir.

3. OSMANLI DEVLETİ'NDE VAKIFLAR

Vakıf sistemi, Osmanlı Devleti döneminde ortaya çıkmış bir müessese değildir. İslamiyet öncesi ve sonrası kurulmuş Türk devletlerinin de sosyal hayatında yer etmiş bu kurumlar, Osmanlı Devleti zamanında, daha önce hiçbir devlette olmadığı kadar vakıf sistemi hayatın içinde yer almış, ülkenin zenginliklerinin paylaşımı, adaletli devlet düzeninin tesisi, erdemli kentlerin kuruluşunda başarı sağlamıştır. Osmanlı Devleti, halkından kimseye dil, din,

cinsiyet ayrımı yapmadan adil devlet adamı modelini geliştirdiği gibi toplumun bütün kesimleri arasında ülkenin kaynaklarının makul seviyede paylaşılmasını sağlamıştır. Birbirinin haklarına saygılı insan tipi ortaya koymayı amaçlayan Osmanlı Devleti, oluşturduğu imaretlerle sosyal adaleti geliştirmiş, kurduğu vakıflar aracılığı ile kendisinden önceki Türk Devletleri'nin ulaşamadığı bir seviyeye ulaşmıştır (Öztürk, 1995).

Osmanlı Devleti zamanında vakıflar, gelir adaletsizliğinin önüne geçmekte, iktisadi açıdan güçsüze "bak senin yanındayım" hissi uyandırmakta, devletin kamu hizmetlerinin yetişemediği yerlerde devletin işini kolaylaştırmış, eğitim, sağlık, kültürel, dini, ulaşım, sanat gibi birçok alanda faaliyet göstermiştir.

Osmanlı Devleti'nde vakıflar, bir insanın doğumundan ölümüne kadar geçen süreçte, ihtiyaç sahibinin akla gelen birçok gereksiniminde etkili olmuştur. Fatih Sultan Mehmet'in 1470 tarihli Vakfiyesi, hastaların evine doktor götürmüş, imarethanelerde insanların yemek ihtiyacı karşılanmıştır. Yol, köprü, kemer, bent, çeşme, sebil, kaldırım, kervansaray, deniz feneri, medrese, müderris maaşı, sokak aydınlatmaları, kale, istihkâm, dökümhane, cami, mescit, namazgâh, camilerin mum, kandil gibi daha birçok şeyin giderleri vakıflar aracılığı ile karşılanmıştır. Bunlar dışında güvercinhane, leylek vakfı gibi hayvanlara yönelik de vakıflar kurulmuştur (MEB, 2018).

Osmanlı Devleti'nde vakıflar aracılığı ile oluşturulmuş yapıların en kapsamlısı külliyelerdir. Özellikle Kuruluş ve Yükselme Döneminde ele geçirilen toprakların imarı, göçebe Türkmenlerin yerleşik hayata geçirilmesi, iskan sahalarının kurulması, bu sahalarda şehir kültürünün tesisi için bayındırlık faaliyetlerinin yürütülmesi, devletin bu topraklarda otoritesinin tesisi gibi bir çok alanda vakıflar büyük işler başarmıştır (Öztürk, 1983).

Külliyeler, cami, medrese, kütüphane, imaret gibi birçok yapıyı içeren büyük bir kompleksti. İnsanlar, ibadet için geldikleri camiden manevi hazzı yaşamakta, vakfiyenin sahibi için oluşturulan türbede saygılarını göstermekte, günlük hayata dair paylaşımlar yaparak da toplumun sosyo-ekonomik hayatının da nabzını tutmaktaydı. Böylece külliyeler, insanların uhrevi ve dünyevi hayatını bütünleyen bir yapı olmuştur. Bugün bile, Süleymaniye Külliyesi'ne gidenlerin dahi aynı hazzı yaşadığını söylemek yanlış olmaz.

Padişah, hanedan üyeleri, devlet adamlarının kurduğu vakıflar halk ile yönetimin yakınlaşmasını sağlamıştır. Mihrimah Sultan Vakfiyesine ait işletmelerden elde edilen gelir ile birçok alanda halka karşılıksız hizmet verilmiştir. Mektep, medrese, mescit, cami, türbe,

dini gün merasimleri, kimsesiz ölülerin defni, çeşme ve kaldırımların bakımı, hac ifası, imaret, Mekke ve Medine fukarasına harçlık gibi daha birçok alanda Sultan'ın Vakfiyesi halkın yanında olduğunu göstermiştir (Zülfikar, 1989).

"Mekke-i Mükerreme-i muazzama'da bir imaret-i amire ve daru'ş-şifa bina eden Gülnuş Sultan, bu iş için yılda 127.000 para ayırmıştır. Daru'ş-şifasında 37 kişi görev yapmaktadır" (Öztürk, 1983:15). Yine Öztürk (1983)'e göre, Sokullu Şehid Mehmed Paşa sırf hacıların tedavisi için Mekke'de inşa ettirdiği darüşşifaya, devrin şartlarına göre çok önemli bir para olan, 600 filuri tahsis etmiştir. Örnekleri farklı alanlarda çoğaltmak mümkündür. Görülüyor ki hanedan üyeleri ve devlet adamları, vakıflar için ciddi paralar ayırarak halkın ihtiyaçlarını karşılamak için gayret göstermişlerdir.

Osmanlı insanı, vakıfları sadece şehirlerin imarı ve şehirli vatandaşların ihtiyaçları için değil, köy ve kasaba halkı için de oluşturmuştur. Anadolu'nun hemen her köy ve kasabasında karşılaşacağımız vakıf arazileri bugün Vakıflar Genel Müdürlüğü aracılığı ile yönetilmektedir. Örneğin, Eskişehir'in Mahmudiye ilçesine ismini veren, Ayan Kumarcı Abdullah'ın mallarının müsadere edilerek Sultan II. Mahmut tarafından kurulan Çiftlikat-ı Hümayun'un 1.800.000 dönüme varan arazisinde, 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşı sonrası yaşanan göç dalgasına bağlı olarak, üç ilçe ve 100'e yakın köy kurulmuştur. Bugün, Vakıflar Genel Müdürlüğü, Eskişehir İrtibat bürosu aracılığı ile yönetilen araziler hala, Mahmud-u Sani Vakfı olarak anılmaktadır. Yöre çiftçilerinden Hayrullah Uluğ (Görüşme, 15 Ağustos 2017, Çifteler) ile yapılan görüşme de bunu doğrulamaktadır. Uluğ: "*Çifteler- Ilıcabaşı köyünde 42 dönümlük ekip biçtiğim arazinin, Eskişehir Vakıflar İrtibat Bürosundaki kaydı, Mahmud-u Sani, geçmektedir. Her yıl gidip sözleşme yenilemekte, Vakıflar Bankası'na da kira bedelini ödemekteyim.*" demiştir (Kulaca, 2017).

Osmanlı Devleti'nde vakıfları mahiyetleri bakımından "menkul" ve "gayrimenkul", doğrudan toplum hizmeti gören "müessesatı hayriye" ve bu hizmetin işlerliğini yerine getirmesi için "akar", aile fertlerine imkan sağlamak için oluşturulan "zürri", köy ve mahalle sakinlerinin ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik "avarız", mülkiyetleri itibari ile "sahih", "irsad-ı sahih", "irsad-ı gayri sahih", yönetimi itibari ile merkezi yönetime bağlı kurumlar tarafından yönetilen "mazbut", mütevellileri tarafından idare olunan ancak yönetimce denetime tabi "mülhak", devlete karşı gösterdikleri üstün hizmetin karşılığı gazilere ve büyük şahsiyetlere temlik edilen arazilerle kurulmuş olup vergi ve denetimin dışında tutulan "müstesna", kiraya

verilmeleri nedeniyle "icare-i vahideli, "icareteynli" ve mukaatalı" olmak üzere çeşitli isimlerle anılmışlardır (Öztürk, 1983).

Birçok alanda faaliyet gösteren vakıflar, Evkaf Nezareti aracılığı ile idare edilmiştir. 2 Mayıs 1920'de çıkartılan kanunla İcra Vekilleri Heyeti'ne, Şeriye ve Evkaf Vekaleti de dahil edilmiştir. Şeriye ve Evkaf Vekâleti, 3 Mart 1924'de kabul edilen 429 sayılı kanunla, kaldırılarak yerine Başbakanlığa bağlı Vakıflar Genel Müdürlüğü kurulmuştur. 1935'de 2762 sayılı Vakıflar Kanunu kabul edilmiştir. 21.05.1970'de Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün sınai, ticari, zirai faaliyetler yapmasına imkân tanıyan 1262 sayılı kanun kabul edilmiştir. 1984'de kanun hükmünde kararname ile Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün teşkilat yapısına dair esaslarda yeniden düzenlemeye gidilmiştir. Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün bugünkü teşkilat yapısı ve işleyişi 20.02.2008'de kabul edilen 5737 sayılı Vakıflar Kanunu ile düzenlenmiştir (Gümen, 2014).

4. OSMANLI DEVLETİ'NDEN GÜNÜMÜZE, KÖŞK'TE KAR VE KÜP VAKFI

Köşk, Aydın-Denizli yolu 18.kilometeresinde kurulu Aydın iline bağlı bir ilçedir. Siyasi haritasına bakıldığında, dikdörtgene benzer bir şekilde Büyük Menderes Nehrinin kuzeyinden, Aydın Dağları'nın güney zirvelerine kadar uzanan bir konumdadır. Köşk'e bağlı, Beyköy, Çiftlik, Ovaköy, Yavuzköy köyleri Büyük Menderes Ovası üzerindedir. Bu köyleri dışındaki diğer köyleri Aydın dağları ve eteklerinde kuruludur. Bu coğrafi özelliği ile Köşk, hem sulu tarıma dayalı bitkilerin yetiştiği hem de Aydın Dağları'nın eteklerinden başlayarak zeytin, incir, kestane yetiştiriciliğin yapıldığı verimli bir arazi üzerinde kuruludur. Dağların denize dik bir şekilde uzanması, denizden gelen nemli havanın iç kesimlere kadar sokulmasını ve tipik Akdeniz ikliminin daha geniş bir alanda görülmesini sağlamaktadır. Özellikle incirin olgunlaşma mevsiminde karadan esen, yerel halkın "*dağ yeli*" dediği rüzgârın esmesi, Köşk'ün dünya piyasalarına sürdüğü kaliteli incirin yetişmesine imkân sağlamaktadır. Bu coğrafi ve iklim olaylarına bağlı olarak, Köşk'ün sosyo-ekonomik hayatı da şekillenmiş durumdadır. Köşk, coğrafyanın ve iklimin insan hayatını nasıl etkilediğinin güzel bir örneğidir.

Bu, tarıma dayalı ekonomik faaliyetlerin Köşk'te vakıf kültürüne de yansıması olmuştur. Anadolu'nun Türkleşmesinde ve İslamiyet'in yayılmasında etkili olan Hoca Ahmet Yesevi öğretisinden gelen Alperenler, Anadolu'nun birçok yerinde olduğu gibi, Köşk'te de faaliyet göstermişlerdir. Alperenler, göçebe Türkmen aşiretlerinin İslamiyet'i daha güzel

yaşamasında rol model olmuşlar, kılıçlarıyla Anadolu'yu bir baştan diğerine fetheden muzaffer Türk insanının, gönüllerinde derin izler bırakmışlardır. Bu sebeptendir ki Aydın Dağları'nın zirvesi ve Hacetdede olarak bilinen noktada, Alperenlere ait mezarlar bulunmaktadır. Anadolu insanı, gönüllerinde özel bir yere sahip bu Alperenlerin mezarlarını, bölgenin en yüksek yerlerine yaparak onlara saygılarını göstermişlerdir. İşte, Hoca Ahmet Yesevi dergâhında yetişen bu Alperenler, yöre halkının hem dünya hem ahiret hayatının güzelleşmesinde büyük bir öneme sahip olmuşlardır. Yavuz Hesapçıoğlu (Görüşme, 31 Ağustos 2018, Gökkiriş Köyü) ile yapılan görüşmede de, "*Hacetdede dışında, Karatepe mevkiinde Dömen Dede, Başçayır Yaylasında da Kız Dedesi, Sarıçam mevkiinde Avlan Baba mezarlık alanı bulunmaktadır. Yöre halkının buralara büyük saygı gösterdiği bilinir. Dedelerimizden öğrendiğimize göre buralarda yatan kişilerin İslamiyet'in yayılmasında, toplumsal ahlakın gelişmesinde katkısı olmuştur"* demiştir. Ilıdağ, Gökkiriş, Gündoğan köylerinde yaptığımız görüşmelerde Yunus Atar, Mehmet Demir, Mehmet Öz, Selim Karataş, Ekrem Yılmaz, İsa Yılmaz, Mehmet Bakkal, Halil Akkaya da benzer açıklamalar yapmışlardır. Nesiller boyu süre gelen Kar ve Küp Vakfı'nın şekillenmesinde onların büyük etkisi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. 1831 metre yüksekliği ile Köşk-Gökkiriş köyünün kuzeyinde bulunan Hacetdede noktası, Aydın Dağlarının zirveleri arasında yer alır. Ödemiş ve Köşk'ü de görebilen en uç noktadır. Zirvede yerel halkın ve halkın büyük hürmet gösterdiği Hacetdede yatırı, her yıl binlerce ziyaretçiyi ağırlamaktadır. Mezar, etrafı doğal taşlarla örülü, üstü açık, uzunluğu beş altı metreyi bulan genişçe bir alanda bulunmaktadır.

Osmanlı Devleti'ne avarız denilen, köy ve mahalle sakinlerinin ihtiyaçlarını karşılamak üzere kurulan vakıflardan olan Küp Vakfı Köşk'te, şebeke suyunun olmadığı dönemde, yaz aylarında, dağ köylerinde halkın su ihtiyaçlarını karşılamak için ortaya çıkmıştır. Sahada yaptığımız görüşmelerde bu vakıf kültürünün daha çok bir sülale içerisinde nesilden nesile en yaşlı erkek üyeye geçtiği tespit edilmiştir. Örneğin yedi amca çocuğunun en yaşlı üyesi, kar ve küp vakfına ayrılmış tarlayı işleyecek, gelirine sahip olacak, bunun karşılığı da sıcak mevsimlerde tarla yolları üzerine konulmuş olan küpleri sürekli dolu tutacaktır. Diğer bir uygulamada şahıslara ait arazilerin bir kenarından satın alınan araziler vakfedilmiş, yine köylünün su ihtiyacı için mahsulü değerlendirilme yoluna gidilmiştir. Başka bir uygulamada ise aileye ait zeytinlik veya incirliğin tamamı köy odasına bağışlanmış, muhtarlık bu arazileri işleyerek elde ettiği geliri köyün ihtiyaçları için kullanmıştır. 06 Aralık 2012'de çıkartılan Büyükşehir Belediyesi Yasası ile Aydın Büyükşehir Belediyesi olmuş,

Köy Odaları tasarrufunda bulunan, hayırseverlerin cami ve diğer hayır işleri için bağışladığı ağaçlar, 6360 sayılı yasa ile Köşk Belediyesi'ne devredilmiştir. Bugün halen bu araziler Köşk Belediyesi tarafından köylülere kiralanmakta geliri yine köylerin ihtiyacı için harcanmaktadır. Köşk Belediye Başkanlığı'ndan, köy odalarından kendi bünyesine dahil olan bu ağaçların adedi hususunda 24.10.2018'de yazılı dilekçe ile bilgi talep edilmiştir. 26.10.2018 tarih ve 38782382/257 sayılı belge ile bütün köylerdeki araştırma konusuna giren ağaçlarla ilgili detaylı cevap alınmıştır. Köşk Belediyesi Emlak ve İstimlak Müdürü Cemil Göçer ile yapılan görüşmede (Görüşme, 24 Ekim 2018, Köşk) "*Ağaçları en iyi şekilde değerlendirilmeye çalışıyoruz. Vakıf mirasının atalarımızdan kalan ve hassasiyet gerektiren mesele olduğunu biliyoruz ve bu bilinçle hareket ediyoruz*" demiştir. Köylerdeki ağaç sayıları aşağıdaki Tablo 1'de görülmektedir.

Tablo 4.1. Köşk Belediyesi Bünyesindeki Köylerde Şahıs Arazilerinde Bulunan Zeytin Ağaçları

Sıra	Köy (Mahalle)	Zeytin Ağacı Adedi
1	Koçak	230
2	Uzundere	101
3	Akçaköy	60
4	Cumaderesi	50
5	Mezeköy	48
6	Başçayır	47
7	Gündoğan	44
8	Karatepe	22
9	Kıran	14
10	Yavuzköy	14
11	Baklaköy	9
12	Gökkiriş	8
13	Beyköy	1
14	Ketenyeri	1
15	Menteşeler	1
	Toplam	650

Kaynak: Köşk Belediyesi Emlak ve İstimlâk Müdürlüğü

Gündoğan Köyü'nde Yusuf Çelik ile yaptığımız görüşmede, (Görüşme, 07 Ekim 2018, Gündoğan Köyü) "*babamdan kalma arazilerimizden üç ayrı vakfi bir süre idare ettim. Sağlık sorunlarım nedeniyle arazileri ve ağaçları ağabeyime devrettim. Şu an o bakmakta. Şebeke suyunun olmadığı dönemlerde ve ulaşımın da bu kadar gelişmediği, insanların yaya, at, öküz arabası ile yolculuk yaptığı dönemlerde, yol boylarına bizim musluk dediğimiz küpler konulmuştur. Köyümüzün yukarısındaki kuyulardan eşeklerle getirilen sular küplere aktarılmıştır. Küplerin üstü piriket veya taş ile bir göz oda gibi kapatılmıştır. Suya en çok ihtiyaç duyulan Nisan-Ekim arası küpler sürekli dolu tutulmaktadır. Dikkat ederseniz küplerin bulunduğu noktada birer ikişer, gölgesi çok olan fıstık çamları yükselmektedir. Buraya uğrayan kişi dinlenmekte, suyunu içmekte, abdestini alıp namazını kılabilmektedir. Gelişen ulaşım imkânları ve değişen dünya şartları nedeniyle küplere duyulan gereksinim azalmıştır.*" demiştir. Köşk İlçe Milli Eğitim Müdürü olan Gündoğan köyünden Selim Karataş ile yapılan görüşmede (Görüşme, 07 Ekim 2018, Gündoğan Köyü) "*Gündoğan Köyü'nde şu an, Şuayip Çelik, Zait Karataş, Ümit Kurt, Mehmet Demir isimli kişiler küp hayrını devam ettirmektedir."*demiştir.

Gökkiriş Köyü'nden İsa Yılmaz ile yapılan görüşmede (Görüşme, 10 Ekim 2018, Gökkiriş Köyü) "*Atalarımızdan bize geçen bir gelenekle şu an Sarı Zeytinlik denen mevkideki küpün doldurulması ile ben ilgilenmekteyim. Farklı muhitlerde vakfa ayrılan zeytinlerin haşatını yapmakta ve küpü ile de ilgilenmekteyim."* demiştir. Sarı Zeytinlik mevkiinde gördüğümüz vakfa ayrılan ağaçların hacmine büyüklüğüne bakılırsa, yaşlarının 500'ün üzerinde olduğu tahmin edilmektedir.

Cumhuriyet döneminde, kaynak sularının çeşmelere akıtılması için de araziler vakfedilmiştir. Gökkiriş Köyü'nden Mehmet Bakkal ile yaptığımız görüşmede (Görüşme, 10 Ekim 2018, Gökkiriş Köyü) "*1967'de, Asar [Hisar] Mevkiindeki iki buçuk dönüm kestaneliği, Dudu Gökkaya mevkiindeki suyun, Balıkbaşı mevkiindeki çeşmeye akıtılması için vakfettim"* demiştir.

Küp vakıfları büyük çoğunluğu oluştursa da bunun dışında kuş vakfı, ip vakfı, şavk vakfına ayrılmış ağaçlar, araziler de bulunmaktadır. Ilıdağ Köyü'nde Mustafa Er ile yaptığımız görüşmede (Görüşme, 06 Ekim 2018, Ilıdağ Köyü) "*dedemden babama, ondan da bana geçen iki ağaçlık kuş vakfı bulunmaktadır. Tarlanın orta yerinde hem de en iyi iki tane*

ağacın mahsulü hiç toplanmaz, düşen meyvesini kuş, kurt yer" demiştir. Başka bir vakıf da şavk (ışık) vakfıdır. Elektrik şebekesinin olmadığı dönemde, cami gibi kamusal alanların aydınlatılması için arazilerin bir kısmının geliri aydınlatma için ayrılmıştır. Kendisi şu an Köşk İlçe Milli Eğitim Müdürü olan Gündoğan köyünden Selim Karataş ile yapılan görüşmede (Görüşme, 07 Ekim 2018, Gündoğan Köyü) "*Önceleri kandillerde zeytinyağı yakılırmış. Bunun için arazilerin bir kısmı bu işe ayrılmış, daha sonra gaz yağı kullanılmaya başlandığı dönemde, gelirden elde edilen para ile gaz yağı alınmış. Elektrik şebekesinin kurulmasını ardından Köy Odasına devredilen arazilerin geliri, köyün muhtelif giderleri için harcanmıştır*" demiştir. Şavk vakfına Gökkiriş mevkiinde rastlanmış, Hakkı Bakkal oğlu Nazmi Bakkal, daha sonra bu tek ağaçlık vakfı köy odasına devrettiğini belirtmiştir.

Başka bir vakıf da İp Vakfıdır. Ilıdağ Köyü'nde Mehmet Öz ile yaptığımız görüşmeden (Görüşme, 06 Ekim 2018, Ilıdağ Köyü) de anlaşıldığı üzere kuyulardan halatlarla su çekildiği dönemde, halatların zaman içerisinde aşınması göz önünde tutularak, kuyulara yakın tarla sahipleri birkaç ağacı ip, halat alınsın diyerek vakfetmiştir. Mehmet Öz: "*Üst Deresi, Çamdalı, Dikmen bölgelerindeki kuyular için İp Vakfı bulunmaktadır. Örneğin 30 dönümlük arazinin 500 metrekarelik kısmı bu işe ayrılmıştır. Şimdi şebeke suyunun olması ile birlikte kuyulara duyulan ihtiyaç ortadan kalksa da bu bir gelenek olarak yaşatılmaya çalışılmaktadır*" demiştir.

Küp Vakıfları ile ilgili yaptığımız saha gezilerinde, küplerin yanına hayvanlar için küçük taslar da konulduğu görülmüştür. Vakıf sahipleri, yol boyunca insanların su ihtiyaçlarını karşıladığı gibi hayvanları da düşünmüştür. Bu hassas düşünce insan olma bilincinin Köşk köylerinde geldiği noktayı göstermesi bakımından da önemlidir.

Aydın Dağlarında birçok yerde doğal kaynak suları çıkmaktadır. Kurak dönemlerde iğne ucu kadar da aksa yine de bazı yerlerde sarp kayaların arasından su çıkmaktadır. Hayırsever insanların eliyle bu sular bir şebekeye, boruya bağlanıp işlek yollar üzerindeki beton küplere kadar getirilmiştir. Ilıdağ- Köşk yolunun üzerinde örneğine rastladığımız bu çalışma ile yine insanların ve hayvanların su ihtiyacı giderilmeye çalışılmıştır.

Muhammet Gökçük anısına vakfedilen arazide olduğu gibi, köy yolları üzerinde dikilen 8-10 ağaçlık vakıflarda incir yetiştirilmekte, gelip geçenler israf etmemek kaydı ile koparıp yiyebilmektedir. Aynı durum Ali Rıza Hoca çeşmesi ve incirlik vakfiyesinde de

görülmektedir. Yoldan geçenler gövdesi boya ile işaretli incirlerden yiyebilmekte, suyundan içip tahta divanda dinlenebilmektedir.

Kar Vakfı da aynı çalışma prensibine sahiptir ancak avarız vakfa ait tarlayı işleyen kişi, köylüye daha önceden Aydın Dağlarında Hacetdede, Çakma gibi mevkilerde hazırlattığı ve kuyulara koyulan karı, sıcak mevsimde, köylüye dağıtmakla sorumludur. Bu sayede tarlanın sorumluluğu üzerinde olan kişi hem dünya geçimi için gelir elde etmekte hem de ahireti için birikim yapmaktadır. Şunu da belirtmek gerekir ki burada gönüllülük esastır. En büyük üye, bu işin sorumluluğunu kabul etmezse, diğer en yaşlı erkek üyeye geçmektedir. Bunun örneklerine de Ilıdağ ve Gökkiriş köylerinde rastlanmıştır. Vakfa ayrılan arazilerin büyük çoğunluğunun zeytinlik olduğu da çalışmamız sırasında gözlemlenmiştir.

Ilıdağ Köyü'nden Mustafa Er ile yapılan görüşmede (Görüşme, 06 Ekim 2018, Ilıdağ Köyü) Kar Vakfı ile ilgili "*şahıslara ait arazilerden bir kısmı Kar Vakfına ayrılmıştır. Bu araziyi işleyen kişi, köyümüzün rakımı düşük olduğu için Çakma, Hacetdede mevkilerindeki kardan, mevsiminde karcılara hazırlattığı karı, önceleri eşek ile daha sonra imkânların gelişmesiyle kamyonet ile getirtip köy kahvesinin önündeki dutun altında, isteyen herkese yetecek şekilde kestirip dağıttırır, parasını da vakıf araziden ödemektedir. Kar dağıtımı, yılın en sıcak mevsimleri temmuz, ağustosta yapılır. Bugün dört aile, kar vakfını sürdürmektedir*" demiştir. Konu ile anısını paylaşan Ilıdağ Köyü'nden Yunus Atar ile yapılan görüşmede, (Görüşme, 06 Ekim 2018, Ilıdağ Köyü) "*çocukluğumda Karcı Hulusi Amcanın ertesi gün kar getireceği ve falancanın hayrı olduğu ilan edilirdi. Biz o gün heyecanlanır, erkenden dutun altında sıraya girerdik. Hulusi Amca getirdiği kar kalıplarını keser dağıtırdı. Eve götürüp anneme kar helvası yaptırırdım. Yaşlı, genç herkes bundan istifade ederdi. Şimdi Köşk ilçe merkezinde karcıların da artması ile kar bollaştı. Şimdi köyümüz çocuklarında o heyecanın zayıfladığını hissediyorum. Karcılar hayrı, köy meydanında değil de bir seferini okulumuz ilköğretim okulunun bahçesinde yapsa, o gün, geleneklerimiz okulda öğretmenlerce kısaca anlatılsa, kültür aktarımı için faydalı olur diye düşünüyorum*" diyerek vakfın sosyolojik boyutunu farklı bir açıdan ele almıştır. Gökkiriş Köyü'nden de Halil Akkaya, ağabeyi Hüseyin Akkaya'nın dört ağaçlık kar vakfını devam ettirdiğini, yazın bir hayvan yükü ile kar getirip köylüye dağıttığını belirtmiştir.

5. SONUÇ VE ÖNERİLER

İslamiyet Öncesi Türk toplumlarında da yüzyıllar öncesinde görülen vakıf kültürü, Türklerin İslamiyet'i kabulünden sonra bambaşka bir yöne evirilmiş, Osmanlı Devleti'nde de zirveye çıkmıştır. Dünya hayatının faniliği, esas yurdun ahiret yurdu olduğu düşüncesi, Türk insanını topluma faydalı bir birey ve Allah'ın da hoşnutluğunu kazanma arzusunu doğurmuştur. Alperenlerin Anadolu'da yaydığı öğretilerin, vakıf kültürünün köylerde yaygınlaşmasında etkisi büyük olmuştur. Eğitimin öğretimin planlı bir okul hayatı ile sürdürülemediği dönemlerde Anadolu köylerinde, Alperenlerin mektep ve medrese tarzı verdikleri eğitimler, köylünün nefis terbiyesini sağladığı gibi, onları Allah'a yakınlaştıracak yolları da göstermiştir.

Köşk'te avarız türü köy ve mahalle halkının ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik oluşturulan, tamamen gönüllülük esasına dayalı vakıf arazileri yüzyıllardır işlenmekte, toplumun ihtiyaçlarını karşılamaktadır. Günümüz teknolojisi ile her ne kadar şebeke suyu en ücra noktalara ulaşsa ve ulaşım imkânları, geçmişten günümüze büyük gelişim gösterse de Küp Vakfı bugün hala yaşatılmaktadır. Sadece yoldan geçen insanların değil, hayvanların da su ihtiyacı karşılanmaktadır. Şahıslar dışında, Köy odalarına kayıtlı araziler, Büyükşehir Yasası ile yerel Köşk Belediyesi tarafından köylüye kiralanmakta, geliri yine köylünün değişen ihtiyaçlarına göre değerlendirilmektedir. Geçmişte muhtarlıkların, günümüzde Köşk Belediyesi'nin bu ağaç ve arazileri sahiplenmiş olması, bu kültürün ve mirasın gelecek nesillere aktarılmasında ve anlatılmasında değerli görülmektedir. Kar Vakfı aracılığı ile köylüye yaz aylarında getirilen karın, okullarda dağıtılması, öğrencilere kısa bir ders niteliğinde de Sosyal Bilgiler öğretmenleri aracılığı ile anlatılması, kültür mirasının gelecek kuşaklara aktarılması açısından çalışmamızın bir önerisi olabilir. Günümüzde insanların bireyselleştiği biz duygusu yerine ben duygusunun aldığı söylemleri sıklıkla dile getirilse de Anadolu köylerinde böyle geleneklerin sürdürülüyor olması, geleceğe umutla bakmamızı sağlamakta, millet olma bilincimizi güçlendirmekte, kültürel hafızamızı diri tutmaktadır.

Kaynaklar

Berki, A.H. (1962). Hukuki ve İçtimai Bakımdan Vakıflar. *Vakıflar Dergisi* (5). 9

Berki, Ş. (1968). Vakıfların Devlete, Devletin Vakıflara Hizmeti *Vakıflar Dergisi* (8).45-52.

Gümen, L. (2014). *Türkiye'de Vakıfların Dünü Bugünü*. Yayınlanmamış Yüksek Lisan Tezi. Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya.

Gürgür, H. (2017). *Eylem Araştırması.* A. Saban, A. Ersoy (ed.). *Eğitimde Nitel Araştırma Desenleri* (ss.31-80). Ankara: Anı Yayıncılık

Köprülü, B.(1951). *Tarihte Vakıflar*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası

Kulaca, İ. (2017). *Cumhuriyet Dönemi Mahmudiye'de Eğitim*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Aydın.

Kur'an- Kerim. (2011). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları

MEB. (2018). *Devlet Kitapları, Sosyal Bilgiler 7.Sınıf Ders Kitabı*. İstanbul: Netbil Basım ve Yayıncılık

Özsunay, E. (1982). *Medeni Hukukumuzda Tüzel Kişiler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları

Öztürk, N. (1995). *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları

Öztürk, N. (1983). *Menşe-i ve Tarihi Gelişimi Açısından Vakıflar*. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları.

Zülfikar, C. (1989). *Mihrimah Sultan'ın Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivinde Bulunan Vakfiyelerinin Değerlendirilmesi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisan Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

7. EKLER

Köşk Köylerindeki Kar ve Küp Vakıflarına ait saha çalışmasında elde edilen fotoğraflar























ESARETTEN KURTULUŞA ARTVİN

FROM CAPTIVITY TO INDEPENDENCE ARTVİN

Ahmet ATALAY[♣]

Özet: Kanun-i Esasi'nin ilanından sonra, Artvin ve civarında ikamet eden Türkler, kırk üç yıl sürecek acıklı bir dönem yaşamışlardır. Buna sebep yörenin, 93 harbi sonrasında Rusya arkasından da İngiltere'nin, İstiklâl Harbi'ne kadar işgal etmesidir. Özellikle 1877-1878 Osmanlı Rus Savaşı boyunca Ardanuçlu Kaymakam Dede Bey'in yörede oluşturduğu gönüllü milis güçlerinin Türklük adına yaptıkları mücadeleleri kayda değerdir. Fakat Türklerin bu uğraşlarının yanında yıllarca yörede beraber dostça yaşadıkları Gürcüler ve Ermeniler düşmanla iş birliği yaparak komşuları olan Türklere karşı uyguladıkları hasma ne tutumları ise işin bir başka boyutudur.

Osmanlının son yıllarında Üç-Sancak veya Elviye-i Selase diye adlandırılan bu bölge, stratejik boyutunun yanında yeraltı, yerüstü zenginlik kaynakları bakımından zengindir. Bu nedenle, işgal etme fırsatı kollayan devletler için buraları sürekli bir cazibe merkezidir.

İdari olarak Osmanlı'nın, iki meşrutiyet idaresi ile bir büyük dünya savaşına girmesi, bu coğrafyada yaşayanları çıkmaza sokmuş ve bu insanlar, kendi topraklarını kendileri savunma yoluna gitmişlerdir. Bunu esir olmama adına yaparlarken, hep birlikte mücadele etmişler ancak, sonuçta yüksek oranda can kaybı yaşanmıştır. Bugün bile verilen bu kayıpların sağlıklı bir dokümantasyonunu çıkarmak mümkün değildir.

Yapılan araştırmada Elviye-i Selase'nin bir bölümü olan Çoruh Nehri Havzasındaki yerleşim birimlerinden Artvin ve ilçelerinin o döneme ait tarihinden bahsedilmiştir. Fakat bu yeterli değildir ve bahse konu mekânın yakın geçmişi, daha detaylı bir araştırmaya muhtaçtır.

Anahtar kelimeler: Artvin, Türkler, Ruslar, Gürcüler, Ermeniler, Teşkilat-ı Mahsusa

Abstract: After the declaration of the Ottoman Basic Law, the Turks, residing in Artvin and its outskirts, witnessed a tragic life, lasting for forty-three years. The reason to that is After the '93 war, the region was occupied by Russian and after that by England, until the Independence War. Especially during the 1877 - 1878 Ottoman - Russian War, in behalf of Turkishness, the struggle of the voluntary national power, established by the district governer Dede Bey from Ardanuç, was remarkable. However, beside the strugglings of the Turks, the

♣ *Doç. Dr., Artvin Çoruh Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi. Artvin/Türkiye., ahmetatalay@artvin.edu.tr (Assoc. Prof. Dr., Artvin Coruh University Faculty of Arts and Science Department of History.) ORCID ID: 0000-0002-5293-0942

Gerorgians and the Armenians, had lived friendly with the Turks in the same region, collaborated with the enemies of the Turks and this unwelcoming attitude to the neighbour, Turks is an another object to consider.
In the last years of the Ottoman period, this area is called Üç Sancak or Elviye-i Selase. It is rich in under ground and overland resources besides its strategic dimension. For this reason, it is a permanent centre of attraction for states that seek the opportunity to occupy
As the Ottoman administration was entering into a major world war and experiencing two onstitutional monarchy with management, those who were living in this region had a remarkable stalemate, and these people directed to defend their land by themselves. When they did this in the name of not being a captive, they all struggled together, but ultimately suffered a high loss of life. Even today, it is not possible to produce a sound documentation of these losses.
In the research conducted, the history of Artvin and its districts from the settlement units in the Çoruh River Basin, which is a part of Elviye-i Selase, is mentioned. But that is not enough and the recent history of the subject matter requires a more detailed investigation.
Key Words: Artvin, Turks, Russians, Georgians, Armenians, Teşkilat-ı Mahsusa

1-GİRİŞ

Yüzölçümü 1 141 000 kilometre kare olan Artvin, Dağlık arazide Çoruh vadisinin sol yamacında meyilli bir alanda kurulmuş olup, Borçka'ya kadar olan kesimde Çoruh vadisini izleyen, Borçka'dan sonra da Doğu Karadeniz kıyı dağlarını Cankurtaran Geçidi ile Karadeniz kıyısındaki Hopa ilçesine bağlan yol güzergâhındadır.

Tarihi Batum-Kars ticaret yolu üzerinde bulunan Artvin, Osmanlı döneminde Livana olarak adlandırılır ise de yerel ağızda bu isim Artavani'dir. 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı sonrasında Rus Çarlığına savaş tazminatı olarak terk edilen yerleşim birimi; 27 Şubat 1921'de Türkiye topraklarına tekrar katılmış, 4 Ocak 1936 tarihinde kurulan Çoruh ilinin, 17 Şubat 1956 tarihinde de Artvin ilinin merkezi yapılmıştır.

Bu nedenle kentin Türk tarihi açısından en karanlık dönemi Rus işgaline uğradıktan sonraki yıllar olup bu dönem içerisinde zaman zaman başta Ermeniler olmak üzere Gürcüler, İngilizler ve Almanlarında uğrak yerlerinden biridir. Hatta aynı yıllarda ABD bile buralarda aktif bir siyaset izlemektedir.

2- OSMANLI'DA I. MEŞRUTİYET'İN İLANI VE RUSLARIN BÖLGE İLE DAHA SIKI İLGİLENMELERİ

Kırım Savaşı yenilgisini telafi etme yönüne giden yeni Rus Çarı II. Aleksandr yaptığı köklü değişikliklerle ülkesine kısa sürede hissedilir bir dinamizm kazandırdı. Akabinde kendinden önceki Rus yöneticilerinin Kafkaslar ve Balkanlarda başlattığı yayılmacı politikalarına kalındığı yerden devam etme kararı aldı. Ancak bu genişlemenin olabilmesi için önce Orta Asya ve Balkanlarda yeni yapılacak bazı girişimlerin sonuçlandırılması gerekiyordu.

Bunun için General Kont İgnatyef'i Türkistan'a gönderen Çar II. Aleksandr, Balkanlarda Panslavizm uğruna Türklerle çarpışmak isteyen gönüllülerden bir ordu kurdu. Kafkaslarda ise, İmparatorun Kafkas Valisi ve Kumandanı olan kardeşi Grandük Mihail Nikolaviyeviç'i Kars-Erzurum üzerinden sarkarak Anadolu içlerine sarkması konusunda görevlendirdi.[401]

Türkistan'a giden General Kont İgnatiyev bir katliamcı olduğu için kurnazlığı, gerçekleştirdiği entrikalar, yalancılığı ve acımasızlığı sayesinde kısa sürede Türkistan'ı talan ederek oradaki Türkî Cumhuriyetlerinin tamamını Rusya'ya bağladı. Tolstoy'un, "*başıboş kimselerden oluşan serseriler güruhu*" dediği Rus Ordusu ve yaptığı zulümleriyle İgnatiyev'i bile gölgede bırakan Komutanları General Çernyayev, Bosna-Hersek, Hırvatistan, Sırbistan, Bulgaristan ve Karadağ'da oturan Slavları ayaklandırdı. Ve Devlet-i Aliye'nin Rumeli'deki topraklarının tamamı harp ateşi içinde kaldı. Ancak üç yıl gibi bir sürede isyanların ateşi söndürülmüştü ki, 11 Kânûn-î Evvel 1292 (23 Aralık 1876)'de Bosna-Hersek'te oturan Slavlar, Rusyalı General Kont İgnatyef'in girişimleriyle, İstanbul Tersane de bir konferans düzenlediler. Maksatları, Bosna-Hersek ve Rumeli'nin diğer meskûn mahallerinde bazı ıslahatlar yapılmasını temin etmekti. Tersane Konferansı'nın katılımcıları konuşmalarının akabinde bir takım reform önerileri hazırlayarak Osmanlı Hükümet yetkililerine sundular.[402]

Ancak, aynı gün ilan edilen yeni Anayasaya göre (Kanun-i Esasi) yapılan seçimlerle halk yönetimde söz sahibi olmuş ve Osmanlı topraklarında yaşayan Hıristiyanların hak ve hukuk açısından Osmanlılardan ayırt edilemeyeceği, devlet yönetiminde her çeşit görevlerde bulunabileceği ve yetki sahibi olabileceklerini garanti ediliyordu.[403] Fakat bu durum Rusya

---

[401] Mehmet Saray, **Türk-Rus Münasebetlerinin Bir Analizi**, İstanbul 1998, s. 144; Gazi Ahmed Muhtar Paşa, **Anılar -2- Sergüzeşt-i Hayatım'ın Cild-i Sanisi**, İstanbul 1996, s. 28; Gazi Ahmed Muhtar Paşa, **Anadolu'da Rus Muharebesi 1876-1877**, C. 1, İstanbul 1985, s. 68.

[402] Saray, **Türk-Rus Münasebetlerinin**, s. 144; Muhtar Paşa, -2- **Sergüzeşt-i Hayatım'ın**, s. 28; Muhtar Paşa, **Anadolu'da Rus**, C. 1, s. 68; Mehmet Arif, **Başımıza Gelenler**, C. 1, İstanbul (tarihsiz), s.72; Halit Özdemir, **Artvin Tarihi**, İstanbul (tarihsiz), s. 134; T. C. Artvin Valiliği, **19 ve 20 Yüzyıl Belgelerinde Artvin Göğe Komşu Topraklar**, Ed: Polat Safi, Ankara 2007, s. 50.

[403] Suna Kili-Şeref Gözübüyük; "Kanuni Esasi, 7 Zilhicce 1293 (23 Aralık 1876), Madde: 8", **Türk Anayasa Metinleri "Sened-i İttifaktan Günümüze"**, İstanbul (tarihsiz), s. 32; İlyas Kara, **Teşkilat'ın Silahşoru Yakup Cemil**, İstanbul (tarihsiz), s. 19.

için yeterli değildi. Çünkü kendi soydaşlarından olan ve Osmanlı egemenliğini istemeyen bu amaçla da başkaldıran Hıristiyan toplumlara bağımsızlıklarının verilmesi gerekirdi.[404]

Bu sebeple Rusya, 7 Nisan 1293 (19 Nisan 1877)'de büyük devletlere ve Osmanlı'ya gönderdiği nota ile Osmanlı'ya savaş açtığını duyurarak, Kafkaslardan ve Balkanlardan saldırıya geçti. Ve tarihimizde 93 Harbi denen savaşlar başladı.

3- 93 HARBİNİN ANADOLU CEPHESİ

Müşir Gazi Ahmet Muhtar Paşa, Balkanlardaki görevinden alınıp, Dördüncü Anadolu Ordusu Başkumandanlığına atandığında doğu cephesindeki durum ile ilgili bilgiler aldı. Edindiği haberlere göre, askeri idarede bir sene önce basiretsiz ve yetersiz bularak Bosna-Hersek Trebin'de, cepheden kovduğu Mirliva Hüseyin Sabri Paşa'nın Ardahan kumandanlığından, korkaklığı bir yana, hesabını kitabını yapmadan alelacele verdiği kararlarından dolayı askeriyenin başına sürekli problem olan ve Balkanlarda da aynı davranışlarını tekrarlayan, bu nedenle Bosna Kumandanlığından kovduğu Ferik Hüseyin Hâmi Paşa'nın, Kars Kumandanlığında olduklarını gördü. Ayrıca, Dördüncü Ordu birliklerinin mevcutlarının kendisine verilen rakamlarla aynı olmadığını, yardımcı kuvvetlerin ise tamamıyla kâğıt üstünde hayali fırkalar olduğunu tespit etti.[405]

Ordusuyla ilgili genel durum değerlendirmesi yaparken Ahmet Muhtar Paşa'ya, İstanbul'dan bir telgraf geldi. Gelen telgrafta, her ne olursa olsun hiçbir nedenle karşı taarruzda bulunulmaması, sadece mevzilerin müdafaa edilmesi şeklinde vaziyet alınması gibi bir emir verilmiş ve böylece olası meydana gelebilecek meydan savaşında Paşa'nın, daha baştan eli kolu bağlanmıştı.[406]

Savaşın başlamasıyla birlikte Arpaçay sınırını aşan Ruslar, Çengel Dağlarını aşarak Doğubayazıt'ı işgal ettiler. Sonrasında Karaköse'yi ve 4 Mayıs 1293 (16 Mayıs 1877) tarihinde de yolların kavşak noktasında bulunan Ardahan'a girdiler.[407]

4- 93 HARBİ BOYUNCA ARTVİN VE CİVARINDAKİ GELİŞMELER

Ardahan'dan sonra sıranın kendi yörelerine geleceğini düşünen Artvinliler farklı çareler peşindeyken, 10 Mayıs 1293 (22 Mayıs 1877)'de bölge Komutanı Hasan Paşa bu tedirginliği, "*Ardahan'da yaşanan üzücü olay, Artvin halkını ayağa kaldırdı. Halk vatanını korumak için her türlü fedakârlığa hazırdır. Bunun için gönüllü birliklerin sevki ve kullanabilecekleri iki bin adet silah gönderilmesi arz olunur*" diyerek üst birimlerine anlattı.

---

[404] Özdemir, **Artvin Tarihi**, s. 134.

[405] Muhtar Paşa, -2- **Sergüzeşt-i Hayatım'ın**, s. 8-9; Muhtar Paşa, **Anadolu'da Rus**, C. 1, s. 23.

[406] Saray, **Türk-Rus Münasebetlerinin**, s. 156. (Ruslar 93 harbini, dünya imparatorluğu özlemi içinde güneye inme planı sonucu çıkardılar. Kars, Ardahan, Artvin ve Batum'u işgal ettikten sonra Türk topraklarına doğru ilerlediler. 3 Mart 1877'de imzalanan Ayestefanos barışı sonucu verilecek tazminatı karşılayamadıkları için Türkler, Elviye-i Selase'yi Rusya'ya verdiler. Maurıce Larcher, **Kafkas Harekâtı**, Çev: Can Kapyalı, İstanbul 2010, s. 57.)

[407] Muhtar Paşa, -2- **Sergüzeşt-i Hayatım'ın**, s. 98; Muhtar Paşa, **Anadolu'da Rus**, C. 1, s. 101; T. C. Artvin Valiliği, **Cumhuriyet'in 50. Yılında Artvin 1973 İl Yıllığı**, Ankara 1973, s. 30; M. Adil Özder, **Artvin ve Çevresi 1828-1921 Savaşları**, Ankara 1971, s. 37-38.

Ek olarak ta Sinop'tan bölgeye sevk olunacak taburla beraber bahsi geçen diğer yedi tabur ve bir batarya dağ topunun da hemen gönderilmesini istedi.[408] Çünkü Çoruh Nehri boyunca Batum'a giden Livana yolunun açık olması sebebiyle Batum'daki orduda riske edilmiş oluyordu.[409]

Duruma sessiz kalmayan Gazi Ahmet Muhtar Paşa, tedbir olarak bu yol üzerinde bulunan Ardanuç'ta derme çatmada olsa bir kuvvet bulundurulmasını düşündü. Nedeni de bu kuvvet, bir yandan Batum'un işgal edilmemesi için bir set olacak, diğer yandan da düşmanın bu yolu kullanarak, Kars ve oradan da Erzurum'a geçişlerini engelleyecekti. Bu nedenle Acara Türklerinden olup yörede sözü geçen Erzurum'un Kığı Kazası Kaymakamı Livanalı Dede Bey'i Çakırbaba Ordugâhına çağrılarak gerekli talimatları verip, 10 Mayıs 1293 (22 Mayıs 1877)'de Ardanuç'a atadı.[410]

5- ARDANUÇ KAYMAKAMI DEDE BEY'İN FAALİYETLERİ

Ardanuç'ta görevine başlayan Dede Bey'in diğer bir görevi de, "Asâkiri Muâvine"[411] faaliyeti yürütmekti.

Çünkü emrine verilebilecek düzenli bir askeri grup yoktu ki kullansın. Eleşkirt'te bulunan mevcut birliklerden emrine bir tabur asker verilmesi düşünüldüyse de bu durum, Gazi Ahmet Muhtar Paşa'nın zihnini epey meşgul etmişti. Sonunda çare olarak halktan gönüllü birlikler kurulması daha uygun görüldü.[412]

Kaymakam Dede Bey, Livana, Şavşat, Ardanuç ve Tavusger kazalarındaki âyân ve ileri gelenleri toplayarak onların kumandanlığında başıbozuk diye tabir olunan gayri muntazam yerli halk yığınlarından bir gönüllü ordusu oluşturdu. Ve bu konuda tedirginlik yaşayanların yüreğine su serpilerek sükûnete ermelerini sağladı. Çünkü hem Batum-Ardahan hem de Ardahan-Erzurum yolu denetim altına alınmıştı. Bunun dışında bölgeye getirilerek iskân edilecek olan Malakanların da önü kesilmişti.[413]

Ancak tek sıkıntı silahtı. Toplanmış olan gönüllü insanlar, Dede Bey'in bağlı bulunduğu birimden Hasan'a çektiği telgrafa göre, "*büyük bir şevk ve heyecan içindeler. Vatan savunması için canlarını seve seve verecekler. Düşmanı engelleme pahasına her türlü*

[408] ATASE, ORH K. 2, G. 14, b. 1.
[409] Arif, **Başımıza Gelenler**, C. 1, s. 222.
[410] Muhtar Paşa, -2- **Sergüzeşt-i Hayatım'ın**, s. 98; Arif, **Başımıza Gelenler**, C. 1, s. 223; Özder, **1828-1921 Savaşları**, s. 39.
[411] Yöre imkânlarından yararlanılarak güç oluşturma.
[412] Arif, **Başımıza Gelenler**, C. 1, s. 224; Özdemir, **Artvin Tarihi**, s. 141; Özder, **1828-1921 Savaşları**, s. 40; Muvahhid Zeki, **Artvin Vilâyeti hakkında Ma'lûmât-ı Umûmîye**, Haz: Muammer Demirel, İstanbul 2010, s. 221.
[413] Özder, **1828-1921 Savaşları**, s. 40; İvane Caiani, Borçka Mektupları, Çev: Fahrettin Çiloğlu, İstanbul 2006, s. 29.

gayreti gösterecekler. Ama bunun için gelmesi icap eden iğneli tüfekler bir an evvel gönderilmelidir."[414]

İlgili tüfekler geldi mi gelmedi mi bilinmez fakat bölge halkının oluşturduğu bu gönüllüler ordusunun Ruslara gözdağı verdiği aşikârdır. Çünkü yöre halkının bu şekilde örgütlendiğini duyan Ardahan'daki Rus askeri müfrezesi kendilerine karşı olan aradaki bazı esnaflara ait dükkânları yıkarak Camii Kebir civarındaki zahire ambarına da zarar vermişlerdir. [415]

Bu arada kendi imkânlarıyla imkânsızı başaran Kaymakam Dede Bey, komutanlarıyla bölgedeki Yalnızçam mevkiinden saldırarak Ardahan'ın kurtarılmasının hesabını bile yaparken, Batum Komutanı Derviş Paşa kendisini Batum'a çağırdı. Dede Bey'in Batum'da olduğunu öğrenen Ruslar bu durumu değerlendirerek Ardanuç üzerinden geçip, 6 Teşrin-î Sâni 1293 (18 Mart 1877)'te Kars'ı işgal ederek akabinde de Erzurum'a yöneldiler.[416] Fakat kışın bastırması, Erzurumluların mukavemeti ve diğer taraftan da sulh haberlerinin gelmesi üzerine Erzurum hareketlerini durdurdular.

Hem Balkanlarda hem de Kafkaslarda hezimete uğrayan Osmanlı Hükümeti 19 Şubat 1293 (3 Mart 1878) tarihinde yirmi dokuz maddelik son derece ağır şartları olan Ayestefanos (Yeşilköy) Antlaşmasını imzalayarak hazin bir duruma düştü. Bu antlaşmanın 19 maddesine göre Osmanlı devleti Rusya'ya, savaş boyu yaptığı taşımacılık karşılı olarak Rus Demiryolları şirketini 900 000 000 Ruble, ticaret, ihracat ve Güney Rus sahillerinde bulunan şehirlerinin zararları karşılığı olarak 400 000 000 Ruble, Türk Ordusunun Kafkas' yada ki saldırılarından doğan zararlar için 100 000 000 Ruble, savaş boyunca Türkiye'de faaliyet gösteren Rus uyruklu iş adamlarını zararları karşılığı olarak 10 000 000 Ruble olarak toplamda 1 Milyar 410 milyon Ruble ödeyecektir.[417]

Ancak, Osmanlı Maliyesinin bunu karşılaması imkânsızdır. Ve savaş tazminatı olarak Rumeli'de bırakılanlarının dışında Elviye-i Selase adı verilen Kars, Ardahan, Batum Rusya'ya verildiğinden Batum Sancağına bağlı olan bugünkü Kemalpaşa, Şavşat, Ardanuç, Artvin, Borçka ve Hopa'da Rusya'ya terk edilmişti. Akabinde Avrupalı devletlerin araya girmesiyle, Berlin Muahedesi'ne göre küçük değişiklikler yapılarak Türk-Rus sınırı; Artvin Dağı-Melo(Sarıbudak), Orucuk(Oruçlu), Kabanı-Aşağı, Hod(Maden)-Erkinis (Demirkent) ve

[414] ATASE, ORH K. 4, G. 19, b. 21-22; Artvin Valiliği, **Göğe Komşu Topraklar**, s. 52; Özdemir, **Artvin Tarihi**, s. 141.
[415] ATASE, ORH K. 45, G. 94, b. 1.
[416] Muhtar Paşa, -2- **Sergüzeşt-i Hayatım'ın**, s. 217; Muhtar Paşa, **Anadolu'da Rus**, C. 1, s. 279; Gazi Ahmet Muhtar Paşa, Anadolu'da Rus Muharebesi 1876-1877, İstanbul 1985, C. 2, S. 12; Mehmet Arif, **Başımıza Gelenler**, C. 1, s. 249; Mehmet Arif, **Başımıza Gelenler**, C. 2, İstanbul (tarihsiz), s. 398; Artvin Valiliği, **Göğe Komşu Topraklar**, s. 52-53; Halit Özdemir, **Artvin Tarihi**, s. 144-145.
[417] Saray, **Türk-Rus Münasebetlerinin**, s. 160; Halit Özdemir, **Artvin Tarihi**, s. 149; A. Mecit Tokdemir, **7 Mart Kahramanları**, Ankara 1972, s. 8.

Güneydoğu Yayla Tepeleri- Tavusker-Oltu Çizgisinden geçirildi. [418] Ve bu durum I. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar da devam etti.[419]

6- MÜTARE DÖNEMİNE KADAR YAŞANAN ESARET YILLARI

Bölgelerinin Ruslara bırakılmasını hazmedemeyen Artvinlilerden 707 504'ü Anadolu'nun farklı vilayetlerine göç ettiyse de [420] geri kalanlarının tamamı çoluğuyla çocuğuyla erkeğiyle kadınıyla bir olarak kırk üç yıl esaret hayatından kurtulmak için mücadele ettiler. Ancak devlet onları bu faaliyetlerinde yalnız bırakmadı. Uzun süreli gelgitlere rağmen verdikleri bu uğraş işgal altındaki diğer vilayetlere de örnek teşkil etti. Nihayet bu savaşım Artvin'in ana vatana katılmasıyla sonuçlanmış ise de Rusların bölgede yaptığı yıkım asla belleklerden silinmedi.

Bu dönemdeki gelişmeleri anlayabilmek için Artvinlileri zafere taşıyan bu mücadelede Hopa Hudut Taburu ile Çoruh Havzasının Keskim-Yusufeli arasında bulunan Sarıgöl- Melo Hudut Taburlarının faaliyetleri önemli yer tutar. 1 Kasım 1914'te Osmanlı Rusya'ya savaş açtığı zaman bu taburlar, bölgede oluşturulan Jandarma gücü ve Artvinli gönüllülerden oluşturulan birliklerle takviye edildiler.

Her ne kadar Artvin'in I. Dünya Savaşı'ndaki rolü kısır ve makro bir seviyede değil ise de özellikle Sinkotlu (Sünbüllülü) Kadir Ağa ve başında bulunduğu gönüllü jandarma örgütü ve faaliyetlerini görmezlikten gelmek büyük haksızlık olur. Ayrıca bu dönemde isimleri sıkça duyulan ve Teşkilât-ı Mahsusa'dan oldukları bilinen Kara Kemal Bey, Yenibahçeli Nail Bey, Yakup Cemil Bey, Binbaşı Asım Bey, geleceğin Deli Halit'i Yüzbaşı Halit Paşa, geleceğin İktisat Bakanı Bahattin Şakir (Kesebir) Bey, Filibeli Hilmi Bey, Artvinli Cemal Bey, Çerkez Ethem Bey, Trabzon Valisi Cemal Azmi Bey, Erzurum Valisi Tahsin (Uzer) Bey ve Batum ve havalisi Gönüllü Müfrezeler Komutanı Artvin merkezden Yusuf Rıza Bey'in Arhavi merkezli teşkilatlanması ve sayıları iki yüzü bulan hudut taburunun yürüttüğü faaliyetler bir anlamda Ruslarla yapılacak olan savaşın kaçınılmaz olan ön hazırlıkları gibiydi.[421] Ve olası askeri ve yarı askeri harekâtlarda düşmanla yakın muharebeye girerek baskın, sabotaj ve şaşırtma manevralarıyla düşmanın mücadele kabiliyetini zayıflatmak düzenli birliklerin az olduğu veya olmadığı mahallerde ana kuvvet birimini oluşturmak için teşkil edildiği düşünülmelidir. Hatta o yıllardaki Çoruh Havzası

[418] Larcher, **Kafkas Harekâtı**, s. 57; Artvin Valiliği, **Göğe Komşu Topraklar**, s. 53; Artvin Valiliği, **1967 İl yıllığı**, s. 128; Özdemir, **Artvin Tarihi**, s. 149.

[419] Artvin Valiliği, **1973 İl Yıllığı**, s. 31; Tokdemir, **7 Mart Kahramanları**, s. 36-37-38; Saray, **Türk-Rus Münasebetlerinin**, s. 170; Muvahhid Zeki, **Artvin Vilâyeti hakkında,** s. 226; Özdemir, **Artvin Tarihi**, s. 149; Özder, **1828-1921 Savaşları**, s. 78; Osman Aytekin, **Ortaçağdan Osmanlı Dönemi Sonuna Kadar Artvin'deki Mimari Eserler**, Ankara 1999, s. 12.

[420] Tuncay Öğün, **Unutulmuş Bir Göç Trajedisi Vilayât-ı Şarkiye Mültecileri (1915-1923)**, Ankara 2004, s. 37.

[421] Artvin Valiliği, **1967 İl yıllığı**, s. 128; Artvin Valiliği, **1973 İl Yıllığı**, s. 31; Tokdemir, **7 Mart Kahramanları**, s. 22; M. Âdil Özder-Abdullah Aydın, **Yazı ve Resimlerle Çevre İncelemesi Artvin İli I**, Ankara 1969, s. 86; Ertuğrul Çağal, **Çoruh Kahramanları**, İstanbul 1948, s. 2-15; Hayrettin Tokdemir, **Artvin Destanı**, Ankara 1978, s. 194; Uğur Üçüncü, **İttihatçıların Trabzon'daki Faaliyetleri**, Ankara 2012, s. 37; İbrahim Özkan, **Deli Halid Paşa**, İstanbul 2015, s. 73.

Kuvvetlerinin Ruslara karşı ortaya koyduğu mücadeleler kahramanlık destanlarıyla doludur.[422]

Bu arada Ruslar, kendi aleyhlerine faaliyet gösteren dağlık iç bölgelerdeki Gürcüleri bu şekilde desteklemişlerdi. Böylelikle Osmanlı lehine kurgulanmış bir Kafkas ihtilâlinin de ilk nüveleri atılmış oluyordu. Zaten bu konuda devlet boş durmuyor zaman zaman Çamçıra-Sohum ve Tiflis civarında teşkilatlanmaya önem veriyor ve buralarda kurulan millî teşkilâtlarla muharebeyi sağlamak adına oluşturulan akıncı birlikleri ve kullanacakları lojistik destekler bu amaç için gerçekleştiriliyordu.

Bu manada 12 Ekim 1914'te Kafkas İhtilali Cemiyeti kuruldu. Merkezi Erzurum olan cemiyetin Artvin Şubesi'nin başında yine Sünbüllülü Kadir Ağa vardı. Kafkas İhtilâli Cemiyeti'nin teşekkülüyle daha da güçlenen Yusuf Rıza Bey. Birliklerini üçe ayırdı. 1 Kasım 1914 saldırı emrini verdiği zaman Muhsin Bey idaresindeki müfrezeler sahil yolunu takip ederken Kamil Bey komutasındaki birlikler stratejik noktadaki Sultan Selim Dağı'na yürüdü. Kendisinin başında bulunduğu üçüncü müfreze birliği ise hududu geçmiş Sultan Selim Dağlarının doğusundaki Kora mevkiinde Ruslarla amansız bir çatışmaya girişmişti. Neticede üç kolda da başarı sağlayan Türk birlikleri 22 Kasım 1914 de Yüzbaşı İsmail Hakkı Bey'in idaresindeki Melo (Sarıbudak) köyündeki Melo Hudut Taburuyla birleşerek Artvin Rus işgalinden kurtarıldı. Arkasından 23 Ekim 1914 de Murgul ve Borçka zapt edildi. 1 Aralık 1914'de Ardanuç, 2 Aralık 1914'de Muratlı (Mevadidi) alınarak Batum'a yaklaşıldı. Türklerin Batum'a yaklaştığını gören Ruslar, bu durumu kendileri açısından tehlikeli addedip önlem için Rus Kafkas Ordusu Komutanı General Liyahof'u, Batum Müstahkem Mevkii ve Havalisi Komutanlığı'na atadı.[423]

Sarıkamış felâketi üzerine tekrar saldırıya geçen Ruslar Hopa'da dâhil alınan bu yerleri tekrar işgal ederek ellerine geçirdiler.[424] Türk birliklerinin büyük bir kısmı Melo hattına geri çekildi ve Artvin ve havalisinde oturan halk için hafızalardan kolay kolay silinemeyecek yeni bir dönem başladı. Vatandaşların bir kısmı Anadolu içlerine kaçarken[425] Ruslar tarafından tutuklananlardan kahir ekseriyeti Sibirya ya sürüldü. Genel bir çoğunluk ise "vatan hainliği suçlamasıyla" idam edildiler. Türklerden boşalan yerlere ise Ermenistan'dan getirilen Ermeniler yerleştirildiler. Ve bölgede Türkler adına acı bir dram yaşandı.

Türkler bu felakete kurban giderken 1917'de Rusya'da meydana gelen ihtilâl, Artvin halkı için bu zulmü geçici olarak durdurdu. 18 Aralık 1917'de Mustafa Kemal Paşa'nın Erzincan'da Rus Ordusunu mağlup etmesi üzerine yapılan Erzincan Mütarekesiyle[426] Artvin ve çevresi bir daha Rus zulmünden kurtarıldı. 3 Mart 1918 Brest-Litovsk Antlaşmasıyla ve

[422] Özder, **1828-1921 Savaşları**, s. 100-101; Yüksel Nizamoğlu, **Vehip Paşa Kahramanlıktan Sürgüne**, İstanbul 2013, s. 174-175.
[423] Artvin Valiliği, **1967 İl yıllığı**, s. 128; Tokdemir, **7 Mart Kahramanları**, s. 30-31; Özkan, **Deli Halid Paşa**, s. 72.
[424] Larcher, **Kafkas Harekâtı**, s. 84; Muvahhid Zeki, **Artvin Vilâyeti hakkında**, s. 226; Alptekin Müderrisoğlu, **Sarıkamış Dramı**, İstanbul 2004, s. 458.
[425] Öğün, **Vilayât-ı Şarkiye**, s. 1; Muvahhid Zeki, **Artvin Vilâyeti hakkında**, s. 226.
[426] Nizamoğlu, **Vehip Paşa**, s. 208-209-211; Muvahhid Zeki, **Artvin Vilâyeti hakkında**, s. 227.

sonucunda yapılan referandumla Kars, Ardahan ve Batum yeniden Ana vatana iltihak etti. Yapılan bu oylamada bölgede oturan 87 048 kişiden 85 124'ü Osmanlı'yı tercih ederken 1924'ü bu duruma muhalif oldu.[427]

7- MÜTAREKE DÖNEMİNDE YAŞANANLAR

Osmanlı'nın I. Dünya Savaşı'ndan yenilgiyle ayrılması üzerine 30 Ekim 1918'de Mondros Ateşkes Antlaşması imzalandı. Varılan bu antlaşmanın 11. Maddesine göre İngilizler, 11 Kasım 1918'de I. dünya Savaşı öncesindeki sınırlara geri dönülmesini talep ettiler. Hatta onlara göre yöre, siyaseten asker ve mühimmatları da dâhil olmak üzere arındırılmalıdır. Bu durum üzerine 9. Kolordu Komutanı Yakup Şevket Paşa, 23 Kasım 1918'de Ordusuna 1914 sınırına çekilmesi emrini verdi. Osmanlı devlet erkânı Batum'dan Türk Askeri Birliği çekilse bile siyasi otoritenin kendilerinde olduğunu belirtmiş olsalar da İngilizler Mütareke namenin 7 ve 15. Maddelerine göre 19 Aralık 1918'de Batum'u işgal ettiler.[428] Birkaç gün sonra da 7000 bin kişilik bir kuvvetle, başta Artvin olmak üzere Borçka. Murgul, Ardanuç ve Şavşat havalisine de işgal birlikleri gönderdiler. Böylece Artvin ve ilçeleri bu defa İngilizlerin eline geçti.

İngiliz işgali gerek bölge halkı tarafından gerekse Teşkilât-ı Mahsusa elemanlarınca hoş karşılanmadı. Artvin'de Birleşen Yakup Cemil Bey ve Bahaettin Şakir Bey kuvvetleri en katı taarruzlarına hazırlanırlarken,[429] Halkta bir taraftan birlik, beraberliğini resmi teşkilâtlar kurarak pekiştirirken, diğer yandan da bölgedeki asker ve sivil sözü geçenler etrafında kenetlendiler. Hukuksal olarak ta seslerini dünya kamuoyuna duyurmaya çalıştılar.

Bu manada ilk olarak Piroğlu Fahrettin Bey'in başkanlığında 5 Kasım 1918'de Kars Millî İslâm Şurası Hükümeti'ni kurdular. Bu Hükümetin amacı; Rusların boşalttığı Batum, Ardahan, Artvin ile Kars topraklarında idari ve askeri kurumlar oluşturarak buralarını Ermeni ve Gürcü istilasından korumaktı. Bu arada 30 Kasım-2 Aralık 1918'de toplanan Kars Kongresi delegeleri Şura Hükümeti'ne destek verdi. Aynı dönemde başka gelişmeler de oldu. Bu Hükümeti, Ekim 1918'de kurulan Ahıska Hükümet-i Muvakkatası, Kasım 1918'de kurulan Aras-Türk Hükümeti, Batum'da kurulan Batum Millî Şurası hükümetleri izledi.[430]

Kars'ta 17/18 Ocak 1918'de toplanan III. Kars Kongresi delegeleri, Kars Millî İslâm Şurası Hükümeti'nin ismini Cenûb-ı Garbi Kafkas Hükümeti Muvakkata-i Milliyesi olarak değiştirdi diğer kurulan hükümetleri bünyesinde toplayarak alanını Kars, Ardahan, Batum Artvin ve kazaları ile Ahıska, Ahılkelek, Ordubad ve Nahçivan'ı da kapsamına aldı. Bu

---

[427] "Anavatana iltihak", **İkdam**, 17 Ağustos 1334 (17 Ağustos 1918), s. 1; Artvin Valiliği, **1973 İl Yıllığı,** s. 35; Saray, **Türk-Rus Münasebetlerinin**, s. 177; Nizamoğlu, **Vehip Paşa,** s. 231; Aytekin, **Artvin'deki Mimari Eserler**, s. 12; Kazım Karabekir, **Birinci Cihan harbini Nasıl İdare Ettik Erzincan ve Erzurum'un Kurtuluşu**, C. 3, İstanbul 1994, s. 217-228; Kazım Karabekir, **Cihan harbini Nasıl İdare Ettik Sarıkamış, Kars ve Ötesi,** C. 4, İstanbul 1994, s. 114-115; Fahir Armaoğlu, **20. Yüzyıl Siyasî tarihi (1914-1980)**, Ankara 1989, s. 140; Mehmet Saray, **Atatürk'ün Sovyet Politikası**, İstanbul 1990. s. 21; Esin Dayı, **Elviye-i Selâse'de (Kars, Ardahan, Batum) Millî Teşkilatlanma**, Erzurum 1997, s. 43.

[428] Saray, **Atatürk'ün Sovyet,** s. 21; M. Adil Özder, **Artvin İli Bilgileri I**, Ankara 1971, s. 45.

[429] Artvin Valiliği, **1973 İl Yıllığı**, s. 33; Özder, **1828-1921 Savaşları**, s. 112; İlyas Kara, **Teşkilat'ın Silahşoru Yakup Cemil**, İstanbul (tarihsiz), s. 158.

[430] Artvin Valiliği, **Göğe Komşu Topraklar**, s. 84; Gürsoy Solmaz, **Deli Halid Paşa**, Ankara 1996, s. 27-28-29.

birleşmeyi aynı gün, Artvin Vekili Ağazade Şekib Bey, Şavşat Vekili Eminağaoğlu Ali Ağa, Genya Vekili Abdiefendizade Ali Efendi, Ardanuç Vekili Efendizade Tevfik Bey, Yukarı Acara Bölgesi Vekili Ali Rıza Efendi ve Arif Eminoğlu Reşid Ağa, Batum Vekili Bibinzade Hüseyin Bey ve aşağı Acara Vekili Abdiağazade Hulusi Ağa onaylayarak kabul ettiler.[431]

Bu birleşmenin ardından geniş bir sahanın yönetimini üstlenmiş olan Cenûb-ı Garbi Kafkas Hükümeti Muvakkata-i Milliyesi bu duruma itiraz eden Gürcülerle sonu gelmez bir mücadeleye başladı. Bu çatışmalara seyirci kalmayan İngilizler Gürcülere destek vererek 13 Nisan 1919'da, Cenûb-ı Garbi Kafkas Hükümeti Muvakkata-i Milliyesi'nin çalıştığı binayı basarak delegelerinden bir kısmını hapsetti. Geriye kalan diğer kısmını da Malta'ya sürgün etti. Bölgede Türk varlığını denetleyemeyen ve hazmedemeyen İngiltere, kendi denetimlerinde olmak üzere, Kars ve Ardahan bölgesini Ermenilere verirken Artvin ve Batum taraflarını Gürcülere peşkeş çekti.[432]

8- MİLLÎ MÜCEDELE YILLARI

Artvinli Türklerin Bir yandan Ermenilerle diğer yandan Gürcülerle olan mücadelesi sürerken 28 Kânûn-i Sâni 1336 (28 Ocak 1920)'de toplanan son Osmanlı Mebuslar Meclisi Misak-ı Millî'yi kabul etti. Kabul edilen bir maddeye göre gerekirse Elviye-i Selase Şehirlerinde de (Kars, Ardahan, Batum) halk oylamasına gidilebilirdi.[433] Kabul gören bu maddenin Misak-ı Millî maddeleri arasına alınmasında Mecliste oluşan Felah-ı Vatan Grubu'nun olağan üstü bir çabası var ise de o dönem meclise bölgeden seçilerek katılan İmamzade Mehmet Edip Bey, Ağazade Ahmet Fevzi Efendi, Hicapzade Ahmet Akif Bey Ahmet Nurettin Efendilerin özel gayretleri unutulmamalıdır.

Bu olay üzerine bölgede tutunamayacağı kanaatine varan İngiltere kendi denetimini de kaldırarak Batum ve Artvin ile ilçelerindeki tüm yetkilerini Gürcülere bıraktılar. 25 Temmuz 1920'de Gürcüler buralarda hâkimiyetlerini gösterme adına büyük bir gayret içerisine girdiler. Bu durumu yeni açılan TBMM'si protesto etti.

TBMM'si Başkanı Mustafa Kemal Paşa bu konuda Gürcistan Hükümeti'ne gönderdiği yazıda, konunun Brest-Litovsk ve Batum antlaşmalarıyla çeliştiğini anlattı. Meydana gelen böyle bir olayın fırsatçılıktan başka bir şey olmadığını, hâlbuki gerek Osmanlı dönemindeki gerek sonraki gelişmeler göz önüne alınırsa Bir Kafkas Cumhuriyeti olan Gürcistan'ın hüküm-fermanlık yaparak yöre ahalisinin haklarına tecavüz edemeyeceğini belitti.[434]

TBMM'nin bu kararı üzerine hem Ermeniler hem de Gürcüler halk üzerindeki baskılarını artırınca, Türkiye 20 Eylül 1336 (20Eylül 1920)'da karşı hareket emri verdi. 15.

[431] Üçüncü, **İttihatçıların Trabzon'daki,** s. 39; Artvin Valiliği, **Göğe Komşu Topraklar**, s. 84; Dayı, Elviye-i Selâse'de, s. 94; TBMM, **Anadolu ve Rumeli'de Gerçekleştirilen Ulusal ve Yerel Kongreler ve Kongre Kentleri Bibliyografyası**, C. 2, Ankara 1993, s. 22-31; Ahmet Atalay, "*Artvin Tarihine Akademik Bakış*", **08 Haber**, 08-03-2013, s. 5; Ahmet Ender Gökdemir, **Cenûb-i Garbî Kafkas Hükümeti**, Ankara 1989, s. 97.

[432] TBMM, **Ulusal ve Yerel Kongreler**, C. 2, s. 31-33; Dayı, Elviye-i Selâse'de, s. 148; Gökdemir, **Cenûb-i Garbî Kafkas**, s. 146-147.

[433] Larcher, **Kafkas Harekâtı**, s. 176.

[434] TBMM Zabıt Ceridesi, 25 Temmuz 1336 (25 Temmuz 1920), C. III, s. 118-119; Karabekir, **Sarıkamış, Kars ve Ötesi,** C. 4, s. 345; Artvin Valiliği, **1973 İl Yıllığı**, s. 39; Özder, **1828-1921 Savaşları**, s. 189.

www.teskongre.org

Kolordu Komutanı Musa Kazım Karabekir Paşa, 30 Ekim 1336 (30 Ekim 1920)'de Kars'ı aldı. 3 Aralık 1336 (3 Aralık 1920)'de de Gümrü'ye girdi.[435] Telaşa düşen Ermeniler bu duruma son vermek için Türk tarafıyla aynı gün Gümrü Antlaşması'nı[436] imzalayarak büyük ölçüde isteklerinden vazgeçtiler.

1921 yılına gelindiğinde Kafkasya'da tekrar kıpırdamaya başlayan Rusya, Gürcistan'a gözdağı vermeye başladı. Bu durumu fırsata çevirmek isteyen Türk tarafı ise olası bir Rus-Gürcü çatışmasında Batum'un da riske edileceğinin hesabıyla Gürcistan'a bir nota vererek Elviye-i Selase'nin boşaltılmasını istedi.[437] Bu konuda Kazım Karabekir Paşa'da acele ediyor ve çıkacak bir savaştan önce buraların geri işgaline hemen başlanılmasını[438] Gürcülerle yapılacak bir sulhun beklenilmemesini istiyordu.[439]

Verilen notanın TBMM'sinde tartışmaları sürerken Gürcü tarafının olumsuz cevabı olursa her yönüyle tedbir alınacaktı.[440] Ardahan'ı vermek isteyip de Artvin'i dışarıda tutmak istemeleri üzerine tartışmalar büyüdü. Çünkü Gürcülere göre Ardahan tamamdı da Artvin, konunun dışarısında tutulmalıydı.[441] Türk yetkililerce ise buralar ayrılmaz bir bütündü ve konu gizli celse oturumlarına taşınarak burada alınan karara göre bir nota daha verilmesi benimsendi. Hatta verilecek bu notaya Kazım Karabekir Paşa'nın bir haklı gerekçesi de eklendi.[442] Böylece Rus ve Türk askeri gücü arasında kalmayı düşünmeyecek olan Gürcistan Artvin ve civarını da Türkiye'ye terk edecekti.

Hazırlıklarını tamamlayan Karabekir Paşa, TBMM'ye gönderdiği bir yazısında Türk Ordusu'nun Artvin'e gidebilmesi için Hopa-Borçka Karayolunu kullanacağını bu nedenle buralardaki Gürcü kuvvetlerinin mukavemette bulunmamaları için konunun Gürcü yetkililere acilen bildirilmesini istedi.[443]

Yukarıdaki notanın Gürcistan'a gönderilişinin bir gün sonrasında yani 22 Şubat 1921'de Genelkurmay Başkanı Mustafa Fevzi (Çakmak) Paşa, Kazım Karabekir'e bir telgraf göndererek Artvin ve Ardahan'ın işgal edilmesini fakat Batum'un istilasından vazgeçilerek yapılacak halk oylamasının neticesinin beklenmesini istedi. Zaten Karabekir'in beklentisi de her hangi bir çatışma olmadan bahsedilen yerlerin Gürcü işgalinden kurtulacağı yönündeydi.[444] Ama yine de Doğu Cephesi Komutanı gerekli savaş tertibatını almaktan geri durmadı.[445] 23 Şubat 1921 sabahı erkenden Ankara, Gürcistan Elçisi Medivani, Türk Dışişleri

[435] Karabekir, **Sarıkamış, Kars ve Ötesi,** C. 4, s. 256; Kazım Karabekir, **İstiklâl harbimiz**, İstanbul 1990, s. 847; Artvin Valiliği, **1973 İl Yıllığı**, s. 39; Saray, **Atatürk'ün Sovyet,** s. 40.
[436] Karabekir, **Sarıkamış, Kars ve Ötesi,** C. 4, s. 304-308; Kazım Karabekir, **İstiklâl Harbimizin Esasları**, İstanbul 1990, s. 283; Kazım Karabekir, **Doğunun Kurtuluşu**, Erzurum 1990, s. 414.
[437] ATASE, K. 1252, G. 54, b. 29; Karabekir, **Sarıkamış, Kars ve Ötesi,** C. 4, s. 364; ; Karabekir, **Doğunun Kurtuluşu**, s. 419.
[438] ATASE, K. 1252, G. 54, b. 1; Karabekir, **İstiklâl Harbimizin**, s. 247-264.
[439] ATASE, K. 20, G. 30, b. 1; Karabekir, **Harbimizin Esasları**, s. 249.
[440] TBMM, GCZ, D. 1, T. 1, O: 3, s. 18.
[441] TBMM, GCZ, D. 1, T. 1, O: 3, s. 15-17.
[442] ATASE, K. 1252, G. 54, b. 38; Karabekir, **Harbimizin Esasları**, s. 249.
[443] ATASE, K. 1252, G. 54, b. 39-40.
[444] ATASE, K. 1252, G. 54, b. 28; Karabekir, **Harbimizin Esasları**, s. 269; Karabekir, **İstiklâl harbimiz**, s. 881.
[445] ATASE, K. 1252, G. 55, b. 19; Karabekir, **Harbimizin Esasları**, s. 269; Karabekir, **İstiklâl harbimiz**, s. 881.

Bakanlığına giderek notada belirtilen arazilerin boşaltılacağı yönündeki hükümetlerinin kararını iletti.[446] Bu kara üzerine Kazım Kara Bekir Paşa 3. Tümen Komutanlığı'na yazdığı yazıda Ardahan ve Artvin'in Gürcüler tarafından boşaltılacağını belirtti. Bundan dolayı 2. Tümenin Ardahan'ı teslim almak için yola çıkmasını, 11 Alay'ın da Hopa'da toplanarak iki dağ taburundan oluşturulacak bölüğün normal Hopa-Borçka yolunu değil de farklı dağ yollarından giderek Artvin'i teslim almalarını emretti. Dağ yolundan gitme sebebi olarak ta bu yol güzergâhında bulunan Gürcü askeri birliklerini rencide etmemekti.[447]

Artvin ve Ardahan'ın Türkiye'ye tesliminden bir gün sonra Rusya, Gürcistan'ın başkenti Tiflis'i işgal etti. Bu işgal olayı Türk-Gürcü ilişkilerini kuvvetlendirdi ve iki ülke arasında dostane münasebetler kuruldu.

6 Mart 1921 akşamı Yeni Bahçeli Şükrü Bey'in Komutasındaki Türk Askeri birliği Artvin'e gelerek ertesi gün Artvin'i teslim aldı. Bu durumu Kazım Karabekir Paşa, "*Artvin ve Ardahan'ın vatanperver halkı yıllardır sürdürdüğü mücadeleyi kazandı. Buralar zaten onların yurduydu*" diye izah etti.[448] Ve kırk üç sene süren Artvinlilerin vatan özlemi sona erdi.

17- SONUÇ

Yarım asra yakın esaret altında kalan Artvinliler bu dönem içerisinde iki büyük felâketle karşılaşmışlardır. Bunlardan ilki 93 Harbi sonrasında karşılaştıkları Rus işgalidir. İşgalin hemen arifesinde binlerce Artvinli, Anadolu'nun iç bölgelerine doğru göç etmiş ise de, yerlerini terk etmeyenlerin çoğunluğu Ruslar tarafından Sibirya'ya sürülmüşlerdir. Bunlardan sürgüne direnenler olmuşsa neredeyse tamamı idam edilmişlerdir.

Artvinlilerin yaşadıkları ikinci facia ise, Osmanlı'nın I. Dünya Savaşı'nın Sarıkamış Cephesinde yenilgisinin akabinde tabi oldukları mezalimdir. Yine Ruslar aynı bölgeyi ikinci defa işgal etmişler, ancak bu sefer aynı uygulamalarının daha beterini gerçekleştirmişlerdir. Böylece yöre halkı daha fena ve zalimane bir uygulamayla bir daha karşılaşmışlardır.

Bütün bu olanlara rağmen yılmayan Artvinliler, hür olma adına vatanları için her türlü fedakârlığa katlanarak daha büyük gayret içerisinde oldular. Özgür yaşama uğruna maddi ve manevi kayıplarının yanı sıra sayısız evlatlarını şehitler verdiler.

---

[446] ATASE, K. 1252, G. 54, b. 44; Karabekir, **İstiklâl harbimiz**, s. 881.
[447] ATASE, K. 1252, G. 55, b. 26.
[448] ATASE, K. 396, G. 60, b. 1; TBMM GCZ C. 1, s. 30; Artvin Valiliği, **1967 İl yıllığı**, s. 132; Artvin Valiliği, **Göğe Komşu Topraklar**, s. 91; Aytekin, **Artvin'deki Mimari Eserler**, s. 12; Özder-Aydın, **Artvin İli I**, s. 15; Yaşar Semiz-Ömer Akdağ, Yenibahçeli Şükrü Bey'in Hatıraları, Konya 2011, s. 227.

Osmanlı'nın var olma adına yaşadığı bu geçiş döneminde, 93 Harbinden başlayarak anavatandan ayrı kalmama uğruna Birinci Cihan Harbi esnasında her türlü faaliyetin hele hele vatan adına verilen bu mücadelenin maalesef tam bir kaydı tutulamamıştır. Buda insan kaynakları sayılarının kesin olarak bilinememesine sebep olmaktadır.

Fakat her ne olursa olsun her ne denilirse densin Artvin ve civarındaki Türk halkı asla bu durumda bir yılgınlık göstermemiş ve bölgeye devletin sevk ettiği Teşkilat-ı Mahsusa ve askeri birliklerin sayesinde var olma adına ellerinden geleni fazlasıyla yapmışlardır.

Akabinde Mustafa Kemal Paşa ve silah arkadaşlarının başlattığı kurtuluş mücadelesinin yanında olan Artvinliler, hem Rus, hem Gürcü ve Ermenler, hem de İngilizler ile amansız bir savaşın içinde olmuşlardır. Sonunda bunun karşılığını Anavatana katılarak almışlar ve bugün her yıl 7 Mart tarihi onların düşman işgalinden kurtuluş günleri olup büyük coşku yaşamaktadırlar

Kaynaklar

ATASE, ORH K. 2, G. 14.
ATASE, ORH K. 4, G. 19.
ATASE, K. 20, G. 30.
ATASE, K. 396, G. 60.
ATASE, K. 1252, G. 54.
ATASE, K. 1252, G. 55.
İKDAM, 17 Ağustos 1334 (17 Ağustos 1918).
08 Haber Artvin.
TBMM Zabıt Ceridesi, 25 Temmuz 1336 (25 Temmuz 1920), Türkiye Büyük Millet Meclisi Yayınları, C. III, Ankara (tarihsiz).
TBMM GCZ, İş Bankası Kültür Yayınları, C. 1, İstanbul (tarihsiz).
TBMM GCZ, İş Bankası Kültür Yayınları, C. III, İstanbul (tarihsiz).
TBMM, Anadolu ve Rumeli'de Gerçekleştirilen Ulusal ve Yerel Kongreler ve Kongre Kentleri Bibliyografyası, C. 2, Türkiye Büyük Millet Meclisi Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu Yayını, Ankara 1993.
ARTVİN VALİLİĞİ; 1967 İl Yıllığı, Hazırlayanlar: Ç. Paçalı, H. Saral, M. Yıldırım, Güneş Matbaacılık T. A. Ş., Ankara 1967.
ARTVİN VALİLİĞİ; 1973 İl Yıllığı, Hazırlayanlar: M. Adil Özder, İsmet Cevat Erdem, Mars Ticaret ve Sanayii A. Ş., Ankara 1973.
ARTVİN VALİLİĞİ, 19 ve 20 Yüzyıl Belgelerinde Artvin Göğe Komşu Topraklar, Editör: Polat Safi, Ankara 2007.
ATALAY, Ahmet; "Artvin Tarihine Akademik Bakış", 09 Haber, 09-03-2013, s. 1-5.
ARMAOĞLU, Fahir; 20. Yüzyıl Siyasî tarihi (1914-1980), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1989.
AYTEKİN, Osman; Ortaçağdan Osmanlı Dönemi Sununa Kadar Artvin'deki Mimari Eserler, Kültür Bakanlığı Yayını, Ankara 1999.
CAİANİ, İvane; Borçka Mektupları, Çeviren: Fahrettin Çiloğlu, İstanbul 2006.
ÇAĞAL, Ertuğrul; Çoruh Kahramanları, Vakıf Matbaası, İstanbul 1948.
DAYI, Esin; Elviye-i Selâse'de (Kars, Ardahan, Batum) Millî Teşkilatlanma, Eğitim Kültür Vakfı Yayınları, Erzurum 1997.
GAZİ AHMED MUHTAR PAŞA; Anılar -2- Sergüzeşt-i Hayatım'ın Cild-i Sanisi, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1996.

GAZİ AHMED MUHTAR PAŞA; Anadolu'da Rus Muharebesi 1876-1877, C. 1, Petek Yayınları, İstanbul 1985.
GAZİ AHMET MUHTAR PAŞA; Anadolu'da Rus Muharebesi 1876-1877, C. 2, Petek Yayınları, İstanbul 1985.
GÖKDEMİR, Ahmet Ender; Cenûb-i Garbî Kafkas Hükümeti, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1989.
KARA, İlyas; Teşkilat'ın Silahşoru Yakup Cemil, Kum Saati Yayınları, İstanbul (tarihsiz).
KARABEKİR, Kazım; Birinci Cihan harbini Nasıl İdare Ettik Erzincan ve Erzurum'un Kurtuluşu, C. 3, Emre Yayınları, İstanbul 1994.
KARABEKİR, Kazım; Birinci Cihan harbini Nasıl İdare Ettik Erzincan ve Erzurum'un Kurtuluşu, C. 4, Emre Yayınları, İstanbul 1994.
KARABEKİR, Kâzım; Doğunun Kurtuluşu Erzincan ve Erzurum'un Kurtuluşu Sarıkamış, Kars ve Ötesi, Erzurum Ticaret ve Sanayi Odası Yayını, Erzurum 1990.
KARABEKİR, Kazım; İstiklâl harbimiz, Yüce Yayınları, İstanbul 1990.
KARABEKİR, Kazım; İstiklâl Harbimizin Esasları, Timaş Yayınları, İstanbul 1990.
LARCHER, Maurıce; Kafkas Harekâtı, Çeviren: Can Kapyalı, İstanbul 2010.
MEHMET ARİF; Başımıza Gelenler, C. 1, Tercüman Gazetesi Yayını, İstanbul (tarihsiz).
MEHMET ARİF; Başımıza Gelenler, C. 2, Tercüman Gazetesi Yayını, İstanbul (tarihsiz).
MUVAHHİD ZEKİ; Şark Vilayetlerimizden Artvin Hakkında Malumat-ı Umumiye, Şitket-i Mürettibiye Matbaası, İstanbul 1927.
MUVAHHİD ZEKİ; Artvin Vilayeti Hakkında Ma'lûmât-ı Umûmîye, Hazırlayan: Muammer Demirel, Yusufeli Belediyesi Yayını, İstanbul 2010.
MÜDERRİSOĞLU, Alptekin; Sarıkamış Dramı, Kastaş Yayınevi, İstanbul 2004.
NİZAMOĞLU, Yüksel; Vehip Paşa Kahramanlıktan Sürgüne, Yitik Hazine Yayınları, İstanbul 2013.
ÖZKAN, İbrahim; Deli Halid Paşa, Ötüken Yayınları, İstanbul 2015.
ÖĞÜN, Tuncay; Unutulmuş Bir Göç Trajedisi Vilayât-ı Şarkiye Mültecileri (1915-1923), Babil Yayın Dağıtım, Ankara 2004.
ÖZDEMİR, Halit; Artvin Tarihi, Ajans Ege Matbaacılık Hizmetleri, İstanbul (tarihsiz).
ÖZDER, M. Adil; Artvin ve Çevresi 1828-1921 Savaşları, Ay Matbaası, Ankara 1971.
ÖZDER, M. Âdil-AYDIN, Abdullah; Yazı ve Resimlerle Çevre İncelemesi Artvin İli I, Güneş Matbaacılık T. A. Ş., Ankara 1969.
SARAY, Mehmet; Türk-Rus Münasebetlerinin Bir Analizi, Milli Eğitim Bakanlığı Yayını, İstanbul 1998.
SARAY, Mehmet; Atatürk'ün Sovyet Politikası, Damla Neşriyat, İstanbul 1990.
SEMİZ, Yaşar-AKDAĞ, Ömer; Yenibahçeli Şükrü Bey'in Hatıraları, Çizgi Kitabevi, Konya 2011.
SOLMAZ, Gürsoy; Deli Halid Paşa, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1996.
TOKDEMİR, A. Mecit; 7 Mart Kahramanları, Fon Matbaası, Ankara 1972.
TOKDEMİR, Hayrettin; Artvin Destanı, Fon Matbaası, Ankara 1978.
ÜÇÜNCÜ, Uğur; İttihatçıların Trabzon'daki Faaliyetleri, Altınpost Yayınları, Ankara 2012.



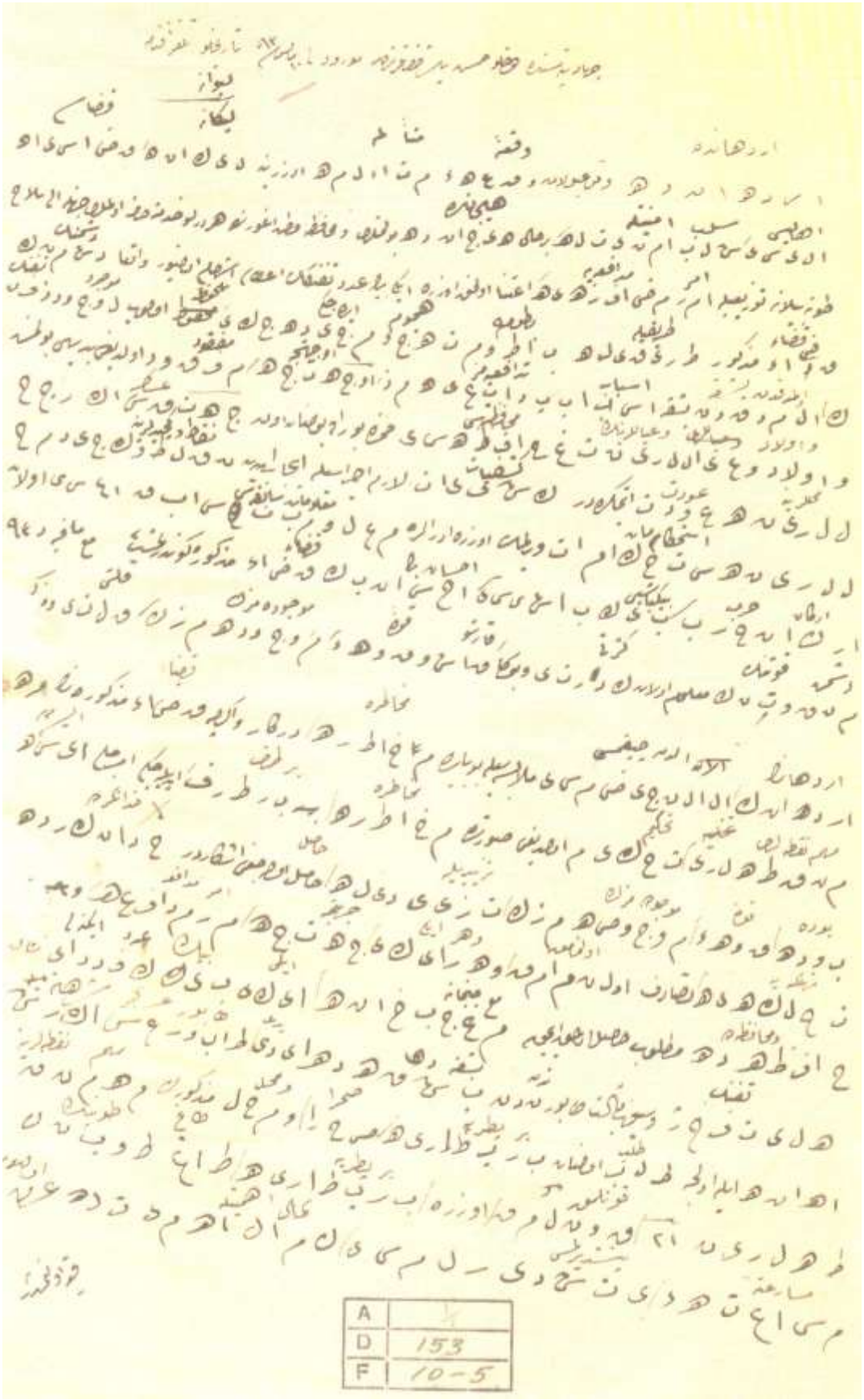
1918'lerde Artvin'den bir görünüm.



Esaret yıllarından kurtulmaya çalışan Artvinli milis kuvvetlerinden bir grup.



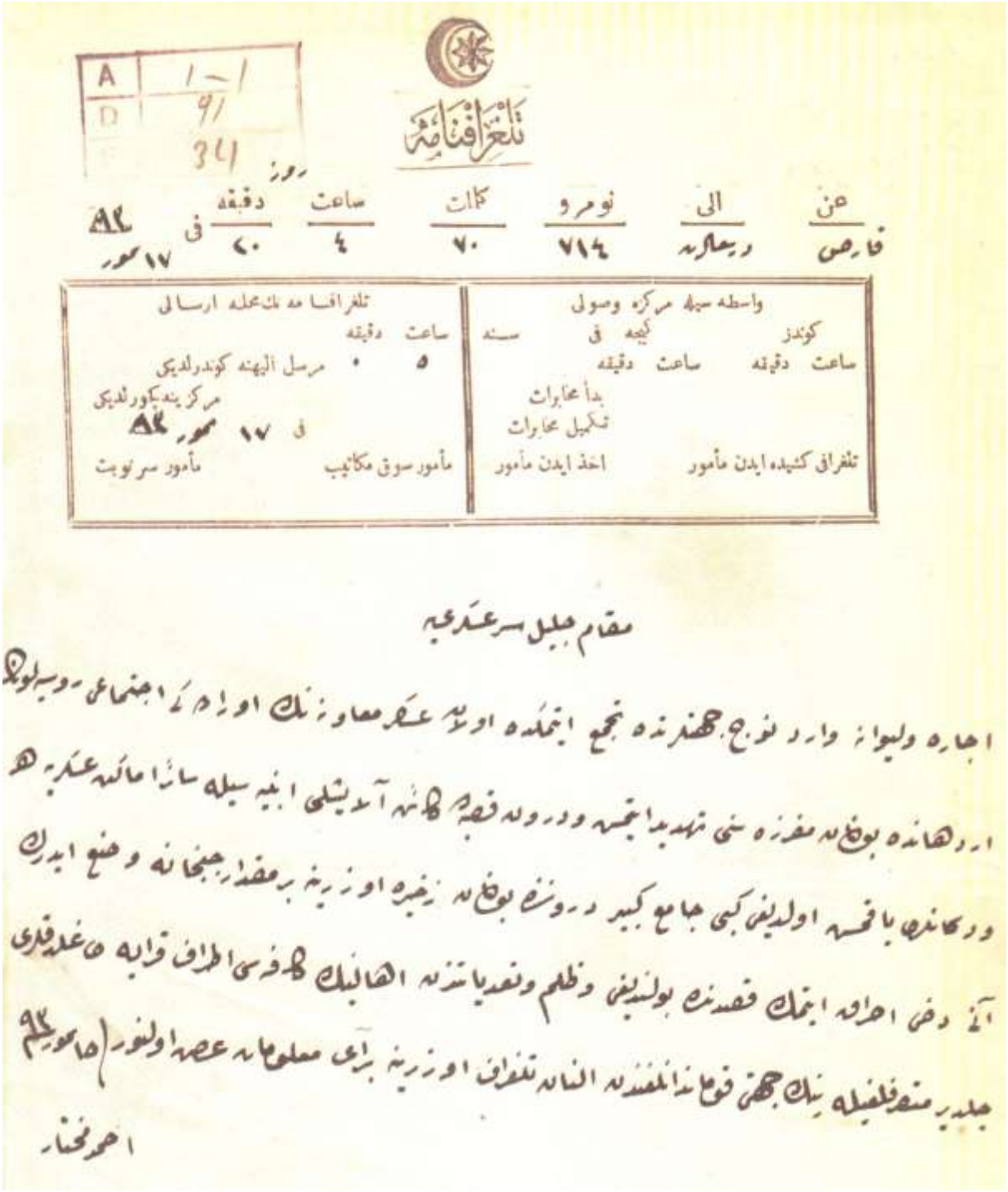
Gazi Ahmet Muhtar Paşa'nın Ardanuç'a Kaymakam atadığı Dede Bey.



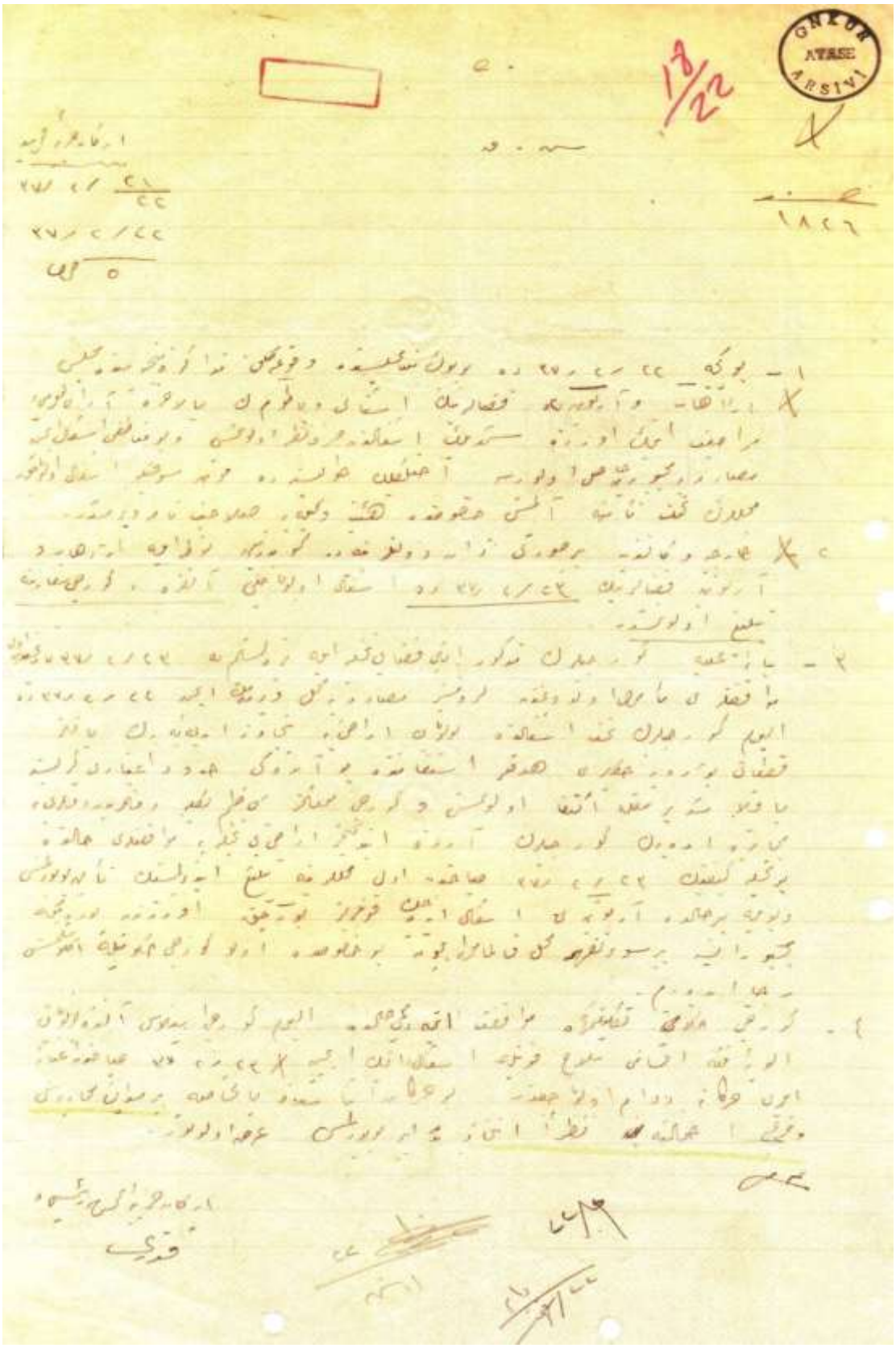
Artvin Bölgesi Komutanı Hasan Paşa'nın düşmanın Artvin'e saldıracağı haberi üzerine halkın heyecana kapıldığı yönündeki telgrafı. (ATASE, ORH K. 2, G. 14.)



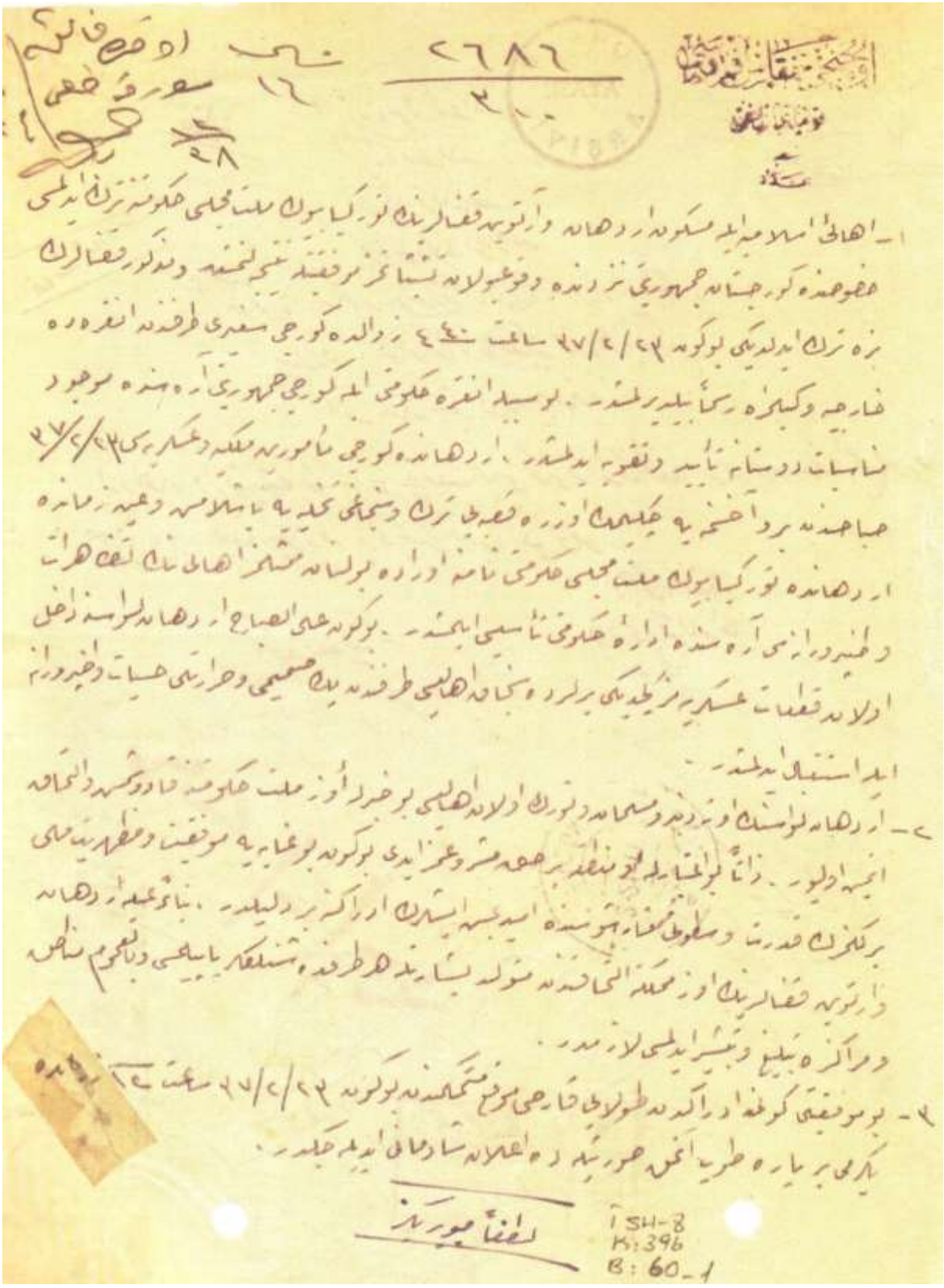
Ardanuç Kaymakamı Dede Bey'in sivil halkın örgütlendiğini ve tüfek beklediklerini bildiren telgrafı. (ATASE, ORH K. 4, G. 19.)



Gazi Ahmet Muhtar Paşa'nın Ardanuç Kaymakamı Dede Bey'in oluşturduğu sivil kuvvetlerden Ardahan'daki Rus Kuvvetlerinin tedirginlik yaşayarak bazı esnaflara zarar verdiklerini bildiren telgrafı. (ATASE, ORH K. 45, G. 94.)



Mustafa Fevzi Çakmak Paşa'nın TBMM'ye gönderdiği Artvin ve Ardahan için Gürcülerin bölgeyi boşaltmalarını beklenmesi yönündeki telgrafı. (ATASE, K. 1252, G. 54.)



III. Tümen Kumandanının civar vilayetlere, Artvin ve Ardahan'ın Türkiye'ye bırakıldığını bildirdiği telgrafı. (ATASE, K. 396, G. 60.)



ATASE, K. 396, G. 60'nin 2. (arka) sayfası.

AZERBAYCAN CUMHURİYETİ'NİN İSTANBUL ELÇİSİ YUSUF VEZİROF'UN *TARİHÎ, COĞRAFÎ ve İKTİSADÎ AZERBAYCAN* ESERİ HAKKINDA

Prof. Dr. Mehmet OKUR[♣]

Giriş: Türk dünyasının ve Azerbaycan'ın önde gelen aydınlarından biri olan Yusuf Bey Vezirof (Çemenzeminli) aynı zamanda Azerbaycan Cumhuriyeti'nin de ilk İstanbul elçisi[449] olup 12 Eylül 1887'de günümüzde Ermenistan'ın işgali altında bulunan Karabağ'ın Şuşa şehrinde dünyaya gelmiştir. Ailesi zaman içerisinde ekonomik yönden zor duruma düşmesine rağmen çocuklarının eğitimine gereken hassasiyeti göstermiş, ülke şartları çerçevesinde en iyi eğitimi almalarını sağlamışlardı. İlk eğitimi Şuşa da alan Vezirof yükseköğrenim için Ukrayna'ya gitmiş ve Kiev üniversitesinde hukuk eğitimi almıştır (Hümmetli, 2007: 851). Kiev'de iken Azerbaycanlı talebeleri etrafında toplayarak Musavat Partisi'nin Kiev Şubesi'ni kuran Vezirof önce Azerbaycan Halk Cumhuriyeti'nin Ukrayna Temsilciliği'ne, kısa bir süre sonra da İstanbul elçisi olarak atanmıştır (Sadıgov, 391-392). Azrbaycan Halk Cumhuriyeti'nin Bolşevik Rusya'nın işgaline uğramasına ve bağımsızlığına son vermesine kadar elçilik görevini sürdüren Vezirof, bir süre daha İstanbul'da kalıp gelişmeleri takip ettikten sonra 1923 yılı başında Fransa'ya gitmiştir.[450] 1926'da Azerbaycan'a dönen Vezirof, uzun yıllar Sovyet rejiminin takibine maruz kalmış ve en nihayetinde sürgünde iken 1943'de vefat etmiştir (Hümmetli, 2007: 853-854).

Yusuf Vezirof esasında hukukçu ve diplomat olmakla beraber adını daha çok edebiyatta duyurmuş, XX. Yüzyıl Azerbaycan edebiyatının önde gelen aydınları arasında yer almıştır. Rusça-Türkçe eğitim aldığı Şuşa Realni Mektebi'nde Tolstoy, Gorki, Puşkin,

♣ Karadeniz Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, okur25@yahoo.com

449 Bahsedilen Azerbaycan Cumhuriyeti, I. Dünya Savaşı sürecinde Rusya'da meydana gelen Bolşevik İhtilali sonrasında 28 Mayıs 1918'de Mehmet Emin Resulzade liderliğinde Gence'de kurulan Azerbaycan Halk Cumhuriyeti olup 27 Nisan 1920'de Bolşevik Rusya tarafından işgal edilmiştir (Kurat, 2011: 477; Sarıahmetoğlu, 2012: 286).

450 Azerbaycan Halk Cumhuriyeti'nin Bolşevik Rusya işgaline uğradığını haber alan Yusuf Vezirof, İstanbul'da eğitim gören Azerbaycanlı öğrencileri sefirliğin binasına toplayarak Azerbaycan Cumhuriyeti'nin bağımsızlığına son verildiğini, dolayısıyla görevinin artık bittiğini duyurdu. Ardından ne yapması gerektiğini öğrenmek maksadıyla, Batum'daki Sovyet Konsolosluğu'na başvurdu. Fakat oradan bir cevap alamadı. Azerbaycan'a dönme konusunda da tereddüt ve endişe yaşayan Yusuf Vezirof, 1923 yılı başlarında Fransa'ya, küçük kardeşi Miri'nin yanına gitti (Vezirov, 1997: 40).

Turgenyev, Çehov gibi Rus yazarlarını okuyan ve özellikle Çehov'un etkisinde kalan, İlmî, edebi, tarihi ve iktisadî alanda çok sayıda eser veren, gazetelerde makaleler kaleme alan[451] Yusuf Vezirof (Çemenzeminli) "*Azerbaycan Edebiyatına Bir Nazar*" ve bu bildiride yer verdiğimiz "*Tarihi, Coğrafî ve İktisadî Azerbaycan*" adlı çalışmalarını ise "Azerbaycan Cumhuriyeti'nin Sabık İstanbul Elçisi" şeklinde imzalamıştır (Yusuf Vezirof, 1338; Vezirov, 1997: 39).

Yazar, tarafımızca aşağıda geniş bir özeti verilen "Tarihi, Coğrafî ve İktisadî Azerbaycan" adlı eserini "Mukaddime" hariç iki kısımda ele almıştır. 1922 (1338)'de İstanbul Evkaf Matbaasında basılan ve toplam 77 sayfa olan eserin birinci kısmında Azerbaycan Coğrafyası ve bu coğrafya üzerinde önemli gördüğü bölgelerin tarihsel, kültürel ve fiziki özellikleri, Azerbaycan sınırları, başta Bakü olmak üzere Azerbaycan şehirleri sosyo-kültürel özellikleriyle genel olarak tanıtılmaktadır. Yusuf Vezirof, günümüzde bir kısmı Azerbaycan siyasî sınırları dışında kalan bu şehirler hakkında bilgi verirken birincil kaynaklara atıf yapmakta, tarihî ve kültürel yapılardan örnekler verilmektedir.

Eserin ikinci kısmında genel olarak Azerbaycan'ın iktisadi yönü ele alınmış, Azerbaycan'ın nefti, yünü, pamuğu, balığı, havyarı ipeği ve bakırından bahsederek ekonomiye olan katkılarına değinilmiştir. Bu bölümde ilk bölüme nazaran daha kısa ve özet bilgiler verilmektedir.

Yusuf Vezirof, Tarihi Taberi, Cihannüma, Takvimül Büldan, Derbendname, Ahmed Cevad Tarihi, Kamus'ul-Alâm ve Evliya Çelebi Seyahatnamesi gibi eserlerden yararlanarak kaleme aldığı bu eserinin son kısmında ise Azerbaycan gençlerine seslenmekte, kadim ve yüksek medeniyetlerinden güç alarak tekrar yükselişe geçilebileceğine dikkat çekmektedir.

Tarihî, Coğrafî ve İktisadî Azerbaycan

Yazar eserinin mukaddime kısmına Azerbaycan'ın doğu ile batı (şark ile garp) arasında köprü görevi üstlendiğini yazarak başlamakta ve Azerbaycan Türklerinin ortaya çıkmasına dair bilgiler vermektedir.[452] Buna göre en kadim zamanlardan beri bir köprü

[451] Yusuf Vezirof'un ilk makalesi 1907'de Molla Nasreddin dergisinde yayımlanmıştır. Daha sonra Seda gazetesinde hikâyeler, masallar, Paris Habercisi gazetesinde Şarktan Mektuplar, Edebiyat gazetesinde eleştiriler kaleme alan Vezirof'un *Azerbaycan Edebiyatına Bir Nazar* ve *Tarihi, Coğrafî ve İktisadî Azerbaycan* adlı eserler dışında Doğu kadınlarının maruz kaldığı haksızlıklara dikkat çeken "Doğu Kadınının Durumu" ile Ali ve Nino ve Haliçli Kız romanları öne çıkan diğer edebî metinler olarak dikkat çekmektedir (Hümmetli, 2007: 852-857; Sadıgov, 390-398)

[452] Türk unsurunun Azerbaycan'a gelip yerleşme başlamasının M.Ö. 7. Yüzyılından sonraya rastladığı tahmin edilmektedir. M.Ö. 7. Yüzyılda bu memlekette yaşadığı tahmin edilen Zerdüşt'ün talimlerinde eski Türk

görevinde bulunan Azerbaycan topraklarında birçok millete, ülkeye mensup kişiler gelip geçmişlerdir. Bunlardan memlekete yerleşip kök salanlar da olmuşlardır. Yeni gelenler ile bu topraklar üzerinde yaşayanlar arasında uzun mücadeleler ve mübarezeler sayesinde kanlar karışmış ve ortaya din ve dilin de değişip karıştığı başka bir millet yapısı ortaya çıkmıştır. İşte bu millet Azeri Türkleridir.

Vezirof, önsözünde Azerbaycan kültürünün ortaya çıkmasında bu coğrafyada hüküm süren Arapların, Selçukluların, Moğolların, İbranilerin, Osmanlı'nın ve Rusların mühim roller oynadığını ifade etmektedir. Ona göre Rus istilasıyla beraber Avrupa medeniyeti de bu topraklara girmiş ve bu sayede Azeri medeniyeti inkişafı ortaya çıkmaya başlamıştır.

Azerbaycan araştırılırken ortaya bir başka araştırma alanı da çıkmıştır ki bu Türklük'tür. Bu araştırma alanı yazara göre oldukça meraklı ve dikkat çekicidir ki ayrıca bir başlık açılması gerekir. Bu maksada ulaşabilmek için Türklüğün ve Azeriliğin daha ayrıntılı irdelenmesi gerekmektedir. Vezirof'a göre Azerilik şark tarihine ve medeniyetine yeni sayfalar açacak ve bu medeniyete eklenecektir. Nitekim O, Azerbaycan'ın tarihine dair iki önemli eserin varlığından bahsetmektedir. Bunlardan birincisi Tarih-i Azerbaycan, ikincisi ise Tarih-i Arran'dır ve bu eserin müellifi de el-Berdani'dir.[453] Ancak bu mühim iki kitaba da yazar ulaşamamıştır ve bu sebeple eserinde kullanamamıştır. Bu eserlere bakılırsa Azerbaycan tarih bilgisi bağlamında yeni düşüncelere ve fikirlere ulaşılacağını da eklemiştir. Üçüncü bir eserden daha bahsetmiştir ki bu da Gülüstan-ı İrem[454] adlı eserdir. Ancak Vezirof, bu eserin yalnızca Şirvan tarihinden ibaret olduğunu ifade ederek eleştirmekte ve kendisinin yazıp takdim ettiği "*Tarihi, Coğrafi ve İktisadi Azerbaycan*" adlı eserin daha kapsamlı olduğunu ifade etmektedir.

Yusuf Vezirof, mukaddeme kısmındaki bu bilgilerden sonra Azerbaycan ile Azerbaycan'ın sınırları meselesine geçmiş ve ilk olarak Azerbaycan isminin nereden geldiğine dair olan rivayetlere yer vermiştir.

Azerbaycan ismi; Azerbaykan, Azerabadakan, Azarbaycan ve Azerbaycan gibi isimlerle şark tarihçileri tarafından farklı şekillerde kullanılmıştır.[455] Kadim Yunan ve Roma

---

inancının izleri görüldüğü gibi, efsaneleşmiş Türk milli kahramanı Alp Er Tunga (Efrasyap)'ın başkenti de burada bulunuyordu. (Öz, 1981: 39-40), (haz.).

453 Kâtip Çelebi, *KeşfizzÜnun fi Esam-i Kitab ve'l fünun I*, cilt 1, s. 317.

454 Azerbaycan tarihi araştırmalarında kaynak niteliği taşıyan Abbaskulu Ağa Bakıhanov'un yazdığı ''Gülüstan-ı İrem '' adlı eseri; sosyal, siyasal ve kültürel tarihe kaynaklık etmesi bakımından önem arz etmektedir. Eser, Şirvan ve Dağıstan'ın sosyal ve kültürel dokusunu batının ve doğunun önemli kaynakları ile bölgenin siyasi yapılanmasını ve bu yapılanmada rol alan devlet ve milletlerin çalışmalarını geniş bir şekilde incelemiştir (Gayıbov, 218), (haz.).

455 Azerbaycan isminin kökleri ile bağlı farklı görüşler bulunmaktadır. Çoğunluk bu adın "ateşler yurdu" anlamına geldiğini ileri sürmektedir. Eski çağlarda ateşe tapanlar, ateşi "od", "odr", "adr", "atır", "adr",

tarihçileri ise Atan ve Patan isimlendirmesini yapmışlardır.[456] İbn'ül Mukaffa'ya göre ise bu isim "Azerbaz bin İran bin Esved bin Sam bin Nuh" yani Hz. Nuh'un soyundan gelen bir zat'a veyahut "Azarbaz bin Bivaresf" adından gelmektedir. Başka rivayete göre ise Azer kelimesi Pehlevice olup od, baykan, saklayan yani muhafız eden gibi manalarının olması yanında ateşhane ve ateşgede anlamlarına da gelir.[457]

Meşhur tarihçi Taberi[458] ve Şemseddin Sami de ikinci ihtimalin doğru olduğu düşüncesindedirler. Taberi'nin kendi ismini taşıdığı esere göre o zamanlar İran'ın en büyük ateşgedeleri Azerbaycan'daymış. Hatta doğrudan Bakü civarında ateşperestlerin yani Zerdüştlerin mabedi bulunmaktadır. Bu bölgeye bir önceki asra kadar Hindistan'dan dahi ziyaretçiler gelirlermiş.[459]

Azerbaycan kadim zamanlarda geniş bir coğrafyaymış. Ancak sınırları hakkında rivayetler çok çeşitlidir. Yazar, Azerbaycan'ın sınırlarını Tarih-i Taberi'ye göre tasnif ederek anlatmıştır. Azerbaycan'ın konumu ve sınırlarını cenup, şimal, garp ve şark bölgeleri ile şehir isimleri de vererek açıklamıştır.

Arap coğrafyacılarından İbn-i Havkal'ın neşrettiğine göre Azerbaycan, Arran ve Ermenistan'ı bir birlik olarak zanneder. Hakikatte de bu ülkelerin doğrudan bir padişah idaresi altında olduğunu belirtir. Ayrıca Azerbaycan'ın Erzurum'a kadar uzanan bir bölge olduğunu da aktarır (Buniyatov, 1991: 317).

Yusuf Vezirof'a göre Azerbaycan'ın abadanlığı[460] hakkında bütün müellifler hemfikir olup, bağ, bahçe ve şehirleri herkesin dikkatini çekmiş bir güzelliktedir. Aynı şekilde Azeriler hakkında yazılan yazılar da güzel ve övücü niteliktedir. Onlardan; yumuşak tabiatlı, hüsn-ü muamele sahibi olarak bahsedilmiştir.

"azr", "adzr" olarak telaffuz etmişler ve Azerbaycan adı da bu sözlerin evrimi sonucu oluşmuştur. Bir kısım araştırmacılar bu adı İran dilleriyle bağlantılı olduğunu ileri sürerken bu fikre karşı çıkanlar ise İran dillerinin Azerbaycan topraklarına Azer kelimesinin kullanılmasından çok daha sonra geldiğini söylemektedirler (İsmayilov, 2014: 7-18), (haz.).

456 Persler döneminde Media'nın bir kısmını yöneten ünlü komutan Ateopates'in isminden geldiği görüşü en yaygın olan görüşlerdendir. Grekçe Atropatene olan bu ismin Süryanice karşılığı Azarbaygan kelimesine karşılık geliyordu. "g" sesi yerine "c" sesinin kullanılmasıyla bu isim Azarbaycan şeklini almıştır (Köse, 433.; Bulak, 55; Buniyatov, 1991: 318), (haz.).

457 Bu rivayetlerin dışında ki bir başka rivayete göre ise; Kafkasya gökten ateşi çalarak insanlığa hediye eden Premeteus'un çarmıha gerildiği ülkeydi. Premeteus bunun cezasını sadece çarmıha gerilmekle ödeyememiş aynı zamanda tanrılar tarafından görevlendirilen bir kara kartal her gün yenilenen göğsünü her gün parçalama görevinde bulunduruldu. Bu sebeptendir ki Kafkasya birçok kez saldırılara uğramış ve birçok kez parçalanmıştır (Göl, 2016, 154), (haz.).

458 Taberi bin sene evvel yaşamış muteber müverrihlerdendir. Bakü denizinin cenup sahasındaki Taberistandan imiş. Vefatı miladın 923 tarihindedir.

459 Ateşgede; ateşe tapanların ibadet ettikleri ve kutsal saydıkları alandır. Zerdüştlüğün en önemli tapınaklarındandır. (haz.).

460 Bayındırlık, mâmurluk (haz.).

Vezirof, Azerbaycan ve Azerilerle ilgili bu genel bilgilendirmeden sonra Azerbaycan'ın önemli şehirlerini ayrı ayrı başlıklar altında tanıtmıştır. Bu başlıklar şöyledir; Arran, Bakü Denizi, Bakü, Derbent, Şirvan, Şamahı, Şeki, Gence, Berde, Karabağ, Revan, Nahçıvan, Mugan, Tebriz, Erdebil, Meraga.

Yusuf Vezirof'un ilk olarak ele aldığı Azerbaycan şehri Arran'dır. Arran bölgesinin ifade ettiği coğrafi bölgeyi tasvir ettikten sonra anlatmaya devam etmiştir.

Yazarın edindiği bilgilere göre Azerbaycan'ın Kafkas havzasına Arran ismi verildiği ve eskiden bu bölgenin sadece Revan'ı kapsadığı rivayet olunur. Yine ona göre bazı müellifler Arran'ı Aras ile Gölçayların arasındaki bölge olarak tasnif ederler. Ancak bu bütün tarihçiler için geçerli değildir. Mesela Arap ve Osmanlı coğrafyacıları Arran'ın daha geniş bir coğrafya olduğu kanısındadırlar.[461]

Yazarın aktardığına göre Arran'a mahsus şehirler ise şunlardır; Gence, Berde, Tiflis, Revan, Nahçıvan, Mugan, Derbend, Şirvan, Şamahı, Karabağ, Bakü, Kızılağaç, Lenkeran, Şemkir ve diğerleri...

Arran kelimesi Gence vilayetinde "dağ mukabili" anlamında kullanılır. Yusuf Vezirof'a göre asıl Arran bölgesi ise Kür Nehri ile Aras arasındaki bölgenin adıdır.

Yazar bu bilgileri verdikten sonra ise Atabeylik ile Şirvan Şahlar mevzusuna geçmiş ve bu şahların hükümranlık zamanlarını kuruluşundan yıkılışına kadar çok geniş olmasa da detaylı bir şekilde ele almıştır.

Vezirof daha sonra da Bakü Denizi hakkında bilgiler vermektedir. Bilindiği üzere bu denizin günümüzde kullanılan isminin Hazar olmasına karşın o zamanlar yazarın da dediği gibi Bakü Denizi kavramı daha yaygın kullanılmaktaydı. Ayrıca bu denizin başka milletler tarafından adlandırılmış başkaca isimleri de vardır ve Vezirof eserinin ilgili bölümüne bu isimleri aktararak başlamakta ve özetle şu bilgileri vermektedir:

Bakü Denizi'nin birçok adı var. Araplar Hazar diye adlandırırlar. Rus kaynaklarında bu ismi bazen kullanırlar. Bunun dışında bu denize Bahr-i Şirvan, Kaspi, Bahr-i Acem, Bahr-i Horasan diyenler de olmuştur. Hali hazırda "Kaspi" adıyla maruftur. Bakü Denizi hakkında en kadim ve en doğru haber meşhur Herodot'tan nakledilmiştir; Bakü Denizi'nin etrafının toprak ile çevrili olduğunu belirtir. Halbuki miladi 3. asırdan evvel Bakü Denizi şimal

[461] Kür ve Aras Nehirleri arasında yer alan Arran'ın kuzeyinde Şirvan ve Şeki, güneyinde İrminiye ve Azerbaycan, güneydoğusunda ise Mugan vardır. Eski Yunan ve Roma döneminde Albenia ismi verilen bölgeye Müslümanların fethetmesiyle Arran ismi verilmiştir (Özaydın, 1991: 394), (haz.).

deryasının bir körfezi zannedilirdi. Bu batıl fikir 5 asır devam etti. Herodot'un malumatınca Bakü Denizi'nin boyu gemi ile on beş günlük, eni ise yedi günlük yol imiş.[462]

İskender Azerbaycan'a seferler düzenlediğinde aynı zamanda yanınca birçok müverrih de getirtmişti. Maksadı coğrafyayı tanıyarak bu alimlerin bölge ile ilgili vaka-i nameler yazmasını sağlamaktı. İskender'in seferleri hakkındaki malumat bu kadar. Bakü Denizi'ni tetkiki İskender'i meşgul etse de bu uğurda çalışma imkânı bulamadı. Meseleyi Patrokil'e devretti. Patrokil de Bakü Denizi'ni ziyaret etti. Araştırmaları sonucunda bu denizin şimal deryasıyla bitişik olduğuna kanaat getirdi. Bu yanlış fikir Yunan fen aleminde Roma devrine kadar devam etti.

Yazar metnin bu kısmında çok önemli bilgiler vermektedir. Yıllarca devam etmiş olan bir yanlışın nereden kaynaklandığı bizlere aktarmıştır: Roma imparatoru Pompei'nin Kafkas seferi-i bazı gerçekleri de ortaya çıkardı. Lakin Bakü Denizi hakkında yeni bir şey kayıt etmedi. Bu dönmede Amuderya ve Sirideryanın Bakü Denizi'ne döküldüğüne inanılırdı. Arap coğrafyacı Mesudi ise Bakü Denizi'nin hiçbir derya ile birleşmediğini söyler. Mesudi bu denizi bağırsağa benzeterek tasvir eder. Uzunluğunu 800 mil ve enini 500 mil olarak yazmıştır.[463]

İbn-i Havkal'da Bakü Denizi'ni kapalı ve başka bir denizle bağlantısı olmayan bir göl olarak kaydetmiştir.[464]

Yusuf Vezirof, Bakü denizi hakkında malumatlar verdikten sonra ise bu denize adını veren Bakü şehri geçmiş ve Bakü'nün ismini nereden aldığına değinerek konuya başlamıştır:

Bakü veya Badkü veya Badküye veya Baku şehri Rus akımlarına karşı İran şahı Dara tarafından yapılmış bir kale olduğu rivayet olunur. Mesudi'ye göre Bakü'nün yanında yanardağlı cezireler varmış. Hint ateşperestlerinin Bakü dedikleri bölge bu cezirelerden ibaretmiş. Bir ihtimal şehir adını buradan alırmış. Çünkü Bakü, Hindi dilinde cezire demektir.

---

462 Avrupa ve Asya kıtaları arasında dünyanın en önemli iç denizi olan Hazar denizi adını Hazarlardan almıştır. Hazar Denizi'nin kuzey-güney uzunluğu 1.200 km, eni ise 300 km'dir. Güney kıyılarının bir bölümünü İran, geri kalan kısmı da Rusya Federasyonu, Türkmenistan, Kazakistan ve Azerbaycan oluşturur (Özey, 2016: 294), (haz.).

463 Huddü'l-Alem'de ise uzunluğu ve genişliği dört yüzer fersah olan bu denizin halicinin bulunmadığı belirtilirken, diğer denizlerle bağlantısı olup olmadığına dair herhangi bir bilgi verilmemiştir (Köse, 442), (haz.).

464 İbn Havkal, Hazar Denizi ve havzasını anlattığı bölümde bölgenin coğrafi yapısı yanında, dinî, siyasî ve etnik yapısı hakkında da fazlaca malumat vermektedir. Onun verdiği malumatlara göre; doğusunda Deylemistan'ın bir kısmı, Taberistan, Cürcan ve Harezm arasındaki çölün bir bölümü, batısında Arran, Avar, Hazar ülkeleri ve Oğuz Çölü'nün bir kısmı, kuzeyinde Abaskun tarafında Oğuz Çölü, güneyinde ise Gil ve Deylem'in bulunduğu bu denizin başka denizlerle bir bağlantısı yoktur. Ayrıca İbn Havkal bu denizin kapalı bir deniz olduğunu belirtmesinin yanında Etil Nehri olarak bilinen Rus Nehri'nin İstanbul'daki Haliç'e dökülen bir nehirle birleştiğini de ifade eder (Köse,442), (haz.).

Başka bir görüşe göre Bakü kelimesi Hindu lisanlarındaki bir dilde "hakikate doğru" anlamını ifade edermiş.[465]

Kadim şehrin tasvirine ise yalnızca Evliya Çelebi'nin seyahatnamesinde rast gelinir. Arap coğrafyacılara göre Bakü'nün neft ve volkanlarıyla kendine has bir kapısı vardır. Hudut Nahçıvan'dandır. Muhiti yedi yüz adımdır. Yetmiş kale, altı yüz benddir. Bu diyarın kır ziraisi ise makidir. Kaya üzerinde olduğundan hendeği yoktur. Derin kalede toprak ile örtülü yetmiş kadar eski ev vardır. Haydar Şah Camii namıyla birde camisi vardır ancak bu camii minaresizdir. Han, hamam vesaire gibi yapılardan kalma bir iz yok. Üç tarafı sur ile çevrili ve üç kapısı vardı. Bu kapılar şimal, garp ve cenup kapılarıdır. Üç hamamı vardır ancak Mirza Han Hamamı oldukça hoştur. Beş tane büyük kazası ve yedi tane nahiyesi vardır. Birkaç kere Moskova Kazağı olan kişiler karşı nehirden Bakü ve Gilan şehirlerine girmişlerdir. Moskova ile mesafesi ise 300 mildir. Şehir kurbunda yedi yerde neft madenleri vardır ki her biri bir renktir. Sarı, kırmızı, siyah… halkı gayet vatanseverdir.

Yusuf Vezirof daha sonra da Bakü şehri hakkında genel ve halen geçerli olan konulara değinmeye başlamakta ve şu bilgileri vermektedir:

Bakü şehri ehemmiyetli bir şehirdir. Memleketin bütün ithalat ve ihracatı Bakü vasıtasıyla olurdu. Çin, Türkistan, Rusya ve İran kervanları Bakü'ye gelirdi. Rusya ticarileri tuz, neft, ipek alırdılar ve karşılığında Bakü'ye balık dişi, sincap gibi ürünler getirirlerdi.

Bakü şehrinin Azerbaycan Cumhuriyeti'nde büyük payı vardı. Hükümet, meclis, ve devletin büyük müesseselerinin de bu şehirde bulunmaktadır. Şehirde bir gazete, bir kız mektebi, bir tiyatro, darülfünun, kıraathane ve kitap hanesi mevcuttu.[466]

Bakü'yü yücelten yazar "Bakü, Azerbaycan'ın maddi ve manevi anası olduğunu, Mehmet Emin Resulzade[467] gibi ülkenin önde gelen ilim ve siyaset adamlarının da Bakü'de doğduğunu ifade ettikten sonra bu konuyu da sonlandırarak bir başka şehir olan Derbent'i anlatmaya başlamıştır:

Derbent[468] şehrinin iki adı daha vardır. Bunlar Demirkapı ve Babül'-ebvab'dır.[469] Rivayete göre bu şehri İskender inşa ettirdi ve şehir İskender seddi ile şimalden garba doğru

---

[465] Bazı eski kaynaklarda Bakü ismini aslında Farsça *Badkübe* olduğu ve "*rüzgârın döğdüğü yer*" anlamını taşıdığı ileri sürülmekte ancak bu görüş ilim adamları tarafından kabul edilmemektedir (Dursun, "Bakü", *DİA*, 1991: 550), (haz.).

[466] Azerbaycan'da kıraathaneler yalnızca gazete okunan, yemek içmek ve tütün mamullerinin yasak olduğu yerdir. İstanbul'da kıraathaneye kahve hane deniliyor.

[467] Ayrıntılı bilgi için bkz: Sebahattin Şimşir (2012), *hayatı ve Şahsiyeti Mehmet Emin Resulzade*, İstanbul; Nesiman Yagublu (2015), *Mehmet Emin Resulzade Ansiklopedisi*, Azerbaycan Kültür Derneği yayınları, Ankara. (haz.).

[468] Derbent günümüzde Rusya Federasyonu'na bağlı Dağıstan'ın bir şehri konumundadır.

gitmekte olan Yecüc ve Mecücleri durdurmak üzere inşa edilmişti. Diğer bir kuvvetli rivayet ise şehrin hisarının Nûşirevân tarafından inşa olunduğu idi.

Tarih-i Taberi'de Derbent hakkında şöyle yazar: Bazı karadan bazı da denizden gidildiği için bunların hepsine derbent denir ve Arapça "bab" diyorlar. Yollara ise "ebvab" derler. Bunlar birleştiğinden ona Babü'l-ebvab diyorlar." Ebubekir el Hemedani diyor ki; "Babü'l-ebvab, Kafkas dağlarındaki geçitlerin ağzıdır. Orada birçok kale vardır.

Evliya Çelebiye göre Derbent İran'a tabii bir hanlık durumunda idi. Üç bölük ve üçer kat demir kapılarla tahkim edilen kalenin aşağı şehre mensup iki kapı var. Biri şark kapısıdır ki bu kapıdan çıkanlar at arabaları ile Şamahı kalesine giderler. Diğer kapısından deşt-i Kıpçak, Kırım, Çerkez taraflarına gidilir. Kalenin üçüncü bölüğü deniz tarafına düşmüştür ve İçinde o kadar abadanlık yoktur.

Yazara göre Evliya Çelebinin kaleden başka şehrin içindeki tasviri de ilginçtir. Kale derininde bin iki yüz kadar toprak örtülü ev vardır. Cenup tarafında büyük bir saray vardır ki İran zamanından beri önemli olan saraylardandır. Bu saraya dahil minaresi yıkılmış büyük bir ve bu camiye yakın Osmanlı tarzı mimarisi uygulanmış bir hamam bulunmaktadır.

Derbend'den sonra Şirvan kentinin tarihini anlatmaya başlayan yazar ilk olarak bu ismin nereden geldiğine dair rivayetlere yer vermiştir. Buna göre Şirvan kadim zamanların bir şehridir ve bu şehri Nûşirevân'ın inşa ettiği rivayet olunur. Nitekim evvelce adı Anûşirevân imiş.[470] Daha sonra sadece Şirvan kalmış. Bir görüşe göre ise Şirvan sod yeri imiş, ahirde Şirvan olmuş. El Mukdesi'nin rivayetine göre de Şirvan düz yerde bina olunmuş büyük bir şehir olup ortasından çay akarmış. Binaları taş ve meydanında bir cami varmış. Başka bir kaynaktan edinilen bilgiye göre ise Şirvan şehri şimdiki Kuba şehrinin cenub-i şarkiyesinde olup, şehrin şimdiki yerinde Şirvan Şah adlı bir kent mevcuttu.

Vezirof, Şirvan'da hakimiyet kuran devlet ve hanedanlar hakkında da bilgi verdikten sonra diğer bir Azerbaycan şehri olan Şeki'yi tanıtmaya başlamaktadır.

[469] Şehirden bahseden ilk Arap kaynakları, buranın Farslar tarafından "kapalı kapı, geçit, sınır karakolu" anlamına gelen "Derbent" adıyla anıldığını kaydettikleri gibi ayrıca burayı yine Arapça kapı, kapılar veya karakol manasında önce "el-Bab", "el-Ebvab" daha sonra "Babülebvab" ve "Babülhadid" adlarıyla da belirtmişlerdir. Muhtemelen bu sonuncusu, Arap fetihlerinden önce bölgenin kuzey taraflarına yerleşmiş bulunan Türk kavimlerinin burası için kullandıkları Demirkapı dan gelmektedir. Osmanlılar ise şehri Derbent veya daha yaygın olarak Demirkapı adıyla anmışlardır. Bu şehir ismi Ermeniler tarafından da kullanılmıştır. Ayrıca eski Ermeni dilinde buraya Çar denildiği de bazı kaynaklarda yer almaktadır (Muhammedoğlu, 1994: 164), (haz.).

[470] Eski haritalarda ise Şirvan'ın "Cambisena" olarak belirtilmesinden dolayı Strabon buraya "Susuz il" ismini vermiştir. Bunun sebebi Şirvan'ın batı kısmının susuz ve dağlık bir yer olmasıdır. Şirvan adının I. Hüsrev Enuşirvân'ın isminden geldiği iddia olunur. Bu adla ilgili diğer bir görüş ise "şîr-revân"dan türetilmiş olduğudur (Aydın, 2010: 204), (haz.).

Evliya Çelebi'nin rivayetine göre Şeki Gürcistan'ın Şuşa'lı meliklerinden Aleksandır tarafından inşa edilmiş olup, daha sonra Acemlerin eline düşmüş, oradan da Lala Mustafa Paşa'nın fethiyle beraber Acemlerden kurtarılmıştır. Gence ve Şirvan adıyla iki kapısı vardır. Çarşı içinde Mirza Ali Bey Camisi, kalede ise Ahmed Bey ve Murat Han Salis Camileri meşhurdur. Bağ ve bahçelerinde ipek husule gelir.

Şeki Hanlığı ilk defa olarak Ruslar tarafından II. Katerina tarafından ilhak edildi. I. Pavel Rus askerini geri çekmişse de 19. Asrın başlarında tekrar Rus hakimiyetine girdi.

Yusuf vezirof, Şeki'den bahsettikten sonra Azerbaycan'ın diğer önemli şehri olan Gence'ye geçmiştir. ona göre Gence, Arran eyaletinin başkenti idi. İskender Rumi tarafından inşa edildiği rivayet olunur. Kubad bin Firuz zamanlarında büyük bir şehirmiş. Arap coğrafyacıları nedense eserlerinde Gence şehrine önem vermeyerek sadece adını "Cenze" olarak zikredip geçmişlerdir.[471]

Gence'nin 300 sene önceki halini Evliya Çelebi şöyle tasvir eder; Acem elindeki şehir muazzamdır. Ancak kalesini Şah heder ettirmiştir. Altı bin haneli bağ ve bahçe, cami, han, imaret, hamam ve bedesteni olan bir şehirdir, kıblesi dağlarıdır. Gence'de dut ipeği de oldukça meşhurdur. Ayrıca demiri ve at nalı da ipeği kadar şöhretlidir.

Gence'nin abadanlığı yolunda vefat eden Şah Abbas çok çalışmıştı. Şah Abbas mescidi Gence'nin ve şark illerinin önemli yapıtlarındandır. 18. Asrın başlangıcında Osmanlı, Gence'yi Gürcülerin elinden kurtarmıştı. 30 yıllık Osmanlı hakimiyeti ise Nadir Şah'ın Kafkas seferiyle son buldu. 1735'den 19.asırın başlarına kadar bazen İran hakimiyetine girdi bazen de hanlık olarak varlığını devam ettirdi. Ruslar tarafından ilk işgal ise 1796 da meydana geldi. Lakin uzun sürmemiş Gence'yi boşaltmak zorunda kalmışlardır. İkinci işgal ise 1804 tarihinde gerçekleşti. Bu savaşta Gence Hükümranı Cevad Han kahramanca savaşarak şehit oldu. Hal böyle olunca Gence Hanlığı da payitahtı ile beraber Rusya'ya ilhak edildi.[472]

Gence halkının vatanseverliğine değinen yazar onla hakkında şu görüşlere sahiptir: Gence ahalisi eski zamanlardan beri hürriyetlerini müdafaa ve muhafaza etmeye

[471] Fars kaynaklarında Gence, Ermeni ve Gürcü kaynaklarında Gandzak veya Gandza şeklinde geçer. Bununla birlikte, Dede Korkut Destanı'nda Hristiyan ve Müslüman dünyasının sınırları arasında gösterilen şehrin adının nereden geldiği ve ne zaman kurulduğu ile ilgili kesin bir bilgi yoktur. Şehrin ismi bazı kaynaklarda Azeri Türkçesi' ndeki "gen yer" yani açık, geniş yer anlamına bağlanır. Bir başka görüşe göre de kelime Pehlevi dilinde "hazine, mahsul deposu" demektir (Efendizade, 1996: 17), (haz.).

[472] Rusların eline düşen Gence şehri büyük tahriplere maruz bırakıldı. Sisyanof tarafından Müslüman insanlar yaşlı çocuk demeden katledildi. Büyük cami kiliseye çevrildi. Böylece Gence tarihi boyunca en karanlık günleri bu devirde geçirdi. Rusya ve İran arasında yapılan Gülistan Antlaşması gereğince Gence ve Karabağ Rusya'ya bırakıldı. Gence hanlığı arazisi bundan böyle "Elizavetpol" ismiyle anılmaya başlandı. İktisadi açıdan son derece zenginleşen Gence, Bolşevik İhtilaline kadar gelişip büyüyen bir şehirdi. Bu ihtilalle beraber yine katliamlara maruz kalmıştır (Efendizade, 1996: 19), (haz.).

çalışmışlardır. Gerçi bu istilacı hareketlere karşı göğüs gerip, davalarını sahiplenen Gence vaktiyle de Cengiz Han'ın nazariyatını üzerine çekmiştir. Cengiz ordusu Kafkasya'yı tarumar ederken Gence'ye dokunmadı. Çünkü Gence ahalisinin bu savunmasına karşı böyle bir halkın yaşadığı şehre dokunmamak onların âdetindenmiş.

Gence Azerbaycan'da mali teşkilatı ile birincilik kazanmış bir şehirdir. Azerbaycan'ın istiklali yolunda büyük rol oynayan Gence halkıdır. Şeyh Nizami'nin vatanıdır ve türbesi de oradadır.

Vezirof, Berde şehri hakkında ise şu bilgileri vermektedir: İbni Havkal ve El-Mukaddesi'ye göre Berde vakt-i zamanında İskender tarafından inşa edilmiş olup Kubad oğlu Firuz tarafından tamir olunmuş dört köşeli büyük bir kaleye sahipmiş. Şehirde çok sayıda hamam, kervansaray ve Pazar yerleri bulunmaktaydı. Ayrıca Berde'nin fındık mahsulü bol olurmuş. Zengin ve güzel bir şehir olduğu için sık sık Rusların hücumların maruz kalmıştır.

Yusuf Vezirof, bir Azerbaycan şehri olan ve günümüzde Ermeni istilasına maruz kalan Karabağ[473] şehri hakkında da önemli bilgiler vermektedir.

Şu anki durumda Karabağ Gence'nin cenup tarafından ibarettir. Rus istilasına kadar yani 1822'ye kadar hanlıkmış. Sınır şehri Şuşa'dır. Nadir Şah'ın vefatıyla doğan İran karışıklığı zamanında zapt edilerek Şuşa kalesi yaptırıldı.

Feridun Bey Göçerli, Şuşa'yı "şairler yuvası" olarak adlandırıyor. Çünkü bu şehir birçok şair yetiştirmiş. Büyük düşünür Ahmey Bey Ağayef, Azerbaycan edebiyatçısı Feridun Bey Göçerli, tiyatrocu Abdurrahman Bey ve Necip Bey Vezirof, Türk ve İslam operası kompazitoru Üzeyir Hacıbegli gibi birçok büyük zatlar hep Şuşa'dan çıkmışlardır.

Evliya Çelebi'nin rivayetine göre Azerbaycan'da üç tane Karabağ vardır. Osmanlı seyyahı bu üç adet Karabağ'dan ikisini tasvir eder. Birisi Tebriz'de bir sultanlık imiş. Fatih Sultan Mehmet Han'ın vezirlerinden Koca Ferhat Paşa tarafından bu sultanlık dağıtılmış. Tekrar kurulduktan sonra Murat Han'ın orduları tarafından harap edilmiş. Üç yüz yıl evvel üç bin ev, yedi cami, yedi hamam, üç han ve altı yüz dükkâna sahip bir şehirmiş. Güzel bağları ve güzel meyveleri varmış.

İkinci Karabağ ise Nahçıvan topraklarında büyük bir sultanlık şehri olup on bine yakın evi, yetmiş kadar mescidi, kervansarayları, hamamları, pazarları bulunmaktaymış.

Yazarın Tarihî, İktisadî ve Coğrafi Azerbaycan adlı eserinde yer alan bir diğer şehir ise Revan'dır.[474] Evliya Çelebi'nin görüşüne göre 810 tarihinde Timurlenk'in adamlarından

[473] Karabağ tarihi hakkında Karabağname adlı bir kitap İbrahim Han'ın veziri Mirza Cemal tarafından yazıldı. Farsça yazılmış olan bu eserin tek nüshası Ağa oğlu Mehmed Bey'dedir.

biri olan Hoca Han isminde birisi tesadüfen bu ülkeye gelip, mahsulünün değerini farkına vararak bu şehri inşa etmiştir. Şehir ismini ise Şah İsmail'in bölgeye bir kale inşa etmesi için gönderdiği Revankulu Han'dan almaktadır.

Osmanlı Sultanı Murat Han zamanında Osmanlı hâkimiyetine geçen Revan Hanlığı, daha sonra İran'a, Türkmençay Antlaşması gereğince de Rusya'nın kontrolüne girdi. Büyük Rus inkılâbı sonrasında ise Revan toprakları Ermenistan Cumhuriyeti'ne verildi.

Yukarıda adı geçen kitapta yer alan bir diğer bölüm ise Nahçıvan'dır. Vezirof'a göre Nahçıvan[475] şehrinin asıl adı "Nefş-i cihan"dır. Nahçıvan; Nahşıvan ve Nefş-icihan'ın değişmiş halleridir.[476] Şehrin İran Hükümdarı Kubad tarafından inşa edildiği rivayet edilir. Evliya Çelebi ise Nahçıvan hakkında şöyle yazıyor: Azerbaycan hududunda olan başka bir hanlıktır ve hanının çok askeri vardır. Bu şehrin ağaları haricinde şeyhülislamı dahi vardır. Bu şehri kadim zamanlarda Şah Efresyab bina etmiş. Bu şehir Osmanlıların eline Mehmet Han zamanında geçmiş. Ancak Osmanlının da elinde kalmayarak Zülüfkar Han tarafından istila edilmiştir. Sonra Murat Han'ın askeri gelip, Yassı Mehmet Paşa komutasında burası tekrar fetih etmiş. Murat Han'dan sonra şehir mamur ve abadan bir hale gelmiştir. Bu şehrin kırk mescidi, yirmi sarayı, yedi güzel hamamı ve bin kadar dükkânı var. Bağ ve bahçesi az olduğundan meyveli ağaçları da azdır. Yedi türlü pamuğu ve kalesi de vardır. Arpası pek kuvvetli ve çoktur…

Bakü denizi yakınındaki Mugan hakkında kısa bilgiler veren Vezirof, daha sonra büyük ve önemli şehirlerden Tebriz[477] üzerinde durmakta ve isminin kökenini ile tarihi hakkında ayrıntılı bilgiler vermektedir.

Yazara göre Tebriz kelimesi farklı dillerde farklı anlamlarda telaffuz edilmiştir. Tebriz kelimesinin aslı ise Fars dilinde "kızdırma döken" yani "ateş döken" anlamındadır.

---

[474] Revan şehri günümüzde Ermenistan'ın sınırları içerisindedir ve Erivan ismiyle anılmaktadır. (haz.)

[475] Nahçıvan Bölgesi günümüzde Azerbaycan Cumhuriyeti'ne bağlı özerk bir bölgedir. Azerbaycan ile kara bağlantısı Ermenistan vasıtasıyla kesilmiştir. Sınırları; kuzey ve doğuda Ermenistan, güney ve batıda İran, kuzeybatıda Türkiye'dir (Özey, 2016: 338), (haz.).

[476] Kafkasya üzerine araştırmalar yapan A M. Dirr "Kafkas kabilelerinin Muasır Adları" eserinde, Kafkas Halklarının dilinde var olan nah: halk, kabile, cuo: insan manasmda kullanılmaktadır. Eski Azerbaycan tarihi üzerine çalışan İ. Yampolski'de aynı görüşte olduğunu doğrulayarak, "Van" kelimesini eski Midiya dilinde mekân, yaşayış yeri manasında kullanılmış olup, Azerbaycan kabilelerinden Kaspilerin, Midiyalılann yaşamış oldukları yerlerde rastlandığı, İran tarihçisi Ahmed Kesrevi Tebrizi de "Van" sözünü "şehir" veya "yer" manaında kullanıldığını yazmaktadır. Böylece Nahçıvan şehrinin adı ya Kafkaslarda yaşamış herhangi bir kabilenin admdan oluşmuş ya da eski Kafkasya ve Midiya halklarının dilinde kullanılan Nah-cuo-van (halk- insan-mesken) sözlerinin birleştirilmesiyle meydana gelmiştir (Kürkçüoğlu, 2007: 4), (haz.).

[477] İran'da Doğu Azerbaycan Eyaleti'nin yönetim merkezi konumundadır. (haz.).

Rivayete göre Tebriz'i Harun el Reşid'in hanımı Zübeyde 175 hicriye de inşa ettirmiş ancak Hicri 244 tarihinde deprem meydana gelmesiyle harap olmuştur. Abbasilerden Halife Mütevekkil kenti tekrar yaptırsa da 334'de ise yine büyük bir depreme maruz kalmıştır.

Müellifin Evliya Çelebi Seyahatnamesinden edindiği bilgilere göre; Tebriz'deki camilerden en kadim olan Zübeyde Hatun Camisi'dir. Mütevekkil Alallah Camii de kadim zamanda inşa olunmuştu.

Vezirof'un verdiği bilgiye göre İran Azerbaycan'ın başkenti olan Tebriz aynı zamanda İran veliahtlarının tahta çıkmadan evvelki ikamet yeri özelliğini de taşımaktaydı. Yazara göre Tebriz birçok alimin ve fazılların vatanıdır ve İran'a yenilikler bahşeden bir şehirdir. Nitekim İran inkılabı da buradan başlamıştır. Son zamanlarda Tebriz milli hareket merkezi oldu. Cenup Azerbaycan burada müstakil yaşamasınının garantisini temin etmek için bir hükümet dahi teşkil etti. Bu hükümet "Azadistan" adıyla maruftur.

Yazarın eserinde bilgi verdiği bir diğer kent de Erdebil'dir.[478] yazara göre burası Azerbaycan'ın kadim payitahtıdır. İslam'dan önce ülkenin merkezi burasıydı. Rivayete göre Erdebil'i İran hükümdarı Firuz bina ederek burayı Bazan Firuz diye adlandırmıştı. Kâtip Çelebi'ye göre inşa eden Keyhüsrev'dir.[479]

Tarihî, İktisadî ve Coğrafi Azerbaycan adlı eserin ilk kısmında yer alan son şehir ise Meraga/Maraga'dır.[480]

Yusuf Vezirof, adı geçen eserin ikinci kısmında ise Azerbaycan'ın iktisadi durumundan, bu anlamda neft, bakır, ipek, pamuk, yün, halı, balık ve havyarından bahsetmiştir. Bu kısım ilk kısma göre sosyal ve gündelik konuların anlatıldığı bölümdür.

Azerbaycan halkını öven yazar bu insanların tüccar ve çalışkan bir ruha sahip olduklarını, ülkenin bütün ticaretinin Azeri Türklerinin elinde olduğunu, bu girişimcilik ve milletin mali istikbali sayesinde ecnebi sermayeleriyle rekabet edilebilecek bir kuvvete ulaşıldığına dikkat çekmiştir. Bu anlamda birçok mali fabrikaların açıldığını, şirketlerin kurulduğunu ifade eden yazar Müstakil Azerbaycan'daki mali idare sayesinde milletin yüzde doksan beşinin yakında servet sahibi olabilecek dereceye çıkacağını söylemektedir.

---

478 İran'da Güney Azerbaycan Bölgesi'nin yönetim merkezi olan şehirdir. (haz.)

479 Hamdullah Kazvini ise Keyanîlerden Siyavuş oğlu Keyhüsrev tarafından yapıldığını kaydederek şehrin İslamiyet'ten önce varlığına dikkat çeker (Köse, 435), (haz.).

480 Merağa günümüzde İran'ın sınırları içerisindedir. Urmiye Gölü'nün yakınında ve Sehend Dağı'nın güney eteklerinden geçen Safi akarsuyunun kenarında kurulmuştur. Yakut el-Hamevi'nin eski adını Efrazerud yani askerlerin toplandığı yer olarak verdiği bu şehir 10. yüzyılda kaleme alınan coğrafya kitaplarında çevresinde her türlü ziraatın yapıldığı, bağlık bostanlık, zengin, büyük ve güzel bir şehir olarak tasvir edilir (Özgüdenli, 2004: 162), (haz.).

Azerbaycan'daki petrol kaynakları ise neft adı altında anlatılmıştır. Yazara göre Azerbaycan'ın servetinde birincilik kazanan Bakü nefti kadim zamanlardan beri tarih sayfalarında zikrolunur.[481]

Azerbaycanın iktisadi kaynakları hakkında bilgi vermeye devam eden Vezirof, bakır Zengezur ve Gence kazalarındaki bakır madenlerinin meşhur olduğunu ve kadim zamanlardan beri işletildiğini ifade etmektedir.

Yazar bakırdan sonra bu kez ipek üretimini anlatmaya geçmiştir. Ona göre **i**pek üretimi çok daha eski zamanlarda meydana çıkmıştı. Ancak Azerbaycan'a miladi beşinci asırında, önce Orta Asya'ya, oradan İran'a ve Azerbaycan'a gelmiştir.

Vezirof, Pamukçuluk ile ilgili de ilginç bilgiler vermiştir: Azerbaycan'da pamukçuluğun tarihi çok eskidir. Hükümdarlar pamuk yetiştiriciliğine meydan açmak için toplanan vergilerin bir hissesini pamuk adına alıyorlardı. Evliya Çelebi Azerbaycan'ın yedi çeşit pamuğa sahip olduğunu söylüyor.

Pamukçuluktan kazanılan zenginlik neticesinde Azerbaycanlılar bu yolda emek sarf ederek yeni sistem makineler ve fabrikalar kurdu. Bu gayretlerin sonunda ise Azerbaycan pamukçuluğu yüksek seviyelere çıktı. Mesela yirmi sene evvel az bir miktarda mahsul olan Gence vilayetinde 1911'de yedi yüz kırk altı bin pot pamuk yetiştirildi. Mugan sahasından da yüz binlerce pamuk ekini mahsul verir.

Memleketin yünü de büyük bir zenginlik teşkil eder. Buradaki yünün senevi miktarını tayin etmek için gerekli sağlam kaynaklar elimizde yoktur. Lakin yarım pottan aşağı değildir. Bu miktarın az bir kısmı ülkeden ihraç olunur. Kalanıysa işlenir ve halılar, keçeler, şallar, çuvallar gibi malzemeler elde edilir. Azerbaycan ihtiyacını karşıladıktan sonra halılar ecnebi memleketlerine götürülür.

Yazar son olarak Bakü Denizi'nin nimetlerinden olan ve Azerbaycan ekonomisi için önemli bir kaynak teşkil eden balık ve havyar ile ilgili bilgiler vererek eserini sonlandırmıştır. Konu ile ilgili aktardığı bilgiler ise şöyledir; Balık avı burada gittikçe ilerlemektedir. Mesela 1899 tarihinde Azerbaycan sahilinde yüz elli sekiz bin tane sadece kırmızı balık avlanmıştı. 1912 yılındaki rakamlar ise farklıdır; çeşitli balıkların sayısı takriben iki yüz seksen bine çıkmıştır. Aynı senede havyar üretimi ise otuz iki bin pot olmuştur.

---

[481] Petrol yönünden oldukça zengin olan Azerbaycan'da, önemli miktarda doğal gaz, alünit, kurşun, çinko, bakır, demir cevheri, barit, kobalt, arsenik, pirit, granit, krom, barit, mermer, kireç taşı, siyanit, maden tuzu ve kaya tuzu da üretilmektedir. Bunlardan ziyade ülkede az miktarda da olsa altın ve gümüş gibi değerli madenler de bulunmaktadır (Seferov, 288), (haz.).

Yusuf Vezirof, eserinin son kısmında ise Azerbaycan gençlerine seslenmekte ve şöyle demektedir:

"…Milli hareketin inkişafı için en evvel özümüzü bilmeliyiz. Bunun için de geçmişimizi adım adım tetkik edip, memleketimizin maddi ve manevi mahsullerini meydana çıkarmalıyız. Bugün Nefti ile âlemşümul olan Azerbaycan bin sene evvel mabetleriyle şarkın büyük kıblesi idi. Yeni nesilleri kadim mabetlerimize doğru götürüp, onun kuvvetiyle tekrar yükselmeliyiz…"

Vezirof, eserinin son kısmında yer alan dipnotta Azerbaycan Halk Cumhuriyeti'nin Devlet Başkanı Mehmet Emin Resulzade'nin de bir Azerbaycan tarihi yazdığı bilgisi verilmektedir.[482]

Yusuf Vezirof'un yine bu kısımda verdiği diğer bir dipnot bilgisinde ise Azerbaycan'ın son istiklal devrine dair birçok evrak, mesela iki senelik Rusça "Azerbaycan" gazetesi, mali iktisadımıza dair kitaplar ve mecmualar, Kafkasya'da Ermeni-Müslüman çatışmalarına dair vesikalar muhafaza edilmek üzere İstanbul'da Süleymaniye Kütüphanesi'ne teslim edildiği belirtilmektedir.

[482] Mehmet Emin Resulzade tarafından kaleme alınan bu eser, Azerbaycan Cumhuriyeti; Keyfiyet-i Teşekkülü ve Şimdiki Vaziyeti adını taşımakta olup, 1341/1922'de İstanbul'da Evkaf-ı İslamiye Matbaasında basılmıştır (haz.).

Kaynaklar

AKDES, N.Kurat, N. (2011), *Türkiye ve Rusya*, Ankara.

AYDIN, Mustafa (2010), "Şirvan", *DİA*, Cilt: 39, s. 204-206.

BULAK, Şahap (2016), "Azerbaycan İsminin Kökeni Ve Anlamı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9/43, s. 54-60.

BUNİYATOV, Ziya Musa (1991), "Azerbaycan", *DİA*, Cilt: 4, s. 317-322

DURSUN, Davut (1991), "Bakü", *DİA*, Cilt: 4, s.550-551.

EFENDİZADE, Oktay (1996), "Gence", *DİA*, Cilt: 14, s. 17-20.

GAYIBOV, Seyran, "Abbaskulu Ağa Bakıhanov'un "Gülüstan-ı İrem" Eserinde Kırım Tatarları ve Giraylar", *Sosyal Araştırmalar*, 1/4, 218-229.

GÖL, Hacer, "Geçmişten Günümüze Azerbaycan", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, cilt 5, sayı 1, Haziran 2016, s. 153-170.

İSMAYİLOV, Mahmud (2014), *İlkçağlardan XX.Yüzyıl Başlarına Kadar Azerbaycan Tarihi* (Türkçeye aktaran: Vefa Kurban), İstanbul, 2014.

Kâtip Çelebi (2007), *KeşfizzÜnun fi Esam-i Kitab ve'l fünun* I, İstanbul.

KÖSE, Bayram Arif, "10. Yüzyıl İslam Coğrafyacılarına Göre Azerbaycan'da Coğrafî, İdarî ve İktisadî Durum", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* 13/34, 433-450.

KÜRKÇÜOĞLU, Erol (2007), *Nahçıvan Tarihi*, Erzurum 2007.

MUHAMMEDOĞLU, Aliyev Salih (1994), "Derbend", *DİA*, Cilt: 9, s. 164-166.

ÖZ, Ramazan (1981), "Azerbaycan Türkleri, Dünü-Bugünü-Yarını", *Azerbaycan Türk Kültür Dergisi*, 30/238, 37-61

ÖZAYDIN, Abdülkerim (1991), "Arran", *DİA*, Cilt: 3, s. 394-395.

ÖZEY, Ramazan (2016), *Kafkasya ve Kafkas Ülkeleri Coğrafyası*, Ankara: Pegem Yay.

ÖZGÜDENLİ, Osman Gazi (2004), "Merağa, *DİA*, Cilt: 29, s. 162-163.

RESULZADE, Mehmed Emin (1339-1341), *Azerbaycan Cumhuriyeti; Keyfiyet-i Teşekkülü ve Şimdiki Vaziyeti*, İstanbul.

SADIGOV, Ramin, "Azerbaycan Cumhuriyeti'nin İlk İstanbul Sefiri Yusuf Vezir Çemenzeminli'nin Fransa'daki Muhaceret Yılları", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 33, Sayı: 56, s. 387-400.

SARIAHMETOĞLU, N. (2012) *Mücadeleye Adanan Hayat Neriman Nerimanov,* İstanbul.

SEFEROV, Rehman, "Azerbaycan'da Petrol Üretiminin Tarihsel Süreç İçerisindeki Değişimi", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, s. 285-297.

ŞELALE Ana Hümmetli (2008), "Alim-Yazar Yusuf vezir Çemenzeminli Eserlerinde Asya", *38.ICANAS, 10-15 Eylül 2007-Ankara, 2007, Edebiyat Bilim Sorunları ve Çözümleri, Cilt II*, Ankara, s. 851-860.

ŞİMŞİR, Sebahattin (2012), *Hayatı ve Şahsiyeti Mehmet Emin Resulzade,* İstanbul.

VEZİROV, Orhan (1997), *Babam Yusuf Vezir Çemenzeminli Hakkında*, Bakü 1997.

YAGUBLU, Nesiman (2015), *Mehmet Emin Resulzade Ansiklopedisi,* Azerbaycan Kültür Derneği yayınları, Ankara 2015.

Yusuf Bey Vezirof (1338), *Tarihî, Coğrafî ve İktisadî Azerbaycan*, İstanbul.

OSMANLI ORDUSUNUN AZERBAYCAN'DAN ÇEKİLİŞİ VE MONDROS MÜTAREKESİ'NİN KAFKASYA'DA UYGULANIŞI

Prof. Dr. Mehmet OKUR[♣]

Birinci Dünya Savaşı'nda Almanya liderliğindeki İttifak gurubunda yer alan Osmanlı Devleti, kendisinden beklenmeyen bir direniş göstermiş, Türk orduları bütün teknik ve lojistik yetersizliklere rağmen İtilaf kuvvetleri karşısında önemli başarılar elde etmişti. Özellikle Çanakkale'de kazanılan büyük zafer genel savaşın olduğu kadar dünya siyasetinin de seyrini değiştirmiştir. Nitekim bu başarının bir sonucu olarak gerçekleşen Bolşevik İhtilâli neticesinde Osmanlı Devleti, 93 (1877-78) Harbi'nde kaybettiği Elviye-i Selâse'yi geri almış, hatta daha da öteye geçerek bu kadim Türk coğrafyasında Azerbaycan Halk Cumhuriyeti'nin kurulmasını sağlayacak askerî ve diplomatik başarılar elde etmiştir. Ancak Türk ordusunun bu başarıları fazla uzun sürmedi. Zira Osmanlı Devleti ve müttefikleri giderek güç kaybederken İtilaf Devletleri Amerika Birleşik Devletleri'nin katılımıyla büyük bir üstünlük elde ederek cephelerde hızla ilerlemekte, Osmanlı ordusu ise bu süreçte Kafkas Cephesi hariç hemen tüm cephelerde geri çekilmekteydi.

Bu sıralarda İstanbul'da hükümet değişikliği olmuş, savaşa neden olan kabinenin görevde kaldığı müddetçe barışın gerçekleşemeyeceği yönünde eleştiri ve uyarıların giderek artması üzerine Talat Paşa Hükümeti 8 Ekim 1918'de istifa etmek zorunda kalmış (Tansel, 1991; 10; Çavdar, 1995; 434-435), onun yerine Harbiye Nezareti ile Erkân-ı Harbiye-i Umumiye Riyaseti'ni uhdesinde bulundurmak üzere çoğunluğu İttihatçılardan oluşan Ahmet İzzet Paşa hükümeti kurulmuştu. (14 Ekim 1918). (Türkgeldi, 1987: 153) İlk icraat olarak daha önce başlatılan mütareke girişimlerini sürdürmek olan Ahmet İzzet Paşa Hükümeti, Kutül-Amare'de esir alınan ve esirlik günlerini Büyükada'da oldukça rahat bir ortamda geçirmekte olan General Townshend'ın aracılığıyla İngiliz Hükümeti ile temas sağladı ve olumlu sonuç aldı. (Türkgeldi, 1948: 69)

♣ Karadeniz Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, okur25@yahoo.com

Londra'da bir süreden beri tartışılan ve büyük bir ustalıkla hazırlanan mütareke hükümleri (Başak, 2013: 82) esasında İngiltere'nin Türkiye'den Hindistan'a kadar uzanan Güney Asya ve Ortadoğu politikasındaki tarihi planın uygulanmasına zemin hazırlamaktaydı. Zira XIX. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan Almanya'nın takip etmiş olduğu ekonomik ve siyasi politikalar, sömürgecilik çatışmasını İngiltere'nin etki alanındaki Güney Asya yolunun en önemli güzergâhını oluşturan Osmanlı İmparatorluğu'nun hâkim olduğu topraklara taşımış (Kodaman, 1983: 165), son yüzyılda Mezopotamya'da ve Basra Körfezi çevresinde zengin petrol yataklarının bulunması ise bu coğrafyaya yönelik rekabeti daha da artırmıştır. Almanya'nın Ortadoğu'ya yönelmesi ve bölgedeki İngiliz hâkimiyetini sona erdirecek "B.B.B" yani "Berlin-Bizans-Bağdat" diye adlandırdığı demiryolu projesine başlaması (Sagay, 1972: 77) İngiltere'yi bir hayli tedirgin etmiş Uzakdoğu sömürgelerine giden yolları güvence altına alma dolayısıyla yeni politikalar üretme ve yeni tedbirler alma ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. İngiltere artık Osmanlı Devleti'ni korumak yerine[483] Kafkasya'nın güneye açılan kapısı olan Doğu Anadolu ve İran coğrafyasını paylaşmaya, özellikle Musul'u içeresine alan Mezopotamya ile İran'ın güney coğrafyasının hemen tamamını bir an önce ele geçirme planları yapmaya başladı.[484] Böylece hem Almanya petrol bölgelerinden uzak tutulacak, hem de İngiltere ekonomisini ayakta tutan ülkelerden olan Hindistan'a yapılabilecek muhtemel bir istila hareketinin önüne geçilecekti. (Öke, 1992: 2)

Bu durum, İngiltere'nin bir zamanlar güçlü düşmanı olan Rusya ile kader birliği yapmasına yol açtı. Nitekim XX. yüzyılın ilk genel savaşında İngiltere etrafında toparlanan İtilaf Devletleri savaş öncesinde[485] ve savaş sürecinde imzaladıkları gizli antlaşmalarda

[483] Hatırlanacağı üzere İngiltere, XIX. yüzyılın son çeyreğine kadar Rusya ve Fransa karşısında Osmanlı Devleti'nin özellikle Asya topraklarının korunmasına çalışarak Afrika'dan Hindistan'a uzanan ticaret yolunu bu ülkelerden gelebilecek tehlikelerden uzak tutmaya çalışmıştır. Ancak 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nda Osmanlı Devleti'nin ağır bir şekilde yenilgiye uğraması, Almanya'nın Babıali için yeni bir denge unsuru olarak ortaya çıkması ve Ortadoğu'ya yönelmesi, İngiltere'yi bu politikasından uzaklaştırdı. İngiltere'nin Ortadoğu politikasının temel prensibi artık geleneksel "Boğazlar Meselesi", diğer bir ifadeyle Rusya'nın Osmanlı Devleti'ni kontrol etmesi değil, hızla gelişen ekonomik ve askeri gücüyle İngiltere'ye rakip olan Almanya'yı durdurmaktı. (Özçelik, 1992: 18)

[484] Hatta İngiltere Savaş Bakanlığı, Mezopotamya'nın işgal olasılığını biri 1906'da diğeri 1911'de olmak üzere iki kez ciddi olarak ele alıp görüştü. Aynı şekilde İngiliz sömürge yönetimi de 1912 yılında Henry McMahon başkanlığındaki bir komiteye Basra Vilayeti ile Fao Adası'nın işgal planlarını hazırlattı. (Kaymaz, 2014: 53)

[485] Rusya ile İngiltere arasında 31 Ağustos 1907'de imzalanan bu anlaşmaya göre, Afganistan, Tibet ve İran'a ilişkin sorunlara çözüm getiriliyordu. Anlaşmaya göre İran üç bölgeye ayrılmıştı. Kuzey bölgesi Rusya'nın etki alanında, Güney ve Güneydoğu bölgesi ise İngiltere'nin etki alanında olacaktı. Merkez bölgesi tarafsız bırakılıyordu…Çarlık Rusyası Afganistan'ı Rus etki alanının dışında olduğunu kabul ediyordu…gerek Rusya gerekse Büyük Britanya Hükümetleri Tibet'in iç işlerine karışmamayı, toprak bütünlüğüne dokunmamayı ve bu ülke ile olan ilişkilerini ülkenin üzerinde egemen durumda bulunan Çin Hükümeti aracılığı ile yürütmeyi kabul ediyorlardı... (*Uluslararası İlişkiler Tarihi (Diplomasi Tarihi) II*, 2009: 219)

Kafkasya'nın gerek Anadolu gerekse İran uzantısı Rusya'nın kontrolüne bırakılırken, daha güney kısmı ise Fransa'ya kalıyordu. Filistin'den başlayıp Basra Körfezi'ne uzanan hattın güneyi de İngiltere'nin denetiminde olacaktı.[486]

Savaş içerisinde birtakım dengeleri korumak amacıyla yapılan bu dağıtımın Ekim 1917'de Rusya'da yönetimi ele geçiren Bolşevikler tarafından deşifre edilmesi hem İtilaf hem de İttifak devletleri nezdinde şok etkisi yaptı ise de İngiltere bu şoku çabuk atlatarak hedeflerine yürümeye[487], hatta *Sykes-Picot-Sazanof Anlaşması"*nın yeni koşullara göre değiştirme planlarına başladı. Nitekim 23 Aralık 1917'de İngiltere ile Fransa, Almanya'nın Azerbaycan'ın petrolünü ele geçirmesini ve Türkiye'nin Kafkaslardan Orta Asya'ya uzanmasına engel olmayı amaçlayan yeni bir gizli anlaşma yaptılar. (Gökay, 1997; 16-17) Buna göre Karadeniz'in doğusunda, yani Kafkasya'da İngiltere, Karadeniz'in kuzeyinde ise Fransa faaliyette bulunacaktı. (Avcıoğlu, 1997; 764) Her iki ülke de faaliyet alanlarında pek başarılı olamadıysa da[488] imza edilecek olan Mondros Mütareke 'si, İngiltere'nin Bolşeviklerle olan mücadelesine ve Kafkasya politikasına yeni bir boyut kazandıracaktı. Zira Osmanlı ordusunun mütareke görüşmeleri ile beraber Kuzey Kafkasya, Azerbaycan ve İran'dan çekilmesi bu bölgelerin İngiliz kontrolüne girmesine yol açacak böylece hem Hindistan yolu üzerinde tam bir hâkimiyet sağlanacak hem de Bakü petrolleri ele geçirilecekti. (Okur, 2017; 155) Üstelik Kafkasya'da büyük fedakârlıklarla elde edilen üstün

[486] İngiliz Mark Sykes, Fransız George Picot arasında Ekim 1915'de başlayıp, daha sonra Rusya Dışişleri Bakanı Sazanof'un dâhil olmasıyla Mayıs 1916'ya kadar devam eden görüşmeler ile teati edilen belgeler sonunda ortaya çıkan ve tarihe "*Sykes-Picot Anlaşması*" olarak geçen bu anlaşmaya göre Osmanlı Devleti, İngiltere, Fransa ve Çarlık Rusya'sı tarafından pay ediliyordu. Fransa, Suriye kıyıları ve çevresinden başka Çukurova, Kayseri dışarda kalmak suretiyle Sivas, Elâzığ, Maraş, Antep ve Mardin'i elde ederek, Halep – Şam – Musul'u içine alan üçgende nüfuz bölgesi kurarken; İngiltere, Basra'dan Bağdat'a kadar tüm Güney Mezopotamya'yı ve Akka ile Hayfa Limanlarını ele geçiriyor ve bunun dışındaki bölgelerde ise nüfuz alanı oluşturuyordu. Rusya ise, İngiltere ve Fransa'nın bu isteklerini, daha önce 18 Mart 1915'de Londra'da imzalanan İstanbul Anlaşması ile kendine verilen Boğazlar, Marmara Denizi, Gelibolu Yarımadası, Enez – Midye hattına kadar Trakya Bölgesi, Bozcaada ve İmroz (Gökçeada) Adaları ile Sakarya Irmağı'na kadar Kocaeli Yarımadası'na ilave olarak, Erzurum, Trabzon, Bitlis, Muş ve Siirt'i içine alan bölgenin kendisine verilmesi karşılığında kabul etti. (Karal, 1996: 544-545; Helmreich, 1996: 4; *Rus Devlet Arşivi Gizli Belgeleri*; 137-138, 241; Yavuz, 1994: 5; Burak, 2004: 79-81; Arı: 2004; 137-138; Kürkçüoğlu, 2006: 36-37)

[487] Gizli anlaşmaların ana çizgileri bakımından öğrenilmesi üzerine İngiltere Dışişleri Bakanı Grey, şu açıklamalarda bulunmuştu: "*Biz hakkın kuvvete üstünlüğünü kuruncaya ve uygar insanlığı teşkil eden büyük ve küçük devletlerin eşit şartlar içinde özgürce gelişmelerini sağlayıncaya kadar savaşacağız*." Aynı şekilde bir sonraki Dışişleri Bakanı Arthur Balfour da parlamentoda yaptığı konuşmada İngiltere'nin savaşa girdiği sıradaki yüksek ilkelere bağlı kaldığını söylemişti. (Bayur, 1991: 32-33, 38)

[488] Kafkasları kontrol altına almak isteyen İngiltere, bir yandan Bolşeviklere karşı Çar taraftarı askerleri yeniden örgütlemeye çalışırken diğer yandan da Kafkasya'da Bolşeviklere ve Türklere karşı bir blok oluşturmaya çalıştı. İlk olarak bölgedeki Kürtlerle Ermenileri Türklere karşı kullanmak istedi. Ancak bu plan iki topluluk arasında yaşanan çatışmalardan ve düşmanlıklardan dolayı hayata geçirilemeyince bu kez Hristiyan unsurları yani Ermeni ve Gürcüleri bir araya getirmeye çalıştı. Fakat İngilizler Türklere ve Bolşeviklere karşı oluşturulan bu planda da pek başarılı olamadı. (Kılıç, 1998: 40; Çağlayan, 1997: 24, 29-34)

başarıların da bir anda silinip gitmesi gibi bir ihtimâli ortaya çıkardı.[489]Nitekim Mütareke imzalanmadan kısa bir süre önce Nuri Paşa komutasındaki Kafkas İslam Ordusu ile daha sonra İstanbul'a intikal edecek olan 5. Kafkas Tümeni ile 2. Azerbaycan Tümeni Bakü'de bulunmaktaydı. Kafkasya'daki diğer Osmanlı kuvvetlerinin son durumu ise şu şekilde idi:

15. Tümen ile 6. Tümen'in 107. Alayı Mahaçkale (Petrovsk)'ye taarruz halindeyken, 11. Kafkas Tümeni Karargâhı Hoy'da, muhtelif sınıfları ise Tebriz – Dilmen – Hoy- Culfa hattında bulunmaktaydı. Yine Yakup Şevki Paşa kumandasındaki 9. Ordu Karargâhı Kars'ta, 9. Kafkas Tümeni Karargâhı ise Kamarlı'da olup, Culfa'nın kuzeyinden Serdarabad'a kadar devam eden Aras Vadisi mıntıkasında Karabağ ve Erivan hududunu kontrol etmekle görevli idi. 12. Tümen'de Serdarabad'da toplanmıştı. 36. Tümen Karargâhı Gümrü'de, 3'ncü Kafkas Tümeni Karargâhı ise Ahıska'da bulunmaktaydı. (*T.İ.H.*, I, 1999; 222)

İtilaf Devletleriyle bir an evvel mütareke imzalamaya çalışan Ahmet İzzet Paşa Hükümeti Elviye-i Selâse'nin (Kars, Ardahan ve Batum) Osmanlı Devleti sınırları içinde kalacağını ümit ederek[490] daha doğrusu bu toprakları elde etmek için "olumlu bir adım atma" adına daha mütareke görüşmeleri başlamadan 21 Ekim 1918'de 9. Ordu Kumandanlığına verdiği bir emirle 24 Ekim'den itibaren altı hafta zarfında (*T.İ.H.*, I, 1999; 221; Gökdemir, 1989; 31; Erdaş, 1994; 50; Tansel, 1991; 50) Brest-Litovsk Antlaşması[491] ile kazanılan yerler hariç, Kafkasya'daki Osmanlı kuvvetlerinin tahliye edilmesini istedi. (*T.İ.H.*, I, 1999; 221) Bu emre göre;

1.Şark Orduları Grubu, Başmenzil Müfettişliği ve 1. Kafkas Kolordusu Karargâhlarının lağvedilerek, karargâh heyetlerinin İstanbul'a dönmeleri,

2. 6. ve 9. Orduların doğrudan doğruya Umumi Karargâha bağlandıkları,

3. İran'da bölgesindeki Mürettep Süvari Tugayı'nın 6. Ordu emrinde kalacakları,

---

489 Esasında Enver Paşa, Kafkasya'daki Osmanlı kuvvetlerinin Azerbaycan ve Dağıstan Ordusu olarak yerinde kalmasını planlamıştı. (*Türk İstiklal Harbi I, Mondros Mütarekesi ve Tatbikatı*, 1999: 225)

490 Burası Berlin Antlaşması (1878) ile Rusya'ya bırakılmış ancak kırk yıllık bir ayrılıktan sonra İttifak Devletleri ile Sovyet Rusya arasında imzalanan Brest-Litovsk Antlaşması'yla (3 Mart 1918) Anavatan'a katılmış hatta yeni idare hakkında Temmuz 1918'de halkoyuna başvurulmuş ve ezici bir çoğunlukla Osmanlı İdaresi istenmişti. (Yüceer, 1996: 159)

491 3 Mart 1918'de imzalan bu anlaşma gereğince; "*Rus orduları en kısa sürede Türkiye topraklarını terk edecek, Rusya Kars, Ardahan ve Batum taleplerinden vazgeçecek ve Osmanlı Devleti'nin iç işlerine karışmayacaktır.*" (Garibov, 2017: 23-24)

4. 10. Kafkas, 5. Kafkas ve 36. Tümenler ile 15. Piyade Tümeni'nin İstanbul'a taşınmalarından sonra, 3., 9., 11. Kafkas ve 12 Tümenin 9. Ordunun emrinde kalacakları,

5. 9. Ordu'nun İstanbul'a taşınacak tümenlerinin Batum'a nakilleri için Kafkas Hükümetleri ile temasa geçilmesi,

6. 9. Ordunun İran'ı ve yine Brest-Litovsk Muahedesi ile Osmanlı Hükümeti'ne ilhak edilmemiş bütün toprakların boşaltılması,

7. 9. Ordunun vazifesinin, Nazlıçay'ın İran hududunu kestiği noktadan Karadeniz'e kadar uzanan bölgenin emniyetini sağlamak olduğu bildirilmiştir.

Nitekim Ahmet İzzet Paşa'nın emri gereğince Şark Orduları Grubu Komutanlığı kaldırılmış ve iki ordu (6. ve 9. Ordular) umumi karargâha bağlanmış, İstanbul'a taşınması istenen dört tümenden ise yalnızca 10. Kafkas Tümeni nakil olunabilmişti. 36. Tümen lağv edilerek subay ve erleri diğer tümenlere dağıtılmış, 5. Kafkas Tümeni Amasya'ya, 15.Tümen ise Samsun'a gönderilmiştir (*T.İ.H.*, I, 1999; 154).

Kafkasya'nın tahliyesinin kolay olmayacağı açıktı. Çünkü havanın giderek soğumasının yanında yiyecek ve nakliye vasıtaları da yeterli değildi. Bu güçlükler konusunda Şark Orduları Grup Kumandanı Halil Paşa Başkumandanlık Erkan-ı Harbiye Riyasetine 21 Ekim 1918'de bir şifreli telgraf gönderdi. Bu telgrafta tahliye edilecek olan araziden Ahıska, Ahılkelek, Gümrü, Iğdır, Serdarabad, Kamarlı, Nahçıvan, Culfa mevkilerinde 22 milyon erzak olmak üzere 25 milyonluk ve Kuzey İran'da 2 milyonu erzak ve geriye kalanı eşya ve mühimmat olmak üzere 5,5 milyon kiloluk toplam malzemenin olduğu ve bunların geriye nakli için en az üç aylık bir zamana ihtiyaç duyulduğu erzakın geriye alınmaması halinde 9.Ordu birliklerinin kışın açlığa mahkûm olacağı ve tahliye hususunda bu yöne dikkat edilmesi gerektiği belirtilmekteydi (*ATASE*, Kl.526, D.369, F.39-5). Yine aynı telgrafta değinilen bir diğer husus da ilgili bölgeler dâhilinde bulunan İslam ahalinin de kısmen ve belki de tamamen Anadolu'ya göç etmeye kalkışacaklarından bahsedilmekte, bu hususta Gürcü ve Ermeni hükümetleriyle birlikte gereken tedbirlerin alınması arz edilmekteydi (*ATASE*, Kl.526, D.369, F.39-6).

Ahmet İzzet Paşa Hükümeti, 27 Ekim 1918 tarihli emirde ise Kafkas İslam Ordusu ve Şimali Kafkas Komutanlığı'nın kaldırıldığını ve buraların boşaltılması görevinin 9. Ordu Komutanı Yakup Şevki Paşa'ya verildiğini bildiriyordu. Yine bu emir gereğince Ahıska ve

Ahılkelek bölgesindeki 3. Kafkas Tümeni'ni Ardahan ve Batum'da, Serdarabad ve Gümrü'ye getirilmiş olan 12. Tümeni de Sarıkamış'ta toplanacak şekilde gerekli tedbirler alınması istenmekteydi (*T.İ.H.*, I, 1999: 154). Kuzeybatı İran topraklarındaki 9. Ordu emrinde bulunan 11.Tümen ile 4. Kolordu Karargâhı ve bu kolordunun erzak ve cephane kolları ise Revandiz üzerinden batıya ilerleyerek 6. Ordu emrine girecek, 11. Tümen de Doğubayazıt'a alınacaktı. *(Tevfik Bıyıklıoğlu Arşivi).*

Henüz mütareke görüşmeleri devam ederken, Türk Ordusunun Kuzeybatı İran, Dağıstan ve Azerbaycan'ı tahliye etmeye başlaması buradaki Türk kumandanlarının ve ahalinin Elviye-i Selâse'nin de boşaltılacağı endişesini taşımalarına neden olmuştur. Nitekim Batum Mutasarrıfı Cemil Bey daha mütareke görüşmeleri başladığı gün Dâhiliye Nezareti'ne gönderdiği telgrafta, Batum ve havalisinin tahliye edileceği şayialarının halk arasında endişe ve heyecana sebep olduğunu, Ahıska'nın tahliyesi halinde bu endişe ve heyecanın büsbütün artacağını, bu vaziyetin idaresi için maddi ve manevi etkili tedbirler alınmasını ve ahalinin ileri gelenlerinden bazılarının takip edilecek hareket tarzı hususunda lazım gelen maruzatı iletmek üzere İstanbul'a bir heyet gönderilmesine müsaade edilmesi yolunda müracaatta bulunduğunu belirtmekte ve böyle bir heyetin gönderilmesinin uygun olup olmayacağının bildirilmesiyle buranın durumu hakkında memlekete bir derece olsun bilgi verilmesini istemekteydi (*BOA*, DH-ŞFR, 92/283-1).

Dâhiliye Nezareti'nin Batum Mutasarrıflığına gönderdiği 28 Ekim 1918 tarihli cevapta halkın endişelerinin yerinde olduğu belirtilmekte ve şöyle denilmekteydi: "*Brest-Litovsk Muahedesi İtilaf Devletleri tarafından kabul edilmediğinden Batum ve havalisinin tahliyesinin ihtimal dâhilinde olduğunu sana gizlice tebliğ ederim. Bu durumun kesin olarak belirlenineceye kadar efkâr-ı umumiyenin münasip bir vecihle idare edilmesi lazımdır. Bu nedenle Dersaadet'e heyet göndermeye lüzum yoktur.*" (*BOA*, DH-ŞFR, 92/283-1).

Kafkasya'da durum bu şekilde iken Erkan-ı Harbiye Reisliği, 9. Ordu ve İslam Ordusu Kumandanlarıyla Erivan ve Tiflis Türk temsilciliklerine 28 Ekim 1918'de bir tebliğ gönderdi. Bu tebliğde Kafkasya'da yaşayan Müslümanlara yapılan faaliyet ve yardımların devamına imkân kalmadığı belirtilirken kaldırılan Kuzey Kafkas İslam Ordusu Kumandanları ile bunların maiyetlerinde bulunan subay ve efrattan oralarda kalmak isteyenlerin 21 Ekim 1918 tarihli emrin tebliğinden altı hafta sonra bulundukları hükümetler hududundan hemen dışarı çıkmış olmaları gerektiği ifade edilmekteydi (*ATASE*, Kl.526, D.369, Fih.43 (1-4). Ancak Osmanlı Ordusu Kafkasları tahliye ederken isteyen zabitan veya erlerin oralarda

kalabileceklerine yönelik Osmanlı Hükümeti'nin yazısına İngilizler tepki gösterecek, Bakü İngiliz İşgal Kuvvetleri Kumandanı General Thomson, Azerbaycan Kuvve-i Osmaniye Kumandanı Nuri Bey'e gönderdiği telgrafta; Azerbaycan Hükümeti ve onun ordusu İtilaf Devletleri'nce tanındığı bildirilmekle beraber, mezkûr ordu içerisinde her ne nam adı altında olursa olsun Osmanlı zabitan ve efradının kalmasının kabul edilemeyeceği ifade edecek (*ATASE*, İSH, K.3, G.111, B.111-1) ve İngilizlerin bu tepkisi üzerine buralardaki Osmanlı askerleri de Anadolu'ya döneceklerdir.

Erkân-ı Harbiye Umumiye Riyaseti, aynı tarihte gönderdiği başka bir telgrafta ise, İran ve Kafkasya'da Brest-Litovsk Antlaşması dışında işgal edilen arazinin 24 Ekim 1918 tarihinden itibaren altı hafta içinde tahliye edilmesi gerektiğinin bildirildiği hatırlatılmakta ve bir an önce tahliye işlemlerinin tamamlanmasını istemekteydi (*ATASE*, Kl.526, D.369, Fih.43-5).

Böylece Ahmet İzzet Paşa Kabinesi, Brest-Litovsk Antlaşması ile yeniden Osmanlı Devleti'ne dâhil olan Elviye-i Selâse'yi kurtarabilmek adına Dağıstan, Azerbaycan ve Kuzeybatı İran'ın tahliye edilmesine başlamış oldu. (*T.İ.H.*, I, 1999: 221) Esasında Rusya'nın 20 Eylül 1918'de yaptığı açıklamayla Brest-Litovsk'u tanımadığını bildirmesi ve 11 Kasım 1918'de İtilaf Devletleri ile Almanya arasında imzalanan mütarekede Brest-Litovsk'un geçersiz olduğunun yer alması bu üç sancağın da elden çıkacağının belirtisiydi. (Tansel, 1991: 51) Osmanlı Hükümeti ise Kafkasya'nın tahliyesinden sonra bu bölgedeki mevcut durumun diğer bir ifadeyle Brest-Litovsk Antlaşması ve yapılan halk oylaması ile Osmanlı Devleti'ne dâhil olan Elviye-i Selase'nin Mondros Mütarekesi görüşmeleri sırasında tekrar gündeme alınmayacağını düşünüyordu. Ancak İtilâf Devletleri Brest-Litovsk Barışı'nı hiç olmamış gibi addederek mütareke görüşmelerinde Kafkasya'ya yönelik politikalarına zemin oluşturmaya devam etmişlerdir. (Akbulut, 1996: 9) Nitekim Amiral Calthorpe, mütareke görüşmeleri sürecinde bütün Kafkasya'nın boşaltılmasını isteyince Osmanlı delegesi Rauf Bey, bu bölgelerin bir kısmının Türk kuvvetleri tarafından zaten tahliye edildiğini, Üç Sancak için de buraların Rusya ile yapılan anlaşma gereği (Brest-Litovsk) kendilerine verildiğini, Türk kuvvetlerinin bu sancaklardan çekildiği takdirde asayişsizliğin ve anarşinin ortaya çıkacağını söyleyerek itiraz etmiş, (Kandemir, 1962: 304; *T.İ.H.*, I, 1999: 156) bu durumun İtilâf Devletleri'nin işine yaramayacağı gibi istiklallerini yeni ilân eden Kafkas milletlerinin de varlığını tehlikeye düşüreceğini ve doğacak gelişmelerden en çok ihtilalci Rus idaresinin kârlı

çıkacağını ifade ederek itirazlarında ısrar etseler de bölgenin işgalinin kesin olarak engellenmesinin önüne geçilememiştir.

Zira 25 maddeden oluşan Mondros Mütarekesi'nin askerin terhisi, silahların teslimi, müttefiklerin herhangi bir stratejik noktayı işgal etme ve aynı şekilde Vilayat-ı Sitte'ye müdahale yetkisi veren 5.[492], 7.[493], 20.[494], ve 24.[495] maddeleri, mütarekenin Kafkasya'da uygulanmasını dolaylı yönden ilgilendirirken[496] 11. maddesi "*İran'ın kuzeybatı kısmındaki Türk kuvvetlerinin derhal savaştan önceki hudut gerisine çekilmesi hususundaki emrin yerine getirilmesi ve Transkafkasya'nın önceden Türk kuvvetleri tarafından kısmen boşaltılması emredildiğinden kalan kısmının müttefiklerce yerinde incelendikten sonra gerekirse boşaltılması*"nı şart koşuyor, 15. madde ise; "*Bütün demiryollarının İtilâf Devletleri subaylarının denetimine verildiği ve bu demiryolları arasında halen Türk Hükümeti'nin denetiminde bulunan Kafkas demiryollarının da dâhil olduğu bu hatların tam ve serbest olarak İtilaf memurlarının iadesi altında verileceği, halkın ihtiyacının karşılanmasının göz önünde bulundurulacağı ve bu maddeye Batum ve Bakü'nün işgalinin de dâhil olduğu*" belirtiliyordu. (Türkgeldi, 1948: 69; *T.İ.H*., I, 1999: 48)

Bu metinden gerekirse yerinde yapılacak inceleme sonunda boşaltılacak olan bölgenin Elviye-i Selase olduğu açıkça belirtilmemekle beraber, İngilizlerin bu bölgeyi kastettikleri anlaşılmakta idi. Çünkü Kafkaslarda boşaltılacak başka bir yer kalmamıştı. Babıali ise

---

[492] Hudutların emniyeti ve iç asayişin temini için lüzumlu askerden maadasının derhal terhisi (bu asker miktarı Türkiye'nin görüşü alındıktan sonra müttefikler tarafından kararlaştırılacaktır.)

[493] Müttefikler, emniyetlerini tehdit edecek bir durum ortaya çıkarsa herhangi bir stratejik noktayı işgal edebileceklerdir.

[494] 5. madde gereğince terhis edilecek Osmanlı kuvvetlerinin teçhizatı hakkında verilecek talimata riayet olunacaktır.

[495] İtilâf Devletleri, Vilayat-ı Sitte (altı vilayet) de karışıklık çıkarsa, bu vilayetlerin herhangi bir kısmını işgal etme hakkına haizdirler.

[496] Müttefik Devletlerin mütarekeye aykırı tutum ve davranışları nedeniyle hükümete birçok şikâyette bulunulmaktaydı. Bunun üzerine Vükela Meclisi çözüm olarak Hariciye de bir mütareke komisyonunun kurulmasını kararlaştırdı. Mütareke şartlarını uygulamak üzere bir Türk'ün başkanlığında kurulacak olan bu komisyonun üyelerini elçilikler müsteşarı ile İngiliz, Fransız ve İtalyanlardan birer subay teşkil edecekti. Osmanlı Hükümeti Mütareke Komisyonu'na Erkan-ı Harbiye Kaymakamı Sadullah Bey Galip Kemali Bey ve Miralay Tevfik'i görevlendirmiştir. Galip Kemali ve Tevfik Beyler, Boğazları ve İstanbul'u kontrol altına alan İtilaf Devletleri Kumandanlarını ziyaret ederek, kendilerine, mütareke komisyonunun teşkil edildiğini bildirerek birer delege göndermelerini istedi. Galip Kemali Bey bu ziyaretinde, İstanbul'a asker çıkarmalarının nedenini ve Yunan gemilerinin İstanbul'a gelmesi ile Beyoğlu Rumlarının taşkınlıklarının daha da arttığını bildirerek Yunan gemilerinin Saray-ı Hümayun önünden uzağa çekilmelerini istemiştir[496]. İtilaf Yüksek Komiserleri Komisyona birer delege göndereceklerini bildirdiler. Ayrıca İngiliz Amirali Calthorpe; Galip Kemali Bey'e verdiği cevapta, İstanbul'a asker çıkarmanın işgal mahiyetinde olmadığını, burasının Bolşeviklere karşı yapılacak, askeri hareketler için bir üs olarak kullanılmak mecburiyetinden ileri geldiğini söylemiştir. (Söylemezoğlu, 1953: 175)

bölgedeki Türk çoğunluğuna güvenerek, yapılacak araştırmanın Osmanlı Devleti lehine sonuçlanacağı kanaatinde idi. (*T.İ.H.*, I, 1999: 156) Hâlbuki İngilizler, bölgede yaşayan insanların düşüncesine göre değil, Kafkasya'yı kontrol etmesini sağlayacak plana göre hareket etmekteydi. Nitekim Elviye-i Selase'deki halkın kararına ve mütareke metninde Batum hariç Kars ve Ardahan sancaklarının İtilâf Devletleri'nce işgaline ait herhangi bir kayıt mevcut olmamasına rağmen İngilizler mütarekenin yukarıda belirtilen hükmünü istedikleri şekilde yorumlayarak Elviye-i Selase'nin tahliyesi konusunda Osmanlı Hükümeti'ne baskı yapmayı sürdürdüler (*ATASE*, İSH, K.10, G.13, B.13-1,2).

Öte yandan Azerbaycan Halk Cumhuriyeti[497] yetkilileri Mondros Mütarekesi'nin Azerbaycan ile ilgili maddelerine itiraz ederek Osmanlı Devleti'nin Azerbaycan ile ilgili sorunları Azerbaycan'a bırakmasını istemiş ve beyanatları şu yönde olmuştur: "*Osmanlı Hükümeti, kendine has olmayan bir ülkeyi İtilâf Devletleri'nin yetkisine veremez. Bu, uluslararası hukuka terstir. Azerbaycan Halk Cumhuriyeti, Azerbaycan halkının mukadderatını yabancılara bırakmaya tahammül edemez. Eğer Osmanlı Hükümeti, Azerbaycan'ın geleceğini kadere bırakmak istemiyorsa o zaman bu siyasi görüşmelerin başarıyla sonuçlanması için dostane tekliflerini sunmasını rica ediyoruz*" (Garibov, 2017; 35)

Bu sırada Elviye-i Selâse'nin elde kalması için yerel sivil ve askeri idareciler çaba harcamaktaydılar. Henüz Elviye-i Selâse ile ilgili tahliye emri gelmediği günlerde 9. Ordu Kumandanı Yakup Şevki Paşa, 5 Kasım 1918'de Erkân-ı Harbiye Umumiye Riyaseti'ne bir telgraf gönderdi. Bu telgrafta Yakup Şevki Paşa, Elviye-i Selase'deki genel durumun medenî bir hükümete uygun bir hale getirilmesine dair bazı önerilerde bulunarak, bu önerilerin yerine getirilmesi halinde mütarekenin 11. maddesine göre İtilaf Devletleri temsilcilerinin buralarda yapacağı incelemelerde Türkiye lehine sonuçlar alınacağını düşünmekteydi.[498] Ancak

[497] 7 Kasım 1917'de başlayan Rus Bolşevik Devrimi üzerine Azerbaycan, Rusya'dan ayrılmaya yönelmişti. 14 Kasım 1917'de Azerbaycan, Gürcistan ve Ermenistan Tiflis'te Transkafkasya Komiserliğini kurmuş, ancak 26 Mayıs 1918'de Gürcistan'ın bağımsızlığını ilân etmesi üzerine bu birlik dağılmış, iki gün sonra da Azerbaycan ve Ermenistan bağımsızlıklarını ilân etmişlerdir. Bu olay üzerine Tiflis'teki Seym Meclisi'ndeki Azerbaycanlı milletvekilleri "Azerbaycan Milli Şurası"nı kurmuşlar ve devlet başkanı olarak da Mehmet Emin Resülzâde Bey'i seçmişlerdir. (Şimşir, 2011: 23-25)

[498] Yakup Şevki Paşa şu önerilerde bulunmaktaydı: 1. Mütareke şartlarının 11. maddesinde yazıldığı gibi sonradan İtilaf Hükümetleri tarafından mahallinde yapılacak araştırmalarda Batum, Kars, Ardahan Sancaklarındaki, vaziyetin medeni bir hükümete layık bir tarzda gösterilmesi ve buralarda Türkiye'nin tasarruf hakkının ispat için aşağıdaki hususların acilen yerine getirilmesinin millet ve hükümetin menfaatlerine son derece yararlı olacaktır. Bunun için:
a. Sancak, kaza ve nahiyelerde muntazam ve mükemmel bir mülki teşkilatın süratle vücuda getirilerek, buralarda tecrübeli ve ahalinin emniyetini celbe muktedir, yabancılara karşı iyi tesir bırakabilecek memurların gayet acele tayin edilmesi,

anlaşılan o ki, Yakup Şevki Paşa, İtilâf Devletlerinin Brest - Litovsk Antlaşması'nı tanımadıklarını ve bu sebeple Batum ve havalisinin tahliye edilmesi gerektiğinin söz konusu olacağının Osmanlı Hükümeti'ne bildirildiğinden haberi yoktu. Gerçekten de İngilizler, ekonomik ve stratejik açıdan önemli bir konuma sahip olan Batum ve havalisini bir an önce işgal etmek için sabırsızlanıyorlardı. Nitekim Mütarekenin üzerinden on gün geçmeden, 11 Kasım 1918'de İngilizler Osmanlı Hükümeti'nin Musul ve İskenderun üzerindeki gevşek tutumundan cesaret alarak, Çanakkale Boğazı açılır açılmaz Elviye-i Selase'nin boşaltılmasını istediler. (*T.İ.H.*, I, 1999; 157; Yüceer, 1996; 159)

Azerbaycan'da bulunan Osmanlı ordusunun[499] tahliyesine ise öncelikle Petrovsk Cephesi'nden başlanılması, nakliye faaliyetlerini 15. Tümen Komutanı Süleyman İzzet Bey'in idare etmesi ve asker, silah ve cephanenin tahliyesi için trenlerin Bakü'den kuzeye gönderilmesi kararlaştırıldı. (Yüceer, 1996; 161)

Mütareke gereği Bakü, İngiliz işgaline gireceğinden Enzeli'deki İngiliz Komutanı Generali Thomson 12 Kasım 1918'de Bakü'ye bir heyet göndererek şehrin 17 Kasım 1918 tarihinde saat 10.00'da işgal edileceğini, bu sebeple Bakü'nün tahliye edilmesini Türk Kafkas

b. Nahiyelere kadar muktedir, anlayışlı ve mektep görmüş polislerin gönderilmesi,
c. Mahalli belediye ve nafıa işlerini, memleketin ihya ve imarını tanzim ve ıslah edebilecek, memlekete gelecek araştırma yapmak isteyen yabancılara hayat eseri gösterebilecek memur ve heyetlerin gönderilmesi,
d. Maarife olan meyil ve muhabbeti göstermek için muhtelif yerlerde ilkokulların süratle açılması,
e. Acil ihtiyaçların tanzimi ile fakirlerin himayesi ve terakkisi için heyetler teşkil edilerek sınai merkezlerinin kurulması.
2. Yukarıda arz edilenlerden başka gerekli olan jandarma teşkilatı yapılmış ve mevcut, diğerlerine nispeten ve bir derece iyi bir haldedir. Bunların daha mükemmel bir şekle konması için gösterilecek hükümetlere orduca da yardım edilebilecektir.
3. Mülki yönden sarf olunacak mesai himaye ile zamanında yapılmayan nüfus yazımı esaslarını hazırlamaya yardım etmek ve ahali ile yakından temasa geçerek onları mülkiye ve askeriyeye alıştırmak hususunda pek faydalı olacağı belli olan asker alma teşkilatını sonradan yapılacak teşkilata esas olacak şekilde her şubeye birer ikişer subay tayini suretiyle şimdiden oluşturulması ziyadesiyle lüzumlu görülmektedir. Eğer bunlar şimdiden tesis edilmezse, savaş kabiliyetimizi büsbütün sınırlamak isteyen İtilaf Hükümetleri heyetleri Elviye-i Selase'yi Türkiye'den talep etmeseler bile asker alma teşkilatına engel olacakları muhakkaktır ki, bu da insan ve hayvan kaynağı yönünden memleketin diğer kısımlarının daha zengin fakat Ermeni ve Gürcü ihtirasına maruz bulunan Elviye-i Selâse'nin müdafaa ve muhafazası imkânını ortadan kaldırır (*ATASE*, İSH, K.5, G.115, B.115/1; Sürmeli, 2001: 342-344)

499 Bilindiği üzere Bolşevik Devrimi'nin ardından Bakü; Sovyet, Türk Müsavat ve Ermeni Taşnak guruplarının mücadele alanı haline gelmişti. Bu süreçte Bakü'de etki alanını arttıran Bolşevikler Azerbaycan Türkleri'ne dışarıdan yardım gelmediğini görünce geniş çaplı saldırılara geçmişler ve Azerbaycan'ın yardım talebi üzerine Osmanlı Hükümeti ivedi bazı askeri hazırlıklara koyulmuş, Azerbaycan ve Dağıstan'ı kurtarmak için "Kafkas İslâm Ordusu" adı ile bir ordu kurulması düşünülerek bu iş için Nuri Paşa'nın bir kurmay heyeti ile birlikte Azerbaycan'a gitmesi kararlaştırılmıştır. 25 Mayıs 1918'de Gece'ye varan Nuri Paşa, Kafkas İslâm Ordusu'nu hızla kurup Azerbaycan'ın bir bölgesindeki askeri ve sivil otoriteyi sağlayarak orduyu Bakü'yü kurtarmak için harekete geçirmiş, 16 Eylül 1918'de Bakü şehri teslim alınmıştı. (Şimşir, 2011: 30-31, 35; Yüceer, 1996: s. 43)

İslâm Ordusu Komutanı Nuri Paşa'ya resmî olarak bildirdiği gibi, Mondros Mütarekesi imzalandıktan sonra sürdürülen Mahaçkale Taarruzu ve bölgenin ele geçirilmesini mütareke şartlarının ihlali olarak gördüklerini de belirterek öngörülen tarih ve saatten sonra Bakü dahil bölgede kalan Türk askerlerinin esir edileceği ifade etti (*Birinci Dünya Harbinde Türk Harbi Kafkas Cephesi II*: 640). Nuri ve Mürsel Paşalar, tahliye için verilen sürenin yeterli olmadığı ve bu sebeple tahliyenin 26 Kasım'a kadar uzatılmasını talep etmişlerse de bu talepleri General Thomson tarafından reddedilmiş, bunun üzerine 16 Kasım tarihine kadar asayişin sağlanması için ayrılan 13. Kafkas Alayı dışındaki bütün Osmanlı birlikleri Gence'ye gitmek üzere Bakü'den ayrılmışlardır. (Yüceer, 1996; 132)

Nihayetinde İngilizler, 17 Kasım 1918'de Bakü'yü de işgal etmişlerdir. İngiliz Generali Thomson, Bakü limanındaki; "*Dünya Savaşı'nın bitmesi münasebetiyle sizleri kutluyorum. Müttefik Ordularının bölgedeki kumandanı olarak bildiriyorum ki biz buraya Osmanlı Devleti ile imzalanmış anlaşmaya uygun olarak geldik. Şimdiye kadar sizin topraklarınızı koruyan Osmanlı Ordusunun görevini bundan sonra biz yapacağız. Sizin, iç işlerinize müdahale etme fikrinde değiliz. Umut ediyorum ki bu ilişkiler daha iyiye gidecektir*" (Garibov, 2017; 36) şeklinde bir konuşma yapmıştır. Şehrin, İngiliz kuvvetlerince teslim alınmasının ardından 13. Kafkas Alayı da Gence'ye gitmek üzere Bakü'den ayrılmıştır. (Yüceer, 1996; 162)

Öte yandan içeriğini yukarıda vermiş olduğumuz 27 Ekim 1918 tarihli Harbiye Nezareti kararı, 23 Kasım'da yayınlanan yeni bir emirle kaldırılmıştır. 9. Ordu emrine göre, Kuzey ve Güney Kafkaslardaki bütün subay ve erlerin 30 Aralık 1918 tarihine kadar 9. Ordu Komutanlığı saflarına katılması gerekiyordu. Bu yeni emre göre ayrıca 5. Kafkas Tümeni de Türkiye'ye döneceği ve ayrıca Azerbaycan'da bulunan Osmanlı birliklerinden 5. ve 15. Tümenlerin Batum'a, 36. Tümen'e bağlı olan birliklerin ise Gümrü'ye sevk olunacağı bildiriliyordu. Gümrü'ye, trenle nakliyatın yapılamaması halinde Akstafa'dan yürüyüşle Delican'a, buradan Karakilis'e yolu ile Gümrü'ye gelinebileceği de belirtiliyordu. Azerbaycan'daki Osmanlı birliklerini tahliye etmekle görevli Albay Mürsel Bey, bu emir gereği 15. ve 5. Tümenleri Batum'a ve 36. Tümen kadrosunda bulunan 106. ve 107. Alayların Gümrü'ye sevk edilmesi işine başlamıştır. Mürsel Bey ayrıca İngiliz Generali Thomson'a göndermiş olduğu yazıda Türk asker birliklerinin taşınmasına 19 Kasım'dan itibaren başlanacağını ve 5. Kafkas Piyade Tümeni ile 106. Kafkas Alayı'nın 24 Kasım akşamından önce Bileceri istasyonundan ayrılmış olacağını bildirmiş, Dağıstan'daki birliklerin nakline ise

21 Kasım'da başlanacağı ve son kafilenin 26 Kasım'da Bleceri'den geçeceğini de kaydetmiştir (*Birinci Dünya Harbinde Türk Harbi Kafkas Cephesi II*: 641).

Bu arada adı geçen askerî birliklerin nakli başlarken ve 15. Tümen Komutanı Yarbay Yusuf İzzet Paşa'nın İngiliz İşgal Kuvvetleri Komutanı General Thomson ile yapmış olduğu görüşmede kendisine Türkiye'nin imzaladığı mütarekeye aykırı davranılamayacağı ve dolayısıyla Kuzey Kafkas Hükümeti'ni de tanımayacakları, ayrıca Dağıstan'daki Osmanlı asker ve subaylarının da bölgeyi boşaltması gerektiği bildirilmiştir (Görüryılmaz, 2009: 424).

Öte yandan aynı süreçte Elviye-i Selase'nin boşaltılması ile ilgili nota Bahriye Nezareti'nde irtibat subayı olarak bulunan Yarbay Murphy tarafından Türk Hükümeti'ne bildirilmiştir.[500] İngilizlerin bu emr-i vakisine Osmanlı Hariciye Nezareti'nin herhangi bir cevap vermemesi üzerine Erkân-ı Harbiye Umumiye Reisi Cevat Paşa, İngilizler nezdinde girişimde bulundu ve hiç olmazsa, Osmanlı Ordusunun bu kışı, Kars, Ardahan ve Batum'da geçirmesini istedi. Cevat Paşa bu düşüncesini 9. Ordu Kumandanı Yakup Şevki Paşa'ya da iletti (*ATASE*, İSH, K.5, G.121, B.121-1). Fakat bu istek 24 Kasım 1918'de İngiliz İrtibat Subayı Muphy tarafından reddedildiği gibi tahliyenin bir an önce yapılması da istendi. (Bıyıklıoğlu, 1967; 575) Bunun üzerine Erkân-ı Harbiye Umumiye Reisi Cevat Paşa, 9. Ordu Kumandanı Şevki Paşa'ya bir telgraf göndererek, İngilizlerin Elviye-i Selase'nin boşaltılması hakkında ısrar ettiklerini kendilerinin de bu talebi kabul etmek zorunda kaldıklarını, bu durumda 9. Ordu birliklerinin 1877-78 savaşının sonunda oluşan hudut gerisine alınması gerektiğini bildirdi (*ATASE*, İSH, K.5, G.122, B.122 (1-2). Buna karşılık Şevki Paşa, 26 Kasım 1918'de Erkan-ı Harbiye Umumiye Riyaseti'ne gönderdiği cevapta, mütareke şartlarına göre yeniden araştırma yapılması gerekmesine rağmen henüz yapılmadığını, Türk kuvvetlerinin buraları terk ettiği takdirde kimin işgal edeceğinin belli olmadığını, ayrıca

[500] Sadarete gönderilen nota şöyleydi:
"İstanbul 11 Kasım 1918, No: 102.
İngiliz Başkumandanlığından aldığım aşağıdaki telgrafnameyi bildirmekle kesb-i şeref eylerim. Mütarekenamenin 11. maddesine ek benttir. Türkiye ile Rusya arasında harbden önceki hudut ötesinde bulunan bütün Türk birliklerini ve elemanlarını kâmilen geri almanızı emretmeniz için Britanya Hükümeti'nden emir almış bulunmaktayım. Sözü geçen birlik ve anasırın Azerbaycan'da alıkonulması hiçbir veçhile caiz değildir. Boşaltmanın tamam olması için Halil ve Nuri Paşalarla Enver'in babası Ahmed'in ve İslam ordusunda herhangi bir hizmet için gönderilmiş olan Türk subay ve erlerinin de çekilmesi gerekir. Britanya Hükümeti, ancak yukarıdaki hususlar tamamıyla yapıldıktan sonra mütarekenamenin bu maddesi hükmü uygulanmış olacağı üzerinde ısrar etmemi arz etmektedir. Bu hususta ne zaman emir verildiğinin ve ne vakit boşaltmanın tamamlandığını bildirmenizi zat-ı devletlerinden istirham ederim" (*ATASE*, İSH, K.5, G.117, B.117-1; Sürmeli, 2001; 284)

buraların terkedilmesi durumunda anarşinin ortaya çıkacağını ifade etti. (Bıyıklıoğlu, 1967: 576)

Şevki Paşa'nın bu tepkisi ve uyarısından olsa gerek Erkân-ı Harbiye Umumiye Reisi, Harbiye Nazırı namına Hariciye Nezareti'ne bir telgraf göndererek, Elviye-i Selase'deki erzak ve mühimmat naklinin aylarca süreceğinden nakil yapılmadan, erzak yönünden yetersiz olan Erzurum, Van ve Trabzon'da barındırılmasının mümkün olmadığı bu sebeple, bu kış ordunun Elviye-i Selase'de kalması için Hariciye Nezareti'nin İtilaf Devletleri nezdinde girişimde bulunmasını istedi (*ATASE*, İSH, K.5, G.125, B.125-1).

Öte yandan Petrovsk'tan hareket eden 15. Tümen, 26 Kasım'da Derbent'ten ayrılmıştı ve 29 Kasım'da Azerbaycan'da bulunan Osmanlı birliklerinin komuta heyeti Gence'de toplanmış bulunmakta idi. (Yüceer, 1996; 161-162) Ancak trenlerin düzensiz işlemesi, Gürcistan Hükümeti'nin ve istasyon memurlarının düşmanca tavırları yüzünden trenler alıkonularak çeşitli güçlükler çıkarılmakta idi. Bu durum da nakliyatın tahliyenin gecikmesine neden olmakta idi. (Yüceer, 1996; 163)

Azerbaycan topraklarındaki son Türk askeri birliği olan 15. Piyade Tümeni Komutanı ve karargâhı 30 Kasım 1918'de Gence'den Tiflis'e hareket etmiş, Türk Kafkas İslâm Ordusu ve 15. Piyade Tümeni'ne mensup son askeri birlikler, Tiflis yakınlarındaki Mihailovka'dan 3 Aralık 1918'de hareket ederek Gürcistan'ın son istasyonu Natali'ye varmıştır. Böylece 5. Kafkas Piyade Tümeni ile 15. Piyade Tümeni askeri birliklerinin tamamı 1918 yılı aralık ayının ilk haftasında Gürcistan'ı terk ederek Osmanlı Devleti topraklarına dâhil olan fakat İngiliz işgalinde bulunan Batum'a ulaşmış ve Azerbaycan'ın tahliye işlemleri tamamlanmıştır (Görüryılmaz, 2009: 428-429).

Azerbaycan Halk Cumhuriyeti Devlet Başkanı Mehmet Emin Resulzâde Bey, mütarekenin imzalanmasından Nuri Paşa'nın gidişine kadarki bu süreçte yaşanan olayları şu şekilde yorumlamakta idi:

"*Tarihin daha başka cilveleri varmış. Türkiye, Mondros Mütarekesi'ni akdetmek mecburiyetinde kaldı… Bakü'de, Türk ordusunun gideceği, İngiliz ordusunun geleceği haberi herkesi mustarip ediyordu. Acaba ne olacak? İngilizlerle beraber Rus ordusu, Ermeni müfrezeleri dahi beraber dönecekler, kim bilir ahaliden ne gibi intikam alacaklar? Enzeli'de bulunan müttefikin kuva-yı askeriyesi kumandanı General Thomson, Nuri Paşa'dan Mondros Mütarekesi mucibince bir haftaya kadar Bakü'nün, bir aya kadar da bütün Kafkasya'nın*

tahliyesini talep ediyordu. Nuri Paşa, kendisinin Azerbaycan hizmet-i askeriyesine girdiğini ileri sürerek Bakü'de kalmak teşebbüsünde bulunduysa da fayda vermedi. Thomson'ın ültimatomu kat'i idi. Başka hiçbir tevil ve tefsire imkân bırakmıyordu. O zaman makam-ı sadarette bulunan Tevfik Paşa'dan bir telgraf gelmişti. Bu telgrafta, mütarekenin madde-i mahsusası ahkâmınca Osmanlı askerlerinin Azerbaycan'ı tahliye etmeleri zarureti haber veriliyordu. Anavatanını müşkilata sokmak istemeyen zabitan, gelen emre tebaiyet etmek kararını tercih ediyorlardı… Unutulmayacak ağır bir gün. Teşrin-i Sani'nin 17'si. İngiliz bandırası ile Çar Rusyası'nın bayrağını hamil olan filo Bakü limanına yanaşıyordu. Biraz evvel Bakü'den ricat ederek Enzeli'de tahaşşüd eden bu kuvvetin Bakü'de oturmakta olan Azerbaycan Hükümeti'ne karşı alacağı vaziyet ne olacaktı belli değil.

Türk ordusu çekilmiş, Azerbaycan kıtaatı dahi yok. Çünkü gelen kumandanlık, Azerbaycan kıtaatı diye bir şey tanımıyor. Azerbaycan askeri namına muntazam bir kuvvet zaten yok gibiydi… Üç gün evvel suret-i mahsusada gönderilen heyete İngiliz kumandanının son sözü şu olmuştu: 'Bizim bildiğimiz, Azerbaycan halkının ârâ-yı umumiyesinden doğma bir cumhuriyet yoktur. Yalnız Türk kumandanlığının entrikası ile teşekkül etmiş bir hükümet var. Madem ki siz bunun aksini iddia ediyorsunuz o halde gelir mahallinde tetkik, ona göre de karar veririz.'… 17 Teşrin-i Sani'de iki Bakü vardı: Mahzun Müslüman Bakü'sü ile memnun Hristiyan Bakü'sü…. (Resulzade, 1990: 53-56)

Türk Ordusunun Azerbaycan'dan çekilmesinin ardından 7 Aralık 1918'de Azerbaycan Parlamentosu açılmış, açılışta İngiliz işgal kuvvetleri temsilcileri de hazır bulunmuşlardır (Şimşir, 2011: 49).

Öte yandan Azerbaycan ve Dağıstan'ı düşman işgalinden kurtaran 5. Kafkas ve 15. Piyade Tümenleri Batum'da İngiliz baskısı ile karşılaşmıştır (Görüryılmaz, 2009: 430). 9. Ordu Kafkasya ve Elviye-i Selâse'nin tahliyesiyle uğraşırken; İngilizler de tahliye işini çabuklaştırmak ve işgali bir an önce gerçekleştirmek için bölgeye gelmeye başladılar. (Sürmeli, 2001: 372) Nitekim 15 Aralık 1918'de bir İngiliz kruvazörü ile üç mayın gemisi Batum Limanı'na gelerek burayı kontrol altına aldı (Erdaş, 1994: 53) ve 24 Aralık 1918'de de Batum'u işgal ettiler. Karaya çıkan İngiliz Kumandanı General Forestier Walker, Batum Müstahkem Mevkii Kumandanı Cemal Paşa'ya bir telgraf göndererek, Batum'un işgal edildiğini ve İngiliz bayrağını çektiklerini bildirerek bundan sonra Türk bayrağının çekilmemesini istedi. Cemal Paşa da bu telgrafı 9. Ordu Kumandanlığına göndererek durumdan haberdar etti (*ATASE*, K. 71, G. 112, B. 112-1-12). İngilizlerin Batum şehrinin

idaresini teslim almak istemeleri üzerine Osmanlı Dâhiliye Vekâleti, Batum Mutasarrıflığına bir yazı göndererek, Batum mülki hükümetinin İngilizlere teslim edilip, memurların da İstanbul'a dönmeleri talimatını verdi. (Gökbilgin, 1987; 15) Anlaşma hükümlerine aykırı olarak Türk askerlerinin hafif ve ağır silahları müsadere edildi, yiyecek, hayvan ve diğer imkânlarına el İngilizlerce el konuldu. Bu konu ile ilgili olarak Yüzbaşı Selahattin Bey hatıratında şu bilgileri kaydetmektedir: "*Askeri malzeme ve cephaneyi Azerbaycan'dan Türkiye'ye nakletmeye çalışıyorduk. Bunlardan iki tren dolusu cephane Tiflis istasyonunda bulunuyordu. Bunlar Bakü'ye yollanacaktı ancak mütareke imzalanınca burada kalmıştı. Gürcüler, bu cephaneyi parası karşılığında bizden istediler. Ben, Batum'un durumunu bildiğim için bu teklifi yerinde buldum. Fakat Mürsel Paşa'ya anlatmak mümkün olmadı. Paşa, bunun ne olursa olsun Batum'a gönderilmesini ve oradan da Türkiye'ye nakledilmesini istiyordu. Durumu kendisine açıklamaya çalıştım. Eğer biz bu cephaneyi Batum'a götürürsek İngilizler el koyacaklar ve hemen aynı gün Ermenilere devredeceklerdi…*" (Görüryılmaz, 2009: 430).

IX. Ordu Kumandanı Yakup Şevki Paşa Batum boşaltılsa bile Kars ve Ardahan'ın boşaltma işini hiç olmazsa Şubat 1919'a kadar uzatma niyetinde idi. Ancak Yakup Şevki Paşa'nın bu konuda 7 Ocak 1919'da General Walker'le yaptığı görüşme[501] bir sonuç vermedi. Zira General Walker, Yakup Şevki Paşa'yı çekilmeyi kasıtlı olarak yavaşlatmakla suçlayarak kendini şikâyet edeceğini bildirmesi üzerine Yakup Şevki Paşa, Elviye-i Selâse'nin 25 Ocak 1919 tarihine kadar boşaltılmasını kabul etmek zorunda kaldı. (Sarı, 2014: 309) Nitekim bu

[501] 7 Ocak 1919'da yapılan General Walker-Yakup Şevki Paşa konuşması esnasında kararlaştırılan karar gereğince, 200 kişilik bir İngiliz Müfrezesi nezaretinde İngiliz Askeri Valisi Temperley, 50-60 kişi kadar Ermenilerden teşkil eden hükümet heyeti, İngilizlerin İstanbul'daki karargâhının Kurmay Başkanı General Beach yönetiminde Kars'a gelmişlerdir. İngiliz Askeri Valisi ile beraber bir miktar Ermeni'nin de Kars'a geleceğini haber alan 2000 kişilik bir halk da Kars Milli Şura Hükümeti'nin çağrısı üzerine Kars'ta toplanmıştı. İngiliz Generali Beach ve Askeri Vali Temperley, Milli Şûrâ Hükümeti yöneticilerini çağırarak "İngiltere Hükümeti namına Ermeni Korganof'un Kars Valisi tayin edildiğini, kendisine itaat edilmesini" resmen tebliğ ettiklerinde Şura-yı Milli azaları sırf İslam'dan mürekkep Kars vilayetine bir Ermeni vali tayin etmek ve bir surette göz göre göre İslamları Ermenilere katlettirmenin İngilizlere yakışmayacağını ve Ermenileri asla kabul etmeyerek, bu hususta ifnay-ı hayat edeceklerini ve Kars tarihini İslam kanıyla yazdırarak namuslarıyla öleceklerini" bildirmişler ve Korganof'un valiliğini kabul etmemişlerdir. İngiliz Heyeti, Mevki Mustahkem Komutanlığı binasına yerleştikten sonra da görüşmeler devam etti. General Beach görüşmelerden istediği neticeyi alamayınca Ermeni heyetini tekrar Gümrü'ye göndererek ve Milli Şura Hükümeti'ni istemeden de olsa tanımak zorunda kalmıştır. Kendisi de kısa bir süre sonra Albay C.E. Temperley'in emri altında hükümetin çalışmasını isteyerek Kars'tan ayrılmıştır. İngilizler önünde başarılı bir imtihan veren Kars Milli Şura Hükümeti, hudutları içerisinde bulunan, Sancak ve kazalardan gelen 131 delege ile Paris Konferansı'nın toplanmasından bir gün önce 17 Ocak 1919'da Büyük Kars Kongresi'ni toplanmıştır. (Gökdemir, 1989: 87; Erdaş, 1994: 67)

plana uyulmuş ve birlikler belirtilen tarihte Oltu-Sarıkamış hattına kadar çekinilmiş, geride İngilizlerin isteği üzerine yalnızca asayiş için küçük bir birlik bırakılmıştır. (Sarı, 2014: 316)

İngilizlerle yapılan görüşmeler ve yazışmalardan kazanılan zaman zarfında Yakup Şevki Paşa, erzak ve mühimmatın büyük bir kısmını önce Sarıkamış'a sonra da Erzurum'a taşıttırmayı başarmıştı. Vükela Meclisi'nin 1 Ocak 1919'da aldığı karar gereğince Kars ve Ardahan'daki mülki memurlar da buraları terk ederek orduyla beraber çekilmişlerdir. (Dayı, 1991: 77; Erdaş, 1994: 55)

Öte yandan Batum'daki İngiliz işgal kuvvetleri, Türk Ordusu'nun bölgeyi bir an önce tahliye etmesi için baskı uygulamaya devam etmekte idi (*ATASE*, K. 7, G. 9, B. 9-1-2-3). Batum'da gemi bulunmadığı için Azerbaycan'dan gelen 15. Piyade Tümeni'nin 38. ve 56. Alayları ise yaklaşık 25 günlük bekleyişin ardından 28 Aralık'ta Batum'dan yürüyüşe geçmiş, 5. Kafkas Piyade Tümeni'nin ilk kademesi de 18 Ocak 1919'da kara yürüyüşü ile Batum'dan ayrılmıştır (Görüryılmaz, 2009: 432).

Ocak 1919 sonuna kadar Elviye-i Selâse'nin boşaltılması yönündeki İngiliz ısrarı üzerine Harbiye Nezareti tahliyenin tamamlanmasına kadar Trabzon- Batum arasında istihdam edilmek üzere Şam, Giresun ve Gülcemal vapurları kâfi miktarda komodorla 9. Ordu'nun emrine vermiştir (*ATASE*, K. 10, G. 13, B. 13-1-2).

Tahliyenin yoğunlaştığı bu günlerde sırada Batum'daki İngiliz İşgal Kuvvetleri Kumandanı, Batım Müstahkem Mevkii Kumandanını Cemal Paşa'yı ziyaret ederek, tahliye için daha hızlı davranılmasını istemiş ve geç kalınmasını mütareke hükümlerinin ihlali olarak değerlendireceklerini söylemiştir (*ATASE*, K. 7, G. 5, B. 5-6).

Harbiye Nazırı ise İngiliz Orduları Başkumandanlığına bir yazı göndererek, kışın şiddetli dolayısıyla nakliyatın çok zor olduğunu, büyük kafilelerin barınak darlığı yüzenden yola çıkarılamadığını, halen Batum'da 20.000'den fazla tahliye edilecek asker olduğunu belirtmiş[502] ve elde olmayan sebeplerden dolayı tahliyedeki gecikmelerin mazur görülmesini istemiştir (*ATASE*, K. 12, G. 183, B. 83-1).

Ancak bütün olumsuz şartlara rağmen Ocak 1919 sonuna kadar Batum'daki askerlerin büyük çoğunluk tahliye edilebilmiş, Batum Müstahkem Mevkii Kumandanı Cemal Paşa da

[502] Bu sıralarda Batum'da Azerbaycan'dan gelmekte olanlarla beraber ve terhis efradı da dahil 24.000 nefer bulunmaktaydı (*ATASE*, K. 7, G. 5, B. 5-6).

vapurla Trabzon'a gitmek üzere 23 Ocak 1919'da Batum'dan ayrılmış (*T.İ.H.*, I, 1999; 239), geride 4.000 terhis efradı ve 800 hasta kalmıştı. İngiliz gemilerinden de faydalanılmasıyla beraber 1 Şubat 1919'da hemen bütün Osmanlı askerlerinin tahliyesi tamamlanmıştır. Kalan 800 hasta ve yaralı asker ise 19 Şubat 1919'da tahliye edilecektir. (Sarı, 2014; 314)

Türk ordularının Azerbaycan başta olmak üzere Kafkasya'yı tahliyesi bölgedeki Türk ve Müslüman halk üzerinde derin bir üzüntü yarattı. Yıllardır Rus ve Ermeniler tarafından çeşitli baskılara ve katliamlara maruz kalan Kafkasya'daki Türk ve Müslüman unsurlar bu kez başka bir emperyalist güç ve yine Ermenilerin saldırısı ile karşı karşıya kalmışlardı.

Kaynaklar

AKBULUT, Dursun Ali (1996), *Brest-Litovsk Arazi-i Meşgule Meselesi*, Samsun: Akademik Açı Yayınları.

ARI, Tayyar (2004), *Geçmişten Günümüze Ortadoğu, Siyaset, Savaş ve Diplomasi*, İstanbul:

AVCIOĞLU, Doğan (1997), *Milli Kurtuluş Tarihi II*, İstanbul: Alfa Yayınevi.

BAŞAK, Tolga (2013), *Türk ve İngiliz Kaynaklarıyla Mondros Mütarekesi ve Uygulama Günlüğü (30 Ekim 1918-30 Kasım 1918)*, İstanbul: IQ Yayınları.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Dahiliye Nezareti, Şifre Kalemi (BOA, DH-ŞFR).

BAYUR, Yusuf Hikmet (1991), *Türk İnkılâbı Tarihi, Cilt: III, 1914-1918 Genel Savaşı, Kısım IV, Savaşın Sonu, Ankara,* Ankara: TTK Yayınları.

BIYIKLIOĞLU, Tevfik (1967), *Mondros Mütarekesi'nde Elviye-i Selase İle İlgili Yeni Vesikalar*, Bell, XXI/81-84, s. 567-580.

Birinci Dünya Harbinde Türk Harbi Kafkas Cephesi, 3. Ordu Harekâtı, Cilt II (1993), Ankara: Genelkurmay Basımevi.

BURAK, Durdu Mehmet (2004), *Birinci Dünya Savaşı'nda Türk-İngiliz İlişkileri (1914-1918)*, İstanbul: Ebabil Yayınevi.

ÇAĞLAYAN, Tuncer (1997), *British Policy Towards Transcaucasia (1917-1921)*, (Basılmamış Doktora Tezi).

ÇAVDAR, Tevfik (1995), *Talat Paşa, Bir Örgüt ustasının Yaşam Öyküsü,* Ankara: İmge Yayınevi.

DAYI, Esin (1991), *Elviye-i Selâse'de Milli Teşkilatlanma*, Erzurum: Aktif Yayınevi.

ERDAŞ, Nilgün Akgül, (1994), *Millî Mücadele'de Kafkas Cumhuriyetleri'yle İlişkiler*, Ankara: Genelkurmay Basımevi.

FROMKİN, David (1999), *Barışa Son Veren Barış* (Çev. Mehmet Harmancı), İstanbul: Epsilon Yayınevi.

GARİBOV, Mahir (2017), XX. *Yüzyılda Ermenistan-Azerbaycan, Dağlık Karabağ Sorunu*, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.

Genelkurmay Başkanlığı Askeri Tarih Araştırmaları ve Stratejik Etüt Başkanlığı Arşivi

GÖKAY, Bülent (1997), *Bolşevizm ve Emperyalizm Arasında Türkiye*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

GÖKBİLGİN, Tayyip (1987), "1919 Yılında Yabancı Devletlerin İşgalleri ve İstekleri Karşısında İstanbul Hükümeti", *BTTD*, Sayı: 34, Aralık, s. 15-23.

GÖKDEMİR, Ahmet Ender (1989), *Cenûb-i Garbî Kafkas Hükümeti*, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.

GÖRÜRYILMAZ, Mustafa (2009), *Türk Kafkas İslam Ordusu ve Ermeniler (1918),* Ankara: Korza Yayıncılık.

HELMREİCH, Paul C. (1996), *Sevr Entrikaları* (Çev: Şerif Erol), İstanbul: Sabah Kitapları.

İkdam

KANDEMİR, Feridun (1962), "Rauf Orbay'ın Hatıraları", *Yakın Tarihimiz I*, Cilt: I, Sayı: 10, s. 304-306.

KARAL, Enver Ziya (1996), *Osmanlı Tarihi IX,* Ankara: TTK Yayınları.

KAYMAZ, İhsan Ş. (2014), *Musul Sorunu, Emperyalizm ve Kürtler,* İstanbul: Kaynak Yayınları.

KILIÇ, Selami (1998), *Türk-Sovyet İlişkilerinin Doğuşu*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kodaman, Bayram (1983), *Şark Meselesi Işığı Altında Sultan II. Abdülhamid'in Doğu Anadolu'daki Politikası*, İstanbul: Orkun Yayınevi.

KÜRKÇÜOĞLU, Ömer (2006), *Mondros'tan Musul'a Türk-İngiliz İlişkileri*, İstanbul: İmaj Yayıncılık.

OKUR, Mehmet (2017), "*Basra Körfezi ve Hindistan Yolunu Korumak: İngiltere'nin Karadeniz ve Kafkasya Siyaseti (1914-1920)*", (Ed.: Mehmet Okur vd.) Trabzon, s.155-171.

ÖKE, Mim Kemal (1992), *Belgelerle Türk-İngiliz İlişkilerinde Musul ve Kürdistan Sorunu, 1918-1926*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

ÖZÇELİK, İsmail (1992), *Millî Mücadele'de Güney Cephesi Urfa*, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.

RESULZADE, Mehmet Emin (1990), *Azerbaycan Cumhuriyeti (Keyfiyet-i Teşekkülü ve Şimdiki Vaziyeti)*, Haz.: Yavuz Akpınar-İrfan Murat Yıldırım-Sabahattin Çağın, Azerbaycan Türkleri Kültür ve Dayanışma Derneği Yayınları, İstanbul: İrfan Yayıncılık.

Rus Devlet Arşivi Gizli Belgeleri

SAGAY, Reşat (1972), *XIX. ve XX. Yüzyıllarda Büyük Devletlerin Yayılma Siyasetleri ve Milletlerarası Bazı Meseleler*, İstanbul: İş Bankası Yayınları.

SARI, Mustafa (2014), *Türkiye-Kafkasya İlişkilerinde Batum (1917-1921),* Ankara: TTK Yayınları.

SÖYLEMEZOĞLU, Galip Kemali (1953), *30 Senelik Siyasi Hatıralarım, Üçüncü ve Son Cildi*, İstanbul: Ülkü Matbaası.

SÜRMELİ, Serpil (2001), *Türk-Gürcü İlişkileri (1918-1921)*, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.

ŞİMŞİR, Bilâl N. (2011), *Azerbaycan, Azerbaycan'ın Yeniden Doğuş Sürecinde Türkiye-Azerbaycan İlişkileri*, İstanbul: Bilgi Yayınları.

Takvim-i Vekayi

TANSEL, Selahattin (1991), *Mondros'tan Mudanya'ya Kadar, I*, İstanbul: MEB Yayınları.

TTK, Tevfik Bıyıklıoğlu Arşivi

Türk İstiklal Harbi I (1999), *Mondros Mütarekesi ve Tatbikatı*, Ankara: Genelkurmay Basımevi.

TÜRKGELDİ, Ali (1948), *Mondros ve Mudanya Mütarekesi Tarihi*, Ankara: Türk Devrim Tarihi Enstitüsü.

TÜRKGELDİ, Ali Fuat (1987), *Görüp İşittiklerim*, Ankara: TTK Yayınları.

Uluslararası İlişkiler Tarihi (Diplomasi Tarihi) II (2009), (Haz.: Viladimir Potyemkin – S. Bakruşin vd.), (Çev.: Attila Tokatlı), İstanbul: MAY Yayınları.

Vakit

YAVUZ, Bige (1994), *Kurtuluş Savaşı Döneminde Türk–Fransız İlişkileri*, Ankara: TTK Yayınları.

YÜCEER, Nasır (1996), *I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı Ordusu'nun Azerbaycan ve Dağıstan Harekâtı*, Ankara: Genelkurmay Basımevi.

GELİŞMEKTE OLAN ÜLKELERE TEKNOLOJİ TRANSFERİ

TECHNOLOGY TRANSFER TO DEVELOPING COUNTRIES

Dr. Öğr. Üyesi ÖMER TANJU DURUSOY[♣]

Özet: Gelişmekte olan ülkelere teknoloji transferi yüzyıllar boyunca olagelmiştir. Dünya teknoloji stokunun büyük bir bölümüne sahip olan küresel işletmeler(Transnational corporations/TNCs) teknoloji transferinin çok önemli bir aktörü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Teknoloji transferi bir yerden başka bir yere teknolojinin hareketi ya da bir kullanımdan başka bir kullanıma teknolojinin hareketi ya da her ikisinin bir kombinasyonu olarak açıklanabilmektedir. Diğer taraftan teknoloji transferi, gelen teknolojiyi anlama ve geliştirme kapasitesinin transferinden ibarettir. Bir teknolojinin transferi, transfer edilen şey işletilinceye ve devamlılığı sağlanıncaya kadar tamamlanmış olmaz. Yani süreç dışardan yardım almaksızın bütün olarak absorbe edilmeli ve transfer edilen teknoloji geliştirilebilmeli, iyileştirilebilmeli ve genişletilebilmelidir. Bu bağlamda teknoloji transferi üretim sürecinde bir bilginin sadece ele geçirilmesi değil, aynı zamanda ulusun teknolojik kapasitesinin inşa edilmesidir.

Bu çalışma da konu üç alt bölümde ele alınmaktadır. Birinci bölüm teknoloji transferinin aktörleri olarak TNC'lerin incelenmesini ve software/yazılım teknolojinin transferini içerir. İkinci bölüm, teknolojinin fiyatının aksak rekabet piyasalarında nasıl belirlendiği ve alıcılar için teknoloji transferinin dolaylı ve doğrudan maliyetlerini içerir. Çeşitli teknoloji transferi kanalları da bu bölümde tartışılmaktadır. Üçüncü bölümde ise gelişmekte olan ülkelere TNC'ler yoluyla teknoloji transferinin sonuçları ele alınmaktadır. Bu bölümün anahatları ise şunları kapsamaktadır: Transfer edilen teknolojinin uygunluğu; ekonomik kalkınma bağlamında en uygun eşleşme ve katılım; Teknolojinin geldiği ülkeye etkileri ve özellikle geldiği ülkedeki çevreye etkileri.

[♣] Hacı Bayram Veli Üniversitesi,İibf İktisat Bölümü,Www.Durusoy@Gazi.Edu.Tr

Summary: Technology transfer to developing countries has been for many centuries. Transnational corporations (TNCs), which have a large share of world technology stock, are a very important actor in technology transfer.

Technology transfer can be described as the movement of technology from one place to another, or the use of technology from one use to another, or a combination of both. On the other hand, technology transfer consists of the transfer of the capacity to understand and develop incoming technology. The transfer of a technology is not complete until the transfer has been operated and its continuity is ensured. That is, the process must be absorbed as a whole without external assistance and the technology transferred should be developed, improved and expanded. In this context, technology transfer is not only the capture of information in the production process, but also the construction of the technological capacity of the nation.

In this study, the subject is discussed in three sub-sections. The first part includes the examination of TNCs as actors of technology transfer and the transfer of software / software technology. The second section includes how the price of the technology is determined in defective competition markets and the indirect and direct costs of technology transfer for buyers. Various technology transfer channels are also discussed in this section. In the third chapter, the results of technology transfer through the TNCs to developing countries are discussed. The outlines of this section include: • the appropriateness of the technology transferred; optimal matching and participation in the context of economic development; Effects of technology on the country of origin; and, in particular, its impact on the environment in the country of origin.

Keywords: FDI, Transfer of Technology, Multinational Corporations, The Choise of Technology.

I.GİRİŞ

Gelişmekte olan ülkelere teknoloji transferi büyüme ve kalkınma bağlamında önemli bir konudur. Burada dünya teknoloji stokunun büyük bölümüne sahip olan küresel işletmeler(TNC) önemli bir aktör olarak karşımıza çıkmaktadır.

Teknoloji dar anlamda, patent biçiminde ya da yazılı formda ifade edilebilen teknik bilgidir. Çoğu kez teknoloji, belirli bir ürün ya da üretim tekniği hakkında ve bazen de bir ürün ya da üretim tekniği kullanmak için zorunlu olan teknik hüneri/beceriyi içeren bir bilgi türünü ifade eder(Chen 1983). Bu tanımlama da teknoloji üretimin teknik aksamı ile büyük oranda özdeşleşmektedir.

Stewart teknolojinin olası en geniş tanımını şöyle vermektedir(Stewart 1979): Teknoloji, bir şeyleri yapma, kullanma ve faydalı hale getirmek için gereken bütün beceri, bilgi ve süreçleri içermektedir. Dolayısıyla teknoloji idari, sağlık, eğitim ve finans boyutunda yönetim ve pazarlama becerilerini de kapsayacak şekilde üretimin en ince detaylarını ve yazılımını(software) içerir.

Teknoloji nasıl tanımlanırsa tanımlansın, iki anahtar kelime daima "bilgi" ve "üretim" olmakta ve anahtar kavram ise "üretimde faydalı bilgi" olmaktadır. Teknoloji bilimden farklıdır. Dolayısıyla bilgi transferi ve teknoloji de transferi farklı kavramlardır(Gopalakrishnan ve Santoro 2004). Çünkü bilim henüz uygulanmamış ve ticarileşmemiş bilgiyi ifade etmektedir. Teknoloji, teknikten de farklı bir kavramdır. Çünkü bir teknik bir dizi bilgiyi değil bir dizi süreci ifade eder.

Teknoloji transferini tanımlamak da aynı derecede zordur. Teknoloji transferi bir yerden başka bir yere teknolojinin hareketi ya da bir kullanımdan başka bir kullanıma teknolojinin hareketi ya da her ikisinin bir kombinasyonu olarak açıklanabilir. Diğer taraftan teknoloji transferi, giren teknolojiyi anlama ve geliştirme kapasitesinin transferidir. Neticede, bir teknolojinin transferi, transfer edilen şey işletilinceye ve devamlılığı sağlanıncaya kadar tamamlanmış olmaz. Yani süreç, dışardan yardım almaksızın bütün olarak absorbe edilmeli ve transfer edilen teknoloji geliştirilebilmeli, iyileştirilebilmeli ve genişletilebilmelidir. Bu bağlamda, teknoloji transferi üretim sürecinde bir bilginin sadece ele geçirilmesi değil, aynı zamanda ülkenin teknolojik kapasitesinin inşa edilmesidir(Chen 1983).

Yenilik ve teknoloji transferi, günümüz dünyasında iktisadi büyümenin temel itici unsurlarından biridir. En temel anlamda ekonominin çıktısını artırmanın iki yolu vardır. Birincisi üretim sürecine giren girdi miktarını/sayısını artırmaktır. İkincisi de girdiler sabit iken daha fazla çıktı elde edebileceğimiz yeni yollar bulmaktır. Bu bağlamda 1870-1950 yılları arasında Amerikan ekonomisine ilişkin yapılan bir çalışmada, girdilerdeki artışın büyümeye katkısı %15 olarak hesaplanırken, %85'lik kısım verimlilik artışından kaynaklanmaktadır. Başka çalışmalarda da benzer sonuçlar bulunmuştur. Bu çalışmalar ekonomik büyümeyi açıklayabilmek için başka yerlere bakılması gerektiğini ortaya koymaktadır(Rosenberg 2004).

Burada innovasyon, yeni teknolojiler ve verimlilik artışı karşımıza çıkmaktadır.

Teknoloji transferi, innovasyon ve buna bağlı yapısal dönüşüm Orta ve Doğu Avrupa ülkelerinin ve Asya-Pasifik ekonomilerinin rekabet gücünde ve ekonomik başarısında önemli bir rol oynamıştır(Gurbiel 2002).

II. LİTERATÜR

Doğrudan Yabancı Yatırım (Foreign Direct Investments) teorileri genellikle firma, endüstri ve ülke bazında teknolojinin öneminin altını çizerler. Küresel İşletmeler teknolojilerini FDI, taşeron anlaşmaları, lisans anlaşmaları gibi yollarla diğer ülkelere transfer etmektedirler. Bu bağlamda Küresel işletmelerin davranışları oligopolistik özellikler göstermektedir. Bu konu üzerinde çalışma yapan iktisatçılar üç farklı grupta sınıflandırılabilmektedir. Birinci grup küresel işletmeleri teknoloji üreticisi olarak ele alan uluslararası ticaret iktisatçılarıdır. Bunlar teknolojinin uluslararası piyasalarda alınıp satılan mallar aracılığıyla transfer edildiğini ileri sürmektedir. Stephen Mymer, Richard Caves ve Gerry Heleiner bu gruba dâhil edilebilir(Chen 1983).

Teknoloji hem ithalat hem de ihracat yoluyla transfer edilebilmektedir. Clerides, Lach ve Tybout 1998 ve Bernard ve Jensen 1999, çalışmalarında ihracatın teknoloji transferi için bir yol olduğunu ileri sürmekte ve test etmektedirler. Ancak bu çalışmalarda "ihraç ederek öğrenme" konusunda açık ve net kanıtlar ortaya konulamamaktadır(Lee,Lee and Kim 2011). Birçok çalışma ise teknoloji transferinde ithalatın önemli bir kanal olduğu üzerinde durmaktadır. Örneğin Eaton ve Kortum'un yaptığı çalışmaya göre ithalat yabancı teknolojiye erişim sağlamakta ve bu nedenle üretim olanakları eğrisini sağa kaydırmaktadır(Eaton ve Kortum 2002). Diğer taraftan teknolojinin ülke içinde yayılması ve AR-GE çalışmaları ile ilgili olarak Coe ve Helpman yaptıkları regresyon analizlerinde, AR-GE'nin ev sahibi ülkede toplam faktör verimliliğini artırdığını ortaya koymuşlardır(Coe and Helpman 1995).

FDI'nın ev sahibi ülkede verimlilik artışına yol açtığı bazı ampirik çalışmalarda ortaya konulmaktadır. FDI sadece ülkeye sermaye girişi olarak görülmemeli, aynı zamanda beşeri sermaye üzerinde olumlu etkiler yapmakta ve teknolojik değişimin ve yeni fikirlerin ülkeler arasında yayılımının da önemli bir kaynağı olmaktadır. Bu hususları Grossman ve Helpman çalışmalarında açıkça ortaya koymaktadırlar(Grossman ve Helpman 1995)

Ampirik çalışmalarda FDI'nın verimlilik üzerindeki etkileri açıkça ortaya konulamamıştır. Çünkü sonuçlar örneklere ve ekonometrik yöntemlere göre değişmektedir. Bazı çalışmalar, FDI'nın ülkenin sahip olduğu tesislerde verimliliği olumsuz etkilediğini ortaya koymuşlardır(Aitken ve Harrison 1999). Bazı çalışmalar da ise yabancı mevcudiyetinin yerel firmaların verimliliğine anlamlı bir etkisinin olmadığını ileri sürülmektedir(Djankov ve Hoekman 2000). Diğer taraftan Haskel, Pereira ve Slaughter çalışmalarında İngiltereden İrlandadaki yerel firmalara pozitif yayılma etkisi bulmuşlardır(Haskel, Pereira ve Slaughter 2007).

İkinci grup, endüstriyel örnekler üzerinde çalışmalar yapan iktisatçılardır. Bunlar, firma teorisini baz alarak teknoloji transferinin alternatif modellerini Küresel İşletmeler açısından inceleyen endüstriyel iktisatçılardır.

Amendola, Dosi ve Papagni çalışmalarında Küresel işletmelerin oligopolistik piyasa koşullarında AR-GE çalışmalarının yapısını incelemiş ve 1970'ler ve 1980'ler den itibaren teknoloji geliştirme/üretme merkezlerinin Amerika ve Avrupa'dan Asya Pasifik ülkelere kaydığını ortaya koymuşlardır(Amendola, Dosi ve Papagni 1993).

Üçüncü grup kalkınma iktisatçılarından oluşmaktadır. Bu iktisatçılar ekonomik kalkınma üzerinde teknoloji transferinin etkileri üzerinde yoğunlaşmaktadırlar.

Neoklasik model verimlilik artışını dışsal bir olgu olarak görmektedir. Ancak bu anlayış 1980'lerin başında değişmiştir. Yeni kalkınma teorisi ise uzun dönem büyümenin, insan aktivitelerinden ve planlanmış iktisadi davranışlardan etkilendiğini söylemektedir. AR-GE harcamaları, bu teoriye göre bilim ve teknolojideki gelişmeleri teşvik edici bir faktördür.

Slow (1956) ve Swan (1956) göre teknoloji ve bilim, ülkelerin büyüme süreçleri için iki önemli faktördür. Romer (1990) ve Lucas (1988) ise ekonomik büyümenin belirleyicisi

olarak AR-GE harcamalarını bağımlı değişken olarak ele almışlardır. Bunlara göre AR-GE harcamaları, beşeri sermaye ve bilgi birikimi sayesinde teknolojik yeniliklere ve gelişmelere neden olur. Bu model daha sonra Grossman ve Helpman (1991) tarafından geliştirilmiştir.

III. KÜRESEL İŞLETMELER VE TEKNOLOJİ TRANSFERİ

Küresel işletmelerin ve yabancı yatırımların gelişme bağlamında etkileri şöyle özetlenebilir: (i) ev sahibi ülkeyi yatırım darboğazından çıkararak büyümesine katkı sağlar. (ii) Yeni ürünler ve yeni pazarlama teknikleri sayesinde yeni bir "know-how" yaratılır. Ayrıca işçilerin eğitimi ve becerilerine olumlu katkı sağlar. (iii) Diğer taraftan envanter ve kalite kontrol tekniklerinin yerel tedarikçiler ve dağıtımcılara transfer edilmesi gerçekleşecektir. (iv) Ve aynı zamanda yerel firmaları işletmelerini daha iyi yönetme çabalarını geliştirmeye ve pazarlama tekniklerine uyum sağlamaya zorlayacaktır (Lee, Lee and Kim 2011).

Doğrudan yabancı yatırımların ülke ekonomisine katkısı yalnızca yabancı sermaye girişi sağlaması değil aynı zamanda yurt içi yatırımlarda da artış sağlamasıdır. Bu etki bir anlamda "Crowding-in" etkisi olarak da tanımlanabilir. Yapılan bir çalışmada ülkeye giren yabancı sermayenin her bir dolar için 50 cent kadar ülke içi yatırımları artırdığı ortaya konulmaktadır(Kurtishi-Kastrati 2013).

Küresel işletmeler AR-GE yoğun faaliyet gösteren işletmelerdir. Ancak bunların yabancı bağlı ortaklıklarında aynı şeyi söyleyemeyiz. Yabancı bağlı şirketler AR-GE faaliyetlerinde oldukça yetersizdirler. Diğer taraftan küresel işletmelerin hedef ülkeleri kapsayan AR-GE çalışmaları daha çok yerel piyasaların ihtiyaçlarına dönük olmaktadırlar. Bu yöndeki AR-GE harcamaları yabancı bağlı ortakların satışlarına da pozitif olarak bağlıdır. Yani yabancı bağlı şirketlerin satışları artarsa bu pazarlara dönük ürün-geliştirme çalışmaları da artmaktadır.

M. Usui(1983) , bazı endüstri dallarında, Latin Amerika ülkelerine Japon firmalarınca gerçekleştirilen teknoloji transferinin detaylı bir çalışmasını yapmaktadır. Bu çalışmasında küresel Japon işletmelerinin Latin Amerika ülkelerindeki yeni ürünler ve istihdam bağlamındaki önemini ortaya koymaktadır.

J. Baranson (1978) ise, beş örnek endüstriyi incelemiş ve gelişen ve sosyalist ülkelere Amerikan küresel işletmelerince gerçekleştirilen teknoloji transferini ele almıştır.

Ancak bu örnek ülke ve sektör araştırmalarında tarım ve hizmetler sektöründe teknoloji transferi ilişkin çalışmalar yok denecek kadar azdır. Çalışmalar çoğunlukla imalat sanayi üzerinde yoğunlaşmaktadır(Chen 1993).

Sosyal teknolojilerin (askeri, postacılık, polis ve kamu eğitim sistemleri gibi) uluslar arası transferi ve organizasyon yapısı hakkında da çok az çalışma bulunmaktadır.

Diğer taraftan uluslar arası rekabetin teknolojik ilerlemelerle nasıl şekillendirildiğinin yanı sıra, hem firma içinde hem de firmalar arasında üretim yönetimi ve organizasyonu konularına yeni yaklaşımlar da göz önünde bulundurulmalıdır. Organizasyonel yenilik de

teknoloji transferi bağlamında önemli bir konudur. Böyle yeniliklerin önemi esneklik , kalite ve işbirliği kavramlarında ortaya çıkmaktadır.

Bu tartışmalar ışığında, imalat sanayi için "uygulanabilir en iyi sistemin" endüstrileşmiş ülkelerde ortaya çıkan sistem olduğu hakim bir görüş olarak ortaya çıkmaktadır. İmalat sistemine bu yeni yaklaşımın başlıca bileşenleri şu fikirlerden oluşmaktadır; tam zamanlama (just in time), siparişe göre üretim (produce to order),kayıp zamanın azaltılması (minimization of downtime), mükemmel kalite ve toplam kalite kontrolü, birçok konuda becerikli işgücü v.s. Bu organizasyonel yeniliklerin ya da software teknolojinin transferi ürün ya da yöntem teknolojisinin transferinden çok daha karmaşık bir süreçtir. Birçok çalışma, komşu ülkeler arasında teknolojik yeniliklerden ziyade organizasyonel yeniliklerin transferinin çok daha maliyetli ve daha uzun bir zaman dilimi gerektirdiğini ortaya koymaktadır(Chen 1993).

Organizasyonel yeniliklerin transferindeki başarı işi yapma tarzına, beşeri ilişkilerin uyumlaştırılmasına ve uygun çalışma ortamının yaratılmasına bağlıdır. İlk kez Japon firmaları, üretim yönetim ve organizasyonundaki değişmelerin verimliliği ve etkinliği artıran yöntem teknolojilerinden daha önemli olduklarını ispat etmişlerdir.

Burada Japon firmalarınca uygulanan üstün üretim yönetimi ve organizasyon sistemlerinin spesifik bir kültür olup olmadığı önemli sorudur. Fakat yakın yıllardaki tecrübeler Japon üretim yönetim ve organizasyonunun herkesçe uygulanabilir ve transfer edilebilir olduğunu ortaya koymaktadır(Hoffmann 1990).

IV. TEKNOLOJİ TRANSFERİ MODELLERİ

Peter Buckley (1985) teknoloji transfer biçimlerini şöyle sınıflandırmaktadır: 1. Tamamen yabancıların sahip olduğu bayiler/şubeler, 2.Bağlı ortaklıklar (joint ventures), 3.Yabancı azınlık holdingleri, 4. Fading-out bağlı ortaklık anlaşmaları, 5.Lisans anlaşmaları, 6.Franchising anlaşmaları, 7. Yönetim sözleşmeleri, 8. Anahtar teslim ortaklık anlaşmaları (turnkey ventures) ,9. Sözleşmeli bağlı ortaklık, 10.Uluslararası alt anlaşmalar.

İlk yöntem bilinen doğrudan yabancı yatırım formudur. Diğer yöntemler ise geçen yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkan yeni uluslar arası endüstriyel işbirliği biçimleridir(Oman 1984). Bu farklı yöntemler arasında en önemli ayırım, teknoloji transfer tarzının içsel ya da dışsal olup olmadığıdır. Yani transfer firma içi mi (Küresel firmalardan bağlı firmalara) yoksa piyasa içinde midir? (piyasa ile iç içe midir?).Bu listedeki ilk üç tarz içseldir. Diğerleri ise dışsaldır.

Bu bağlamda küresel bir firma ilk üç tarz ile lisans anlaşmaları arasında bir tercih sorunu ile karşı karşıyadır.

Burada konuya iki farklı bakış açısı sözkonusudur. Birincisi, firma teorisi yaklaşımı, ikincisi ise iktisadi kalkınma teorisi yaklaşımı. Firma teorisi getiri potansiyellerinin önemini ve bir teknoloji transfer edilirken ortaya çıkan işlem maliyetlerini vurgular. Bu açıdan bakıldığında FDF tercih edilmektedir. Çünkü çok büyük rant-getirici potansiyellere sahiptir

ve daha düşük işlem maliyetleri içerir. İktisadi kalkınma yaklaşımı ise FDF anlaşmalarında teknoloji alan ülkenin özelliklerinin önemini ön plana çıkarır(Chen 1993).

Teknoloji transferinin yeni biçimleri son yıllarda gittikçe daha çok tercih edilmekle birlikte endüstriden endüstriye değişmektedir. İmalat sanayinde FDI en önemli teknoloji transferi yöntemi olmaya devam etmektedir. Emek-yoğun sektörlerde, ihracata dönük endüstrilerde uluslar arası alt anlaşmalar daha çok tercih edilmektedir.

1970'lerden itibaren Çin Halk Cumhuriyeti FDI'ları ülkeye çekmeyi, kalkınma stratejisinin ve ülkenin sermaye ve teknoloji açığını gidermenin temel unsurlarından biri olarak kullanmaktadır. Global ölçekte Çin, 1993 yılından beri ABD'den sonra ikinci , 2002 yılından itibaren de en fazla FDI çeken ülke konumundadır. Çin'in liberalleşmeye başladığı ilk yıllardan itibaren gerek yerli endüstrilerin yabancıların eline geçmesini önlemek, gerekse yerli firmalara bilgi ve teknoloji transferinin yapılması ve pozitif dışsallıkların sağlanabilmesi amacıyla firmaların sermaye yapılarına ilişkin mülkiyet kısıtlamalarını ve devlet kontrollerini içeren politikalar uygulamıştır. Günümüzde halen bazı imalat sanayi ve birçok hassas hizmetler sektöründe mülkiyet kısıtlamaları bulunmaktadır(Buckley, Clegg and Tan2004).

1990'larda en çok rağbet gören teknoloji transferi biçimi, "stratejik ortaklıktır." Burada teknoloji tek yönlü transfer edilmez. Taraflar arasında bilgi paylaşımı söz konusudur. Bu yöntemde amaç, AR-GE harcamalarını en aza indirmek, riski paylaşmak ve rekabeti kontrol altına almaktı.

Stratejik ortaklıklar, uluslar arası araştırma ve geliştirme merkezleri kurularak daha kolay hale getirilmektedir. Örneğin, Japonyadaki Tsukuba Bilim Kenti böyle bir yerdir. Diğer taraftan, Singapur, Çin ve Taiwan'daki bilim parkları uluslar arası araştırma merkezleri haline gelmişlerdir.

Uluslar arası innovasyon(yenilik) literatüründe teknoloji geliştirme merkezleri biçimindeki oluşumlara inkübatör denmektedir(Akçomak and Taymaz 2004).

Türkiye'de AR-GE çalışmaları, Tübitak, DPT, DTM, HM, KOSGEB, TTGV gibi kuruluşlarca desteklenmektedir.

Akçomak ve Taymaz (2004) çalışmalarında inkübatörler bünyesinde 48 firma ve inkübatörler dışında 41 firmayla yaptıkları deep-interview çalışmaları yapmışlardır. İnkübatörlerden yararlanan ve yararlanmayan firmaların durumları analiz edilmektedir. İnkübatörler bünyesindeki firmaların diğerlerine oranla ekonomik performanslarının daha iyi olduğu, ancak yenilik üretilme kabiliyeti açısından aynı şeyi söylemenin mümkün olmadığı sonucuna varmışlardır.

V. TEKNOLOJİ TRANSFERİNİN MALİYETİ

Teknoloji transferinden beklenen yararlar şüphesiz ki onun maliyetine bağlıdır. Teknoloji transferi yapanların ya da teknolojiyi satın alanların ödedikleri maliyete ilişkin veri bulmak oldukça zordur. Çünkü dolaylı maliyetler de hesaba katılmaktadır.

Bir teknoloji transferi sözkonusu olduğunda makine ithalatı, teknoloji maliyetinin ancak bir bölümünü oluşturur. Diğer taraftan, teknoloji piyasasının karmaşık ve aksak bir piyasa olduğu gözönünde bulundurulursa, teknolojinin fiyatının nasıl belirlendiğinin anlaşılması da oldukça zordur. Bu nokta da diğer bir sorun da, teknolojinin kimin mülkiyetinde olduğudur. Özel teknolojiler belli bir firmaya aittir. Özel olmayan teknolojiler genellikle açık piyasadan elde edilebilir. Bu çerçevede teknolojinin fiyatının oligopol ya da monopol koşullarında belirlenmektedir. Bu piyasalarda rekabetin aksak olması ve "pazarlık gücünün" olmaması, fiyatların maksimuma yakın oluşmasına neden olmaktadır.

Çünkü teknolojiyi satan küresel firmalar monopol rantının aslan payını ele geçirirler.

Neoklasik iktisatçılar ise bunun tam tersini savunmuşlardır. Onlara göre teknoloji üreticileri arasında şiddetli rekabet vardır. Bundan dolayı fiyatın düşük oluşacağını ileri sürmektedirler.

Teknoloji transferinin dolaylı maliyetleri, teknoloji satan küresel firma tarafından alıcılara dayatılan sınırlandırıcı uygulamalar ve şartlardan kaynaklanan örtük maliyetleri ifade eder. Bu sınırlamalar ve ön koşullar şöyle özetlenebilir(Chen 1993):

i. Askeri ya da bölgesel piyasa kısıtlamaları.
ii. Teknoloji transferini zorunlu mal ve hizmet alımına bağlamak.
iii. Alıcıların; rakip ya da tamamlayıcı teknolojileri içeren anlaşmalara girmelerine sınırlama getirmek.
iv. AR-GE sınırlamaları getirmek.
v. Teknolojinin adaptasyonu ve yenilenmesine ilişkin sınırlamalar.

Görüleceği üzere bu sınırlamalar, alıcıların ihracat kapasitelerini düşürmektedir. İthalat maliyetlerini artırmaktadır. Ve teknoloji kapasitesinin genişlemesi sınırlandırılmaktadır. Bu sınırlandırmalar ödemeler bilançosu üzerinde ve bir ülkenin bütün ekonomik kalkınması üzerinde geri tepmelere ve olumsuz etkilere sahiptir. Eğer bunlar da hesaba katılırsa, sınırlandırıcı uygulamalar teknoloji transferinin dolaylı maliyetini daha da artıracaktır.

VI. SONUÇ

Son yıllar "küreselleşme çağı" olarak tanımlanmaktadır. Bu dönem Dünya çapında üretim, dağıtım, yeni yapılaşma ve uluslar arası internet ağı ve online bağlantılar çağıdır. Bu dönemde "rekabet" üreticilere sürekli yenilik ve mevcut kaliteyi geliştirmeleri noktasında baskı yapmaktadır. Aynı zamanda rekabet ürünlerin maliyet etkinliğinin artırılması için de baskı yapmaktadır.

1990'larda teknoloji transferi ve küreselleşme üzerine ilk araştırma dalgası başlamıştır(Audretsch, Lehmann and Wright 2012).Bu dönemde teknoloji transferi gelişmiş Kuzey ülkelerinden gelişmekte olan Güney ülkelerine doğru olmuştur. Bu akım Güney ülkelerinin yanı sıra Çin ve eski Sovyetler Birliği ülkelerini de kapsamaktadır. Bu dönemde ülkelerin dışa açılması ve ticaretin serbestleştirilmesi yönünde önemli mesafe katedilmiştir.

Diğer taraftan küresel boyutta ulaşım ve iletişimin yeni teknik ilerlemelerle son derece kolaylaştığı görülmektedir. Bu dönemde uluslar arası entegrasyonda çok uluslu şirketler yoluyla teknoloji transferi önemli bir rol oynamıştır. Teknoloji transferinin ana kanallarını da ihracat ve doğrudan yabancı yatırımlardır. Son çeyrekte küresel manzara önemli ölçüde değişmiştir. Özelikle Brezilya, Rusya, Hindistan ve Çin'de ortaya çıkan ve hızla büyüyen çok uluslu firmalar ekonomik entegrasyona dahil olmuşlardır. Teknoloji transferinin odak noktası, Kuzey-Güney hattı yerine ya da iktisadi kalkınmanın hızlanmasından ziyade küresel rekabet içinde karşılaştırmalı avantajların kullanımına kaymıştır. Eskinin gelişmekte olan ülkelerinden yeni küresel oyuncuların ortaya çıkması bazı ülkelerin ve bölgelerin rekabet gücüne meydan okumaktadır. Son yıllardaki yeni korumacılık akımının ortaya çıkmasında bu faktör de göz önünde bulundurulmalıdır.

Kaynaklar

Aitken,Brian J.,and Harrison,Ann E.(1999); **Do Domestic Firms benefit From Direct Foreign Investment? Evidence from Venezuela**., American Economic Review., vol.89. No.3.,June

Akçomak, İ. Semih and Taymaz, Erol(2004); Assessing the Effectiveness of Incubators: The Case of Turkey. ERC Working Papers in Economics 04/12 October

Amendola,Giovanni., Dosi,Giovanni., and Papagni,Erasmo.(1993); **The Dynamics of International Competitiveness**., Review of World Economics., vol.129., İssue 3.,

Audretsch David B., Lehmann Erik E., Wright Mike,(2014); Technology transfer in global economy, J Technol Transf Vol. 39.

Baranson,J **(***1978***);Technology and the multinationals: Corporate strategies in a changing world economy.** Lexington Books, D.C. Heath, Lexington, ...

Buckley,P.J. (1985);"New forms of international industrial co-operations", in P.J. Buckley and M. Casson, The Economic Theory of the Multinational Enterprise (London, Macmillan,), pp,39-59.

Buckley, Peter J., Jeremy Glegg and Hui Tan (2004); "Knowledge transfer to China: policy lessons from foreign affiliates" ,Transnational Corporations, Vol 13 (1) (April 2004),pp.31-72.

Chen, Edward K.Y.(1983) ; **Multinational Corporations, Technology and Employment, Hong** Kong

Coe,David T., and Helpman, Elhanan.(1995); **International R&D Spillovers.,** European Economic Rewiev., No.39

Djankov,Simeon and Hoekman,Bernard.(2000), **Foreign Investment and Productivity Growth in Czech Enterprises**., World Bank Economic Review., Vol.14., İssue 1.,

Eaton, Jonathan and Kortum, Samuel (2002) ; **Technology, Geography and Trade**. Econometrica., Vol 70., No.5., September

Gopalakrishnan, Shanthi and Santoro, Michael D.(2004); **Distinguish Between Knowledge Transfer and Technology Transfer Activities: The Role of Key Organizational Factors** IEEE Transactions on Engıneering Management. Vol.51 No.1 February

Grossman,G.M., and Helpman,E.(1995), **Technology and Trade.,** Handbook of international Economics., vol 3.

Gurbiel,Roman (2002); İmpact of Innovation and Technology Transfer on Economic Growth: The Central and Eastern Europe Experience.,Warsaw School of Economics., Warsaw, July

Haskel,Jonathan E., Pereira,Sonia C., and Slaughter,Matthew J.(2007); **Does Inward Foreign Direct Investment Boost The Productivity of Domestic Firms?** Rewiev of Economics and Statistics., Vol.89, İssue 3., August

Hoffman, K.(1990); New Approaches to Best-Practice Manufacturing: The Role of Transnational Corporations and Implications for Developing Countries (New York, United Nations,)

Kurtishi-Kastrati, Selma(2013); The effects of Foreign Direct Investments for Host Country's Economy.,European Journal of Interdiciplinary Studies.Vol 5 Issue 1.

Lee, Hongshik; Lee, Joonhyung; Kim, Hyuk-hwang (2011); **Foreign Direct Investment, Technology Diffusion, and Host Country Productivity Growfh.** ADB Economics Working Paper Series. No.272. Asian development Bank. August

Lucas, R.(1988). **On the Mechanics of Economic Development.** Journal of Monetary Economics, 22,3-42.

Oman, C.(1984) ;New Forms of International Investment in Developing Countries: The National Perspective (Paris, OECD).

Romer, P.M. (1990); **Endogenous Technological Change**. Journal of Political Economy., 98(5),71-101.

Rosenberg,Nathan(2004); **Innovation and Economic Growth** ., OECD,

Stewart, F(1979); **International Technology Transfer: İssues and Policy Options**. World Bank Staff Working Paper. No.344, Washington, D.C., The World Bank,

Solow R. M. (1956). **A Contribution to the Theory of Economic Growth**. The Quarterly Journal of Economics, 70(1), 65-94.

Swan, T.W.(1956). **Economic Growth and Capital Accumalation**. Economic Record 32(63),334-361.

Usui,M.(1983), **International Transfer of Industrial Technology-An Appraisal of The Japanese Performances in latin American NICs**., Latin American Studies., vol.6

TÜRKİYE-SURİYE İLİŞKİLERİNDE BİR İLK: "*BAĞIMSIZ SURİYE*" DEVLET BAŞKANI BEŞAR ESAD'IN TÜRKİYE ZİYARETİ VE YANKILARI

A FIRST IN TURKEY-SYRIA RELATIONS: THE PRESIDENT OF "INDEPENDENT SYRIA" BASHAR ASSAD'S VISIT TO TURKEY AND REFLECTIONS

Prof. Dr. Tahir KODAL*

Özet: Tarihin her döneminde kıta geçiş noktaları önemli olmuştur. Bu kıta geçiş noktalarından biri de Orta Doğu'dur. Orta Doğu'da yer alan ülkeler tarihi süreç içerisinde birbirleri ile sürekli olarak iyi ve kötü ilişki içerisinde bulunmuşlardır. Bu ülkelerden Türkiye ve Suriye uzun bir süreci içeren ilişkiye sahiptir. Osmanlı Devleti'nin 1516 yılında Merci Dabık Savaşı ile Suriye'yi yönetimi altına almasından sonra, Suriye yaklaşık dört yüz yıl Osmanlı Devleti'nin idaresi altında kalmıştır. Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı sonrasında yıkılmasının ardından Suriye, Fransa'nın mandası altına girmiştir. Manda yönetiminden itibaren Türkiye-Suriye ilişkileri başlamış, Suriye'nin bağımsız olmasına kadar devam etmiştir. Suriye'nin bağımsızlığını elde etmesinden sonra ise Türkiye-Suriye ilişkileri direk olarak Suriye ile devam etmiştir. Bundan sonraki Türkiye-Suriye ilişkileri sürekli gündemde olmuş, inişli-çıkışlı bir seyir izlemiştir.

Bu nedenle, bu çalışmada, Suriye'nin 17 Nisan 1946'da bağımsızlığını elde etmesinden sonra, göreve gelen devlet başkanlarından biri olan Beşar Esad'ın 2004 yılında Türkiye'ye gerçekleştirmiş olduğu ilk resmî ziyaret konu edilmiştir. Ankara'ya yapılan bu ziyaret; Türkiye-Suriye ilişkileri açısından önemli olduğundan, çalışmanın giriş kısmında Türkiye-Suriye ilişkilerinden (1921-2004) kısaca söz edilmiştir. Çalışmanın asıl kısmının ilk bölümünde; Beşar Esad'ın 2004 yılında gerçekleştirmiş olduğu Türkiye veya Ankara resmî ziyaretinden bahsedilmiştir. Bu bağlamda; ziyaret öncesindeki gelişmeler, Ankara ve Türkiye'deki temaslar, yapılan görüşme ve toplantılar ortaya konulmuştur. Çalışmanın ikinci bölümünde; Suriye Devlet Başkanı Beşar Esad'ın gerçekleştirmiş olduğu bu ilk ve önemli

* Pamukkale Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Sosyal Bilgiler Eğitimi ABD, DENİZLİ/ tkodal@pamukkale.edu.tr

ziyaretin yaratmış olduğu tepkiler açıklanmaya çalışılmıştır. Çalışmanın sonuç kısmında ise elde edilen bilgiler, değerlendirmeler sonrasında bir takım sonuçlar ortaya konulmuştur.

***Anahtar Kelimeler*:** Türkiye, Suriye, Beşar Esad, Ziyaret.

ABSTRACT

The continental transition points became important in every period of history. One of these continental transition points is the Middle East. Countries in the Middle East have consistently had good and bad relations with each other in the historical process. Of these countries, Turkey and Syria have a relationship with a long process. After the Ottoman Empire under the rule of Syria by the Merci Dabik War in 1516, Syria remained under the administration of the Ottoman State for almost four hundred years. After the collapse of the Ottoman Empire after World War I, Syria entered under the French mandate. Turkey-Syria relations began and has continued to be independent from Syria's Mandate. After obtaining the independence of Syria, Turkey-Syria relations have continued directly with Syria. The next Turkey-Syria relations have been constantly on the agenda, these relations have followed a course of ups and downs.

In this study, after obtaining the independence of Syria on 17 April 1946, Bashar Assad who is one of the president came to office, his first official visit to Turkey has been disclosed. This visit to Ankara, because it is important for Turkey-Syria relations, at the beginning of study, the Turkey-Syria relations (1921-2004) have been mentioned briefly. In the first part of the main part of the study, Bashar Assad's first official visit to Turkey and Ankara in 2004 has been mentioned. In this context, developments before Bashar Assad's visit to Ankara, his contacts in Ankara and Turkey, his interviews and meetings has been demonstrated. In the second part of the study, Syrian President Bashar Assad's first and important visit and its reactions have been explained. In the conclusion of the study, after the obtained information and evaluations some results have been mentioned.

Key Words: Turkey, Syria, Bashar Assad, Visiting.

GİRİŞ

Mısırlıların "*Retenu*", Müslümaların "*Bilâd al-Şam*" adını vermiş oldukları Suriye adı hakkında çeşitli görüşler olmakla ve bu adın ne zaman, ne amaçla bölge için kullanıldığı belli değildir. Bugünkü Suriye, Filistin, Ürdün ve Lübnan'ın içinde bulunduğu bölgeye, 19. Yüz yüzyılda Avrupalılar tarafından bölgesel amaçlı olarak Suriye adı sık sık kullanılmaya

başlamıştır. Suriye adının bir devlete ad olarak kullanılması ise ilk olarak, bugünkü Suriye'nin Fransızların mandası (koruması) altında olduğu dönemde (1920-1946) olmuştur (Lewis, 1991, 29).

Suriye bulunduğu coğrafî durum, kıta geçiş bölgesinde olması nedeniyle önemli bir stratejik konuma sahiptir. Bu stratejik önemi ve Anadolu ile Mısır arasında bir geçiş bölgesi olduğundan, Mısır'ın ve Anadolu'nun güvenliğinin Suriye'ye, Suriye'nin güvenliğinin de bu iki bölgeye bağlı olması yüzünden, Mısır ve Anadolu'da kurulan bütün devletlerin en büyük emellerinin Suriye'ye sahip olmak istemeleri olmuştur. Bu nedenle, tarihin ilk döneminden itibaren Suriye birçok devletin saldırısına uğramış, egemenliğinde kalmıştır. Hatta, Mezopotamya, Arabistan, Mısır, Anadolu arasında bir geçiş bölgesi olduğundan, tarihi süreçte yaşanan olaylar nedeniyle, Suriye tüm Ortadoğu için kilit bölge veya ülke durumuna gelmiş, öyle de kalmıştır. Bu bağlamda, Suriye'nin coğrafî ve stratejik önemi için "*Suriye üzerinde doğrudan bir hâkimiyete sahip olunmadıkça hiç kimse Ortadoğu'yu kontrol altında tutamaz*" (Abdullah, 1992, 21) ifadesi kullanılır hale gelmiştir.

Suriye, M.Ö. 2500 yılından itibaren Akadlar'dan başlayarak, Sümerlerin, Babilerin, Hititlerin, Fenikelilerin, Asurluların, Büyük İskender İmparatorluğu'nun, Romalıların, Doğu Roma Bizans'ın yönetimi altında kalmıştır. İslamiyetin ortaya çıkmasının ardından, Hz. Muhammed Bizans'ın yönetimi altındaki Suriye'yi denetimi altına almak istemiştir. Fakat, bu durum gerçekleşmemiş, Hz.Ebubekir zamanında Suriye Müslümanlara kapılarını açmış, daha sonra Emevilerin, Mısır Fatimi Devleti'nin yönetimi altında kalmıştır. Suriye ilk olarak Türklerin yönetimine, Mısır'da kurulan Tolunoğulları Devleti zamanında girmiştir. Tolunoğulları Devleti'nin ortadan kalkmasının ardından Suriye, Abbasilerin hakimiyetine girmiş, Büyük Selçuklu Devleti'nin kurulmasıyla da Suriye'ye Türkmenler yerleşmeye başlamış, 1078 yılından itibaren Suriye, Büyük Selçuklu Devleti'ne bağlanmıştır. 11. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren bölgede etkinliğini artıran Haçlılar, Eyyübiler ile mücadeleye girişmişler, Eyyübilerden sonra Suriye Memlukların denetimine girmiş, hatta 1400 yılında Suriye kısmen Timur İmparatorluğu'nun yönetimine girdikten sonra, 1516 yılına gelindiğinde Yavuz Sultan Selim komutasındaki Osmanlı kuvvetleri Merci Dabık Savaşı'nda Suriye'deki Memluklu hâkimiyetine son vermiştir (Umar, 2004, 3-8).

Merci Dabık Savaşı'ndan sonra Osmanlı Devleti'ne bağlanan Suriye dört yüz yıldan fazla Türklerin yönetiminde kesintisiz bir şekilde kalmıştır. Fakat, Osmanlı Devleti I. Dünya Savaşı'nı İngiltere, Fransa, İtalya gibi Avrupa'nın politika yapıcı devletlerine karşı kaybetmiş, 30 Ekim 1918'de Mondros Mütarekesi'ni imzalamış, I. Dünya Savaşı'nın galipleri arasında

yer alan İngiltere ve Fransa, Arapların isteklerini, Wilson Prensiplerini dikkate almadan, Ortadoğu'ya, enerji bölgesine yönelik politikalarını hayata geçirmek amacıyla, Suriye'ye ve diğer Arap topraklarına verilecek statüyü belirlemeye çalışmışlardır. Bu maçla yapılan toplantıların ardından, 24-26 Nisan 1920 tarihleri arasında yapılan San Remo Konferansı ile Osmanlı Devleti'nden koparılan Suriye, Irak ve Filistin'de "*manda idareleri*" kurulmasına karar verilmiş, bu bağlamda Suriye ve Lübnan Haçlı seferlerinden itibaren bölge ile ilgilenen Fransız mandasına verilmiştir (Arı, 2008, 157-159).

Mondros Mütarekesi imzalandığı tarihte Türk ordusu Halep'in beş kilometre kuzeyinde bulunduğu ve Osmanlı Devleti'nin işgal edilmemiş toprakları durumunda olduğu için, Mustafa Kemal önderliğinde I. Dünya Savaşı'nın galiplerine ve Sevr Projesi'ne karşı yürütülen Millî Mücadele döneminde TBMM hükümeti Suriye ile imkanlar çerçevesinde ilgilenmiş, Fransızlara karşı Arapların Suriye'de vermiş olduğu bağımsızlık mücadelesine destek vermiştir. Millî Mücadele'nin başarı kazanmaya başlamasın ve Sakarya Savaşı'ndan Yunanlılara karşı Türk Ordusu'nun zafer kazanmasının ardından Fransa ile Suriye sınırı meselesi 20 Ekim 1921 tarihinde imzalan Ankara Antlaşmasıyla belirlenmiş, bu sınır 24 Temmuz 1923'te imzalanan Lozan Barış antlaşması ile kesinlik kazanmıştır (Yalçın ve Diğ., 2009, 387).

Böylece, bugünkü dokuz yüz on bir kilometrelik Türkiye-Suriye sınırı son şeklini almıştır. Lozan Barış Antlaşması'ndan sonra Türkiye-Suriye ilişkileri, Suriye'yi mandası altında tutan Fransa'dan bağımsız bir şekilde yürütülmemiş, devam etmemiştir. Bu ilişki şekli, II. Dünya Savaşı'ndan sonra klasik imparatorlukların ortadan kalktığı ve Fransa'nın Suriye'ye bağımsızlık verdiği 17 Nisan 1946 tarihine kadar devam etmiştir. Bu süreçte Türkiye-Suriye ilişkilerini etkileyen en önemli konu Sancak (Hatay) Meselesi olmuştur. Lozan Barış Antlaşması ile Sancak bölgesine özerk bir statü verilmiş, ancak Suriye sınırları içerisinde kalmıştır. Burasının Doğu Akdeniz ve Orta Doğu açısından önemini bilen Atatürk, Suriye'deki Fransız mandasının kaldırılması için Fransa ile Suriye arasında 9 Eylül 1936'da bir anlaşma yapılması üzerine harekete geçmiştir. Bu bağlamda Atatürk, "*kırk asırlık Türk yurdu*"nun düşman elinde kalamayacağını dile getirerek, II. Dünya Savaşı öncesindeki dengelerden yararlanarak, Hatay'ın Anavatana katılması için gayret göstermiştir. Yapılan çalışmalar, görüşmeler sonrasında bu gün önemi daha fazla anlaşılan Hatay, Atatürk'ün ölümünden sonra 30 Haziran 1939'da Türkiye'ye dâhil olmuştur (Soysal, 1989, 541-542).

Yukarıda ifade edildiği gibi, Fransa'nın Suriye'ye 17 Nisan 1946'da bağımsızlık vermesi ve son Fransız askerinin buradan ayrılmasından, çalışmanın asıl konusu oluşturan

2004 yılında gerçekleşen Beşar Esad'ın Türkiye ziyaretine kadar geçen süredeki Türkiye-Suriye ilişkilerinde bir takım sorunlar yaşanmıştır. Bu sorunların başında; Su, PKK ve Terör sorunu yer almıştır. Türkiye-Suriye arasında 1950 yılına kadar "*su*" merkezli bir sorun yaşanmamıştır. Ancak, Devlet Su İşlerinin 1954 yılında kurulması ve çalışmalarına başlamasının ardında, özellikle de 1960 yılından sonra Türkiye ile Suriye arasında "*su*" sorun olmaya başlamıştır. Türkiye bu süreçte Keban, Karakaya, Atatürk, Birecik ve Karkamış barajlarını yaparken, buna karşılık Suriye ise Tabka, Baas, Tişrin barajlarını inşa etmiştir (Maden, 2011, 34). İlk kriz Türkiye'nin ve Suriye'nin 1970'lerde aynı dönemde bitirdiği Keban ve Tabka barajlarının dolumu aşamasında yaşanmıştır.

Bu krize rağmen Türkiye, su kaynaklarının kullanımını ilk başlarda politik bir malzeme olarak kullanmayı düşünmemiştir. Ancak, 1980'ler sonrasında ise kullanmaya başlamıştır. Türkiye'nin su sorununu Ortadoğu'da bir politik güç unsuru olarak kullanmasının temel nedeni, PKK terör örgütünün gündemin birinci maddesini oluşturması ve bu örgütün Suriye ile olan ilişkisinin açığa çıkmasıdır. Suriye'nin kendi içinde gelişen PKK yapılanmalarına sessiz kalması, koruması, hatta destek vermesi Türkiye'nin de bu terör sorununa karşı olarak suyu kullanması ilişkileri çıkmaza sokmuş ve çözümün önünü tıkamıştır.

Bu süreçte, Turgut Özal'ın Başbakan olmasından sonra, Türkiye hem bölge ekonomisi, hem de stratejik önemi nedeniyle çalışmalarına hız vermiştir. Bu bağlamda, 1983 yılında Fırat-Dicle Havzası ile yukarı Mezopotamya ovalarında yer alan 9 ili (Adıyaman, Batman, Diyarbakır, Gaziantep, Kilis, Mardin, Siirt, Şanlıurfa, Şırnak) kapsayan GAP Projesi hazırlamış, hayata geçirilmiştir. Buna rağmen Türkiye'nin bu konuda takip etmiş olduğu politika "*hakça ve akılcı bir kullanım*" konusunda uzlaşmadan yana olmuştur (Tacar, 1998, 1227). Türkiye, bu amaçla üç aşamalı bir plan hazırlamış, Suriye'ye önermiştir. Düşünülen önlemler arasında, su israfını önleyici önlemler ve özellikle akılcı bir su fiyatı politikası uygulanması düşüncesi yer almıştır. Bu sorun, Türkiye-Suriye ilişkilerinin normalleştiği 1998 yılına yani Adana Protokolü'nün imzalanmasına kadar devam etmiştir.

Bu süreçte Türkiye-Suriye ilişkilerinde karşılaşılan belki de en önemli sorun PKK ve Terör sorunudur. İlk önce "*Apocular*" veya "*UKO(Ulusal Kurtuluş Ordusu)'cular*" olarak tanınan, Abdullah Öcalan ve arkadaşlarının Diyarbakır'ın Lice İlçesinin Fis köyünde 27 Kasım 1978'de yaptıkları toplantıda örgütlenmelerinin adının PKK (Partiya Karkeren Kurdistane-Kürdistan İşçi Partisi) olarak belirlenmiştir (Uluhan, 2017, 5). Abdullah Öcalan, 1980 Askerî Müdahalesi'nden hemen önce Suriye'ye gitmiş ve Şam'a yerleşmiştir. 15-25

Temmuz 1981'de Suriye'de Helve Kampı'nda yapılan PKK 1. Konferansı'na 60 civarında örgüt mensubu katılmıştır. Suriye Devlet Başkanı Hafız Esad tarafından Kürdistan Demokrat Partisi'nden (KDP) alınan izinle de, örgüt Kuzey Irak'a yerleşmiştir. 1984'de Şam'da gerçekleştirilen ikinci kongreden sonra kamplardaki üyelerini gerilla savaşına hazırlayan örgüt özellikle Hakkâri, Mardin, Siirt illerini kapsayan bölge içerisindeki askeri hedeflere karşı silahlı eylem hazırlığını hızlandırmıştır. 15 Ağustos 1984'te PKK'nın ilk ses getiren eylemi gerçekleş. Hakkâri'nin Şemdinli ilçesi ile Siirt'in Eruh ilçesine düzenlenen eşzamanlı baskınlarla örgüt silahlı çatışma sürecini başlatmıştır (Uluhan, 2017, 8). 1984 sonrasında PKK'ya en fazla destek ülkelerden biri Suriye ve Suriye Devlet Başkanı Hafız Esad olmuştur. Bu yüzden, Türkiye-Suriye ilişkileri bu sorun nedeniyle büyük bir yara almıştır.

PKK Terör Örgütü Lideri'nin Suriye'den çıkartılması ve yakalanması süreci, 16 Eylül 1998'de Hatay Reyhanlı'ya giden dönemin Kara Kuvvetleri Komutanı Atilla Ateş'in, "*Sabrımızı taşırmasınlar*" sözleriyle başlamıştır. Fitili ateşleyen bu sözleri, dönemin Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel'in 1 Ekim 1998'de, TBMM'nin açılışında yaptığı "*…Suriye'ye karşı mukabelede bulunma hakkımızı saklı tuttuğumuzu, sabrımızın taşmak üzere olduğunu bir kere daha tüm dünyaya ilan ediyorum*" (http://ayintarihi.iletisim.gov.tr, 01,10.1998) açıklaması izlemiştir. Türkiye'nin birliklerini güneye kaydırmasıyla, Türkiye-Suriye ilişkilerinin kopma noktasına, hatta savaş eşiğine gelinmesinin ardından, Suriye, Öcalan'ın varlığının büyük soruna dönüştüğünü kavramıştır. Aslında 1996 ve 1997'de iki kez suikast atlatan Öcalan da Suriye'de kalmasının güçlüğünün farkına varmıştır. 9 Ekim 1998'de Suriye'den çıkmak zorunda kalan PKK Terör Örgütü Lideri Öcalan, Abdullah Sarıkurt adına düzenlenen sahte pasaportla, Rozalin kod adlı Ayfer Kaya'yla birlikte Suriye'den ayrılmak ve Yunanistan'a gitmek zorunda kalmıştır (Tahincioğlu, *http://www.milliyet.com.tr*, 15.02.2013). Bu gelişmelerden sonra Türkiye-Suriye ilişkilerinde önemli nir adım atılmıştır. Türk heyeti adına dönemin Dışişleri Bakanlığı Müsteşar Yardımcısı Büyükelçi Uğur Ziyal ile Suriye Siyasi Güvenlik Başkanı Tümgeneral Adnan Badr Al Hassan'ın imzaları bulunan 20 Ekim 1998 tarihli Adana Mutabakatı imzalanmıştır. Bu mutabakata göre; Türk ve Suriye tarafları, Lübnan'ın da muvafakatinin alınması kaydıyla, PKK terörüyle mücadele konusunu üçlü çerçevede ele almayı kararlaştırmışlar, PKK terörist bir örgüt olarak tanınmış, kampları kapatılmış, PKK'lı teröristlerin Suriye'den üçüncü bir ülkeye geçişine izin verilmeyeceği dile getirilmiştir (Fırat ve Kürkçüoğlu, 2009, 566). Bu mutabakat ile Türkiye ile Suriye arasında çok büyük bir sorun oluşturan PKK ve terör sorunu, Suriye'nin PKK'ya desteklemesi

problemi büyük oranda çözüme kavuşturulmuş, Suriye teröre vermiş olduğu desteği kesmek durumunda kalmış, Türkiye-Suriye ilişkileri normalleşmeye başlamıştır.

B- BEŞAR ESAD'IN TÜRKİYE ZİYARETİ

Hafız Esad, 10 Haziran 2000 tarihinde vefat ettiğinde, arkasında Baas Partisi, ordu ve istihbarat servisleri içinde Nusayrilerin tartışılmaz üstünlüğü bulunan güçlü bir devlet bırakmıştır. 2000 yılında Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer'in Hafız Esad'ın cenaze törenine katılmasıyla Adana Mutabakatı ile normalleşen Türkiye-Suriye ilişkileri daha da iyileşmiştir. Beşar Esad, tıpkı babası gibi, bölgesel ve uluslararası kriz dönemlerinde ülkesini izolasyondan kurtarabilmek ve İsrail'e karşı elini güçlendirebilmek için çeşitli ittifaklar geliştirme stratejisi izlemiştir. Bu bağlamda, ABD'nin 2003 yılındaki Irak işgalinden sonra ABD ve İsrail tarafından kuşatılan Beşar Esad, Türkiye ile yakınlaşma politikaları izlemeye başlamıştır (Benek, 2016, 187).

Türkiye-Suriye ilişkilerindeki asıl kırılma noktası ise 3 Kasım 2002'de Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AK Parti) iktidara gelmesi ve Türk dış politikasının Ortadoğu paradigmasını değiştirmesiyle yaşanmıştır. Komşularla sıfır sorun politikasını Ortadoğu'ya yönelik politikasının temel yaklaşımı olarak benimseyen AK Parti, bu çerçevede Suriye ile ilişkilere özel önem vermiştir. Bu dönemde, Türkiye-Suriye ilişkileri özellikle siyasal ve ekonomik alanlarda hızla gelişmiş ve iki ülke arasındaki problemli meseleler yumuşamıştır. Beşar Esad'ın; ABD ve bölgesel müttefikleri Mısır, Suudi Arabistan, Ürdün ile olan soğuk ilişkileri İsrail'in Suriye'nin güvenliğine oluşturduğu tehditle birleşince, Türkiye'nin bölgesel ortaklığı daha da önem kazanmıştır. Ayrıca, Türkiye'nin Suriye-İsrail arasındaki gergin ilişkilerde zaman zaman "*arabuluculuk*" olarak ifade edilen, ancak resmi açıklamalardaki şekliyle "*kolaylaştırıcılık*" görevini üstlenmiş olması, Türkiye-Suriye ilişkilerinin iyileşmesinde etkili olmuştur (Yeşilyurt, 2013, 419). Bunlardan başka, Irak'ın kuzeyindeki Kürtlerin Irak'ta bağımsız bir konuma ulaşma çabaları ve bu gelişmenin Suriye'yi de etkileyecek olması, Türkiye-Suriye yakınlaşmasını sağlayan nedenlerden biri olarak söylenebilir.

Bu bağlamda, Suriye Devlet Başkanı Beşar Esad'ın, Suriye'nin bağımsızlığını kazanmasından sonra, Türkiye'yi ziyaret etmesi Türkiye-Suriye ilişkilerinde bir dönüm noktasını teşkil etmiştir. Suriye Devlet Başkanı Beşar Esad, babası Hafız Esad'ın 10 Haziran 2000'de ölümünün ardından devraldığı devlet başkanlığı görevi sonrasında ilk yurtdışı ziyaretini 6-8 Ocak 2004 tarihleri arasında Türkiye'ye gerçekleştirmiştir. Bu ziyaret, Suriye'nin bağımsızlığını kazandığı 1946 yılından bu yana ya da 57 yıl sonra Türkiye'ye

yapılan devlet başkanı veya Cumhurbaşkanı seviyesindeki ilk ziyaret olma özelliği taşıması bakımından önemlidir.

Suriye Arap Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı Beşar Esad'ın bu ilk yurt dışı ve Türkiye ziyareti öncesinde, Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı'ndan 5 Ocak 2004'te bu ziyarete ilişkin basın açıklaması yapılmıştır. Bu açıklamada; "*Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer'in çağrılısı olarak 6-8 Ocak 2004 tarihlerinde ülkemize resmi bir ziyarette bulunacaktır. Sözkonusu ziyaret, Suriye Arap Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı Beşar Esad, Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer'in çağrılısı olarak 6-8 Ocak 2004 tarihlerinde ülkemize resmi bir ziyarette bulunacaktır. Sözkonusu ziyaret, Suriye'den Türkiye'ye Cumhurbaşkanı düzeyinde yapılan ilk ziyaret olması bakımından özel bir önem taşımaktadır. Konuk Cumhurbaşkanının ziyareti sırasında, ikili ilişkilerin yanı sıra, bölgesel ve uluslararası güncel konular da ele alınacaktır.*" (https://www.tccb.gov.tr, 05.01.2004) denilmiştir.

Bu tarihi ziyaret; Türk basını tarafından da ilgi ile takip edilmiş, Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer ile Beşar Esad ve heyetler arasında yapılacak görüşmelerde iki ülke arasındaki ticarî ilişkileri geliştirecek üç önemli belgenin imzalanacağı, imzalanacak bu belgelerden birinin Suriye'nin Hatay üzerindeki iddialarından vazgeçeceği anlamına geleceği, diğer iki belgenin ise "*çifte vergilendirmenin önlenmesi*" ve "*yatırımların karşılıklı teşviki*" antlaşmalarının olduğu dile getirilmiştir (Milliyet, 06.01.2004, 16).

Cumhurbaşkanlığı Basın merkezi'nin basın açıklaması, görsel ve yazılı basın-yayın kuruluşları tarafından Türk kamuoyuna duyurusu yapılan bu ziyaret kapsamında, "*Bağımsız*" Suriye Devlet Başkanı Beşar Esad beraberindeki eşi, çocukları, iki bakan, bürokratlar ve işadamları ile birlikle, yüz kişilik bir kalabalık bir heyet ve iki uçak ile 6 Ocak 2004'te Ankara'ya gelmiştir. Beşar Esad başkanlığındaki heyet, Ankara Esenboğa Havaalanı'nda Başbakan Yardımcısı Abdullah Gül, Devlet Bakanı veya "*Refakatçı Bakan*" adıyla anılır olmuş Kürşad Tüzmen ve eşi tarafından karşılanmıştır.

Beşar Esad'ın Türkiye'ye gerçekleştirmiş olduğu tarihî ziyaret karşılama töreninden itibaren Türk medyasının yani yazılı ve görsel medyasının ilgisini çekmiştir. Bu ilgi, ziyaretin öneminden kaynaklanmakla birlikte, Beşar Esad'ın "*zarif eşi*" Esma Esad'ın uçağın merdivenlerinde görünmesinden sonra yaratmış olduğu O'nun üzerindeki yoğunlaşma ve tartışmadan kaynaklanmıştır. Türk basınının Esma Esad'a ilgi göstermesinin, ön plana çıkarmasının nedeni o sıradaki Türkiye'nin gündemi ve içinde bulunulan durumla ilgilidir.

Türkiye'de 2002 yılında AKP iktidara gelip, Tayyip Erdoğan Başbakan, Abdullah Gül de Başbakan Yardımcısı ve Dışişleri Bakanı olunca, TBMM'ne başörtülü milletvekillerinin

girip giremeyeceği tartışması daha da alevlenmiş, Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer'in Cumhurbaşkanlığının davetlerine başörtülü milletvekillerini, Başbakan ve Dışişleri Bakanını, Başbakanı davet etmemesi başörtülü eş profilinin sürekli tartışılmasına neden olmuştur (Aşık, http://www.milliyet.com.tr, 06.01.2004).

Bu nedenle, çözüm olarak Devlet Bakanı Kürşat Tüzmen, yukarıda ifade edildiği gibi, "*Refakatçı Bakan*" sıfatıyla anılır olmuştur. Bu konuların gündemde olduğu bir dönemde; başı açık, şık, bakımlı, zarif, iyi eğitimli, "*İngiliz asaletine*" sahip Esma Esad, Türk basını tarafından bu ziyaret sırasında sürekli olarak gündemde tutulacak, örnek gösterilecek, bunun üzerinden laik Türkiye Cumhuriyeti'ndeki değişim-dönüşüm tartışmaları yaşanacaktır.

Havaalanındaki karşılama töreninin ardından, Beşar Esad ilk olarak Anıtkabir'i ziyaret etmiştir. Esad, Anıtkabir Özel Defteri'ne "*Modern Türkiye Devleti'nin kurucusunun mozelesini ziyaret ettiğim için çok mutluyum*" (Milliyet, 07.01.2004, 14) diye yazmıştır. Anıtkabir ziyaretinin ardından Beşar Esad ve beraberindeki heyet Çankaya Köşkü'nde resmî törenle karşılanmıştır. Bu törene; Başbakan Yardımcısı ve Dışişleri Bakanı Abdullah Gül, Devlet Bakanı Kürşad Tüzmen ve eşi de katılmış, Beşar Esad'ın eşi Esma Esad'ı yalnız bırakmamıştır. Karşılama töreni sırasında Esad yapmış olduğu konuşmada; Çankaya Köşkü'ndeki bu ziyaretin "*tarihî*" olduğunu belirterek, Türkiye-Suriye ilişkilerinin "*zirveye doğru tırmanmakta*" olduğunu vurgulamıştır. İkili ilişkilerde iftihar edilebilecek bir noktaya gelindiğini ifade ederek, "*Birlikte güvensizlik ortamından güven ortamına kavuştuk*" demiştir. Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer de konuşmasında; geçmişte yaşanan sıkıntılı dönemlerin geride bırakılmasının her iki ülke için de yeni ufuklar açtığını belirtmiştir (Milliyet, 07.01.2004, 14).

Resmî karşılama töreninden sonra Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer, Suriye Devlet Başkanı Beşar Esad'ı Çankaya Köşkü'nde kabul etmiştir. Bu kabulün ardından yapılan ortak açıklamada, "*Irak konusunda tam bir mutabakat içinde olduklarını*" (http://ayintarihi.iletisim.gov.tr, 06.01.2004) Türk ve dünya kamuoyuna duyurulmuştur.

Çankaya Köşkü'ndeki kabulün ardından, Cumhurbaşkanları Ahmet Necdet Sezer ve Beşar Esad'ın başkanlığında heyetler arası görüşmelere geçilmiştir. Görüşmelerde üç önemli konuda somut adımlar atılmıştır. Bu konulardan biri Hatay Meselesi olmuştur. İki Cumhurbaşkanının huzurunda Türkiye adına Maliye Bakanı Kemal Unakıtan ve Devlet Bakanı Kürşad Tüzmen'in, Suriye adına ise Turizm Bakanı Sadaalah Al Kalaa imza koymuştur. İmzalan "*çifte vergilendirmenin önlenmesi*" ve "*yatırımların karşılıklı teşviki*"

antlaşmaları ekonomik içerikli olmasına rağmen, bu antlaşmalarla Şam yönetimi ilk kez Türkiye'nin Hatay'ın da dahil olduğu sınırlarını resmen tanımıştır.

Antlaşmaların 3. Maddesinde yer alan "*Genel Tanımlar*" bölümünde; "*Bu antlaşmadaki Türkiye terimi, uluslararası hukuka uygun olarak, Türkiye'nin, üzerinde egemenlik hakları bulunan iç suları, karasuları ve bunların altındaki toprağı ve üzerindeki hava sahasını içermek üzere Türkiye Cumhuriyeti ülkesini ve Türkiye'nin tabî kaynakların araştırılması, işletilmesi ve korunması konularında üzerinde egemenlik haklarını icrâ ettiğimiz deniz alanlarını ifade eder.*" (Milliyet, 08.01.2004, 14) denilmiştir. Bu ifadelerin yer aldığı resmî belgeler ile Suriye ilk kez Hatay üzerindeki hak iddialarından vazgeçtiğini kabul etmiştir.

Ayrıca, yukarıda dile getirilen iki antlaşmadan başka, Türkiye ile Suriye arasındaki "*6. Turizm Protokolü*" de imzalanmış, iki ülke arasındaki turizm potansiyelinin artırılması, ülkelerarasındaki turizm sektörünün sorunlarının etkin ve verimli bir şekilde çözüme kavuşturulması hedeflenmiştir (http://ayintarihi.iletisim.gov.tr, 06.01.2004).

Heyetler arası görüşmelerde konuşulan ve anlaşmaya varılan diğer bir konu Irak'tır. Irak'ın kuzeyinde Kürtlerin sahip olduğu özerklik, bağımsızlık istemeleri ve Irak'ın toprak bütünlüğü konusu görüşmelerin önemli bir gündem maddesini oluşturmuştur. Sezer ve Esad, Kürtlerin Irak'taki "*etnik federasyon*" yönündeki adımlarına, çalışmalarına ortak tepki göstermiştir. Cumhurbaşkanı Sezer, Irak'ın toprak bütünlüğünün ve ulusal birliğinin korunması amacını etkin bir şekilde gözetme kararlılığı içinde olduklarını söylemiştir. Suriye Cumhurbaşkanı Esad da, "*Irak konusunda Türkiye ile mutabakat içindeyiz. Irak toprak bütünlüğünün korunması, bağımsızlık ve siyasî birliğin devamından yanayız*" (Milliyet, 07.01.2004, 14) demiştir.

Görüşmelerde ele alınan konulardan bir diğeri ise iki ülke arasındaki gidiş-gelişleri, vize işlemlerini kolaylaştırmak, ticarî ilişkileri geliştirmek için Gaziantep'te bir konsolosluk açılması olmuştur. Bu konuda çalışma yapacaklarını, Gaziantep'te bir konsolosluk açacaklarını dile getiren Beşar Esad, ileride de iki ülke arasında "*Serbest Ticaret Antlaşması*" imzalamayı istediklerini ifade etmiştir (Milliyet, 07.01.2004, 14). Bu konuda iki ülke arasında mutabakata varılmış, ilerleme sağlanmış, dile getirilen çalışmaların yapılması için yetkili kurumların çalışması öngörülmüştür.

Heyetler arası görüşmelerin ve antlaşmaların imzalanmasının ardından Beşar Esad Türkiye Büyük Millet Meclisi Başkanı Bülent Arınç'ı ziyaret etmiştir. Bu ziyaret sonrasında Beşar Esad, TBMM Genel Kurul Salonu'na girmiş, milletvekillerinin alkışıyla karşılanmıştır

(Milliyet, 07.01.2004, 14). Meclis Locası'ndan TBMM'nin çalımlarını da izleyen Beşar Esad, yine milletvekillerinin alkışlarıyla uğurlanmış, sonrasında da Türkiye Cumhuriyeti Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan'ı ziyaret etmiştir. Bu ziyaret sırasında ikili ilişkileri ilgilendiren konuların yanı sıra, Suriye-İsrail arasındaki gerginlik, ilişkiler, Türkiye'nin bu konudaki "*kolaylaştırıcılık görevi*" de gündemde yer almıştır.

Başbakan Erdoğan ile yapmış olduğu görüşmenin ardından yapmış olduğu açıklamada; ABD'nin Suriye'nin teröre destek vermemesi gerektiğine ilişkin ABD'nin mesajını alan Beşar Esad, "*Orta Doğu'da barışın sağlanması için, İsrail dahil, bölgenin kitle imha silahlarından arındırılması*" gerektiğine dikkati çekmiş, BM Güvenlik Konseyi'ne sunulan "*Suriye önerisi*"ne destek isteyen Esad, Türkiye'nin teklife sıcak baktığını ve destekleyeceğini dile getirmiştir. Böylece, Türkiye'nin BM'ye sunulan "*Suriye önerisi*"nde Suriye'yi destekleyeceği ortaya konulmuştur.

Beşar Esad, Türkiye ziyaretinin ikinci gününde, kendisine tahsis edilmiş ve ailesiyle birlikte kaldığı Çankaya Köşkü'ndeki Camlı Köşk'te bir takım resmî kabuller gerçekleştirmiştir. Beşar Esad Camlı Köş'te sırasıyla; Genelkurmay Başkanı Orgeneral Hilmi Özkök'ü, Dışişleri Bakanı ve Başbakan Yardımcısı Abdullah Gül'ü ve CHP Genel Başkanı Deniz Baykal'ı kabul etmiştir. Özellikle, PKK ve Kuzey Irak gibi bölgesel güvenlik ve askerî konuların görüşüldüğü, Esad-Genelkurmay Başkanı Orgeneral Özkök görüşmesinde; Hilmi Özkök, Türkiye'nin PKK'yla mücadelesini anlatarak, "*Sizin teröre karşı bize vereceğiniz desteğin boyutlarını görmemiz, desteğinizden emin olmamız gerekiyor. Türkiye'nin PKK'yla mücadelesi sürecek*" (http://ayintarihi.iletisim.gov.tr, 07.01.2004) demiştir. Beşar Esad da Türkiye'nin PKK ile yürütmüş olduğu mücadeleye Suriye'nin desteğinin devam edeceğini ifade etmiştir.

Camlı Köşk'te Beşar Esad'ın kabul ettiği ikinci yetkili Dışişleri Bakanı ve Başbakan Yardımcısı Abdullah Gül olmuştur. Bu görüşmede, ağırlıklı olarak İsrail-Filistin sorunu ve Irak'taki gelişmeler ele alınmıştır. Görüşmede; Abdullah Gül, Ortadoğu'da dengelerin değiştiğini, Türkiye ile Suriye'nin "*dostluğa her zamankinden fazla ihtiyacı*" olduğunu belirterek, Türkiye'nin Suriye'nin bundan sonraki uygulamalarının yakın takipçisi olacağını söylemiştir (http://ayintarihi.iletisim.gov.tr, 07.01.2004).

Görüşmede Türkiye'nin Suriye ile İsrail arasındaki anlaşmazlıkları çözüme kavuşturmak, barışa ulaşmalarını sağlamak için "*kolaylaştırıcı rol*" oynamaya hazır olduğu Abdullah Gül tarafından iletilmiştir. Ayrıca, bu bağlamda İsrail ile Suriyeli yetkililerin Türkiye'de, Türk diplomatların gözetiminde Suriye ile İsrailli yetkililerin bir araya gelip, görüşmeleri

yapabilecekleri ifade edilmiştir (Milliyet, 08.01.2004, 14). Beşar Esad da görüşmede; Türkiye'nin çabalarına inandığını, kendilerinin de kalıcı barış istediklerini, İsrail'in bugünkü yönetimiyle adil bir anlaşma sağlamanın mümkün olmadığının altını çizmiştir. Esad bu görüşmede; özetle, kendisinin gerçekleştirmiş olduğu ziyaretin, Suriye'nin Türkiye'yle işbirliği yapma konusundaki samimiyetinin açık göstergesi olduğunu dile getirmiştir (http://ayintarihi.iletisim.gov.tr, 07.01.2004).

Bu görüşmelerden sonra Beşar Esad, Türkiye'deki Arap ülke büyükelçileriyle görüşmelerde bulunmuştur. Esad, büyükelçilere hitaben yaptığı konuşmada; "*Ülkeme gönül rahatlığıyla dönüyorum. Türkiye ile ilişkilerimiz mükemmel düzeyde. Hepimizi ilgilendiren Irak konusunda Türkiye ile yüzde yüz aynı görüşteyiz. Ayrıca, Türkiye'nin Ortadoğu Barış Süreci'ne ilişkin görüşlerini olumlu karşıladım. Türk makamlarının, ülkemin bu konuya ilişkin pozisyonunu dikkatle dinleyip not alması beni oldukça memnun etti*" (Tuğrul ve Çağlav, http://arsiv.sabah.com.tr, 08.01.2004) diyerek, bu tarihi ziyaretten duymuş olduğu memnuniyeti dile getirmiştir.

Yukarıdaki temaslara ve görüşmelerine ek olarak Beşar Esad, Ankara'da bazı görüşmeler yapmış, Suriyeli sanatçılar tarafından Ankara Resim Heykel Müzesi'nde gösterilen "*Zennube*" adlı müzikalde ev sahipliği yapmış, başta Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer olmak üzere, konuklarını memnun etmiş, sanatsal etkinliklere katılmıştır. Ayrıca, "*Filistin davasında Bülent Ecevit'i hep takdir ettim*" diyen Esad, Türkiye'nin eski Başbakanlardan Bülent Ecevit ile telefonda görüşmüş, O'nun hatırını sormuş, teşekkürlerini sunmuştur (Milliyet, 08.01.2004, 14). Ankara'daki ziyaretlerini tamamlayan, çeşitli sosyal ve sanatsal etkinliklere katılan Beşar Esad ve beraberindekiler 7 Ocak 2004 akşamı İstanbul'a gitmiştir.

Suriye Devlet Başkanı Beşar Esad ve beraberindekiler, 8 Ocak 2004 tarihinde İstanbul'daki temasları çerçevesinde; ilk olarak, İstanbul Menkul Kıymetler Borsası'nı (İMKB) ziyaret etmiştir. Ekonomist olan ve bir dönem Londra'da uluslararası yatırım bankası JP Morgan'da çalışan Esma Esad'ın İstanbul'da özellikle Borsa'yı görmek istemiş, bunun üzerine Beşar-Esma-Esad çifti için İMKB gezisi özel olarak düzenlenmiştir. İMKB Başkanı Birsen, ziyaret öncesinde yaptığı açıklamada Suriye'de Borsa açılmasıyla ilgili çalışmalar bulunduğunu belirterek, "*Sayın Esad, burada hem bilgi alacak hem de bu Borsa örnek olacak bir husus mu ona bakacaklar*" (http://arsiv.sabah.com.tr, 09.01.2004) demiştir.

Esad çiftini İstinye'deki Borsa binasında İMKB Başkanı Osman Birsen, Başkan Yardımcısı Esin Akbulut ve İMKB Hukuk Başmüşaviri Tangül Durakbaşa karşılamıştır.

Osman Birsen'in eşi Deniz Birsen de karşılama sırasında Esma Esad'a çiçek vermiş, Esad çifti seans salonunda ayakta alkışlarla karşılanmıştır. Beşar Esad burada, gongu çalarak klavyeli işlemler seansını başlatmış, seans salonundan ayrılırken de çalışanlara "*Bol paralı bir seans temenni ediyorum*" (http://arsiv.sabah.com.tr, 09.01.2004) demiştir.

İMKB ziyaretinin ardından Suriye Devlet Başkanı Beşar Esad Dış Ekonomik İlişkiler Kurulu (DEİK) Türk-Suriye İş Konseyi tarafından düzenlenen toplantıya katılmıştır. Bu toplantıya Devlet Bakanı Kürşad Tüzmen, TOBB Başkanı ve DEİK Yönetim Kurulu Başkanı Rifat Hisarcıklıoğlu, Türk-Suriye İş Konseyi Başkanı Turgut Doyran katılmıştır. Basına kapalı olarak gerçekleştirilen toplantıya, DEİK Yönetim Kurulu üyelerinin yanı sıra, aralarında Şarık Tara, Ali Koç, Ali Bayramoğlu, Mehmet Yıldırım, Zeynel Abidin Erdem ve Türkiye'nin Şam Büyükelçisi Oğuz Çelikol'un da bulunduğu konuklar katılmıştır (http://arsiv.sabah.com.tr, 09.01.2004).

Toplantıda sağına Devlet Bakanı Tüzmen'i, soluna da TOBB Başkanı Rıfat Hisarcıklıoğlu'nu alan Beşar Esad, Suriye'nin kapılarını dışa açmaya başladıklarını belirterek işadamlarımıza yatırım için kapılarının açık olduğunu söylemiştir. Türk müteahhit ve bankacılarını Suriye'de yatırım yapmaya davet etti. Türk işadamlarının büyük ilgi ve yoğun talebiyle karşılaşan Devlet Başkanı Esad, "*Ben, buraya Suriye'yi pazarlamaya gelmedim. Dışa açılıyoruz. Bizimle iş yapmak isteyenlere, her türlü kolaylığa hazırız. Yatırıma açız. Kapılarımız hepinize açık. Müteahhitleri, bankacıları Suriye'ye davet ediyorum. Henüz bir borsamız da yok, ama yakında kuracağız. Daha 4 gün önce ilk özel bankamızı kurduk.*" (http://arsiv.sabah.com.tr, 09.01.2004) diyerek, Türk işadamlarını Suriye'de yatırım yapmaya çağırmış, bir anlamda serbest piyasa ekonomisinin alt yapısını oluşturacaklarını ifade etmiştir.

Esad'ın konuşmasının ardından, Türk işadamları da, özellikle inşaat, bankacılık, telekom, tarım alet ve makineleri gibi alanlarda yatırım yapmak istediklerini belirterek, Suriye Cumhurbaşkanı'ndan peş peşe isteklerde bulunmaya başlamışlar, Cumhurbaşkanı da her konuda yardımcı olabileceklerini dile getirmiştir.

Beşar Esad, İstanbul'daki temasları bağlamında bir grup basın mensubu ile de bir araya gelmiştir. Basın mensupları ile yapmış olduğu toplantıda Esad, açıklıkla soruları cevaplandırmış, rahat, samimi ve sıcak davranışlar sergilemiş, klasik Orta Doğu liderlerinden farklı yaklaşım ve üslup sergilemiş, zaman zaman espri yapmaktan çekinmemiştir.

Bu toplantıda; "*Biz Türkiye ile ilişkilerimizi, başkaları ile olan ilişkilerine endekslemiyoruz*"(Kohen, 09.01.2004, 14) demiş, Türkiye'nin Suriye-İsrail arasında "*kolaylaştırıcı*" olmasının söz konusu olmadığını, böyle bir algının ve haberlerin yanlış

olduğunu, Türkiye'nin bu aşamadaki rolünün karşılıklı olarak bazı mesajları iletmek ve daha ileride "*kolaylaştırıcı*" bir rol oymaktan ibaret olduğunu dile getirmiştir. Ayrıca, Orta Doğu'daki sorunların çözümünde en etkili ülkenin ABD olduğunun altını çizerek, Türkiye gibi konumu münasip olan ülkelerin de elbet yararlı katkılarının olabileceğini dile getirmiştir (Kohen, 09.01.2004, 14).

TOBB Başkanı ve DEİK Yönetim Kurulu Başkanı Rıfat Hisarcıklıoğlu toplantıdan sonra yaptığı açıklamada "*Türkiye çevresinde güvenlik çemberi oluşturulacaksa komşuluk ilişkilerini yukarıya doğru çekmelidir. Esad ise Türk yatırımcılarına her türlü desteğin verilmesi ve sıkıntıların aşılması noktasında, yanımızda bizzat talimat verdi*" (http://ayintarihi.iletisim.gov.tr, 09.01.2004) demiştir.

İstanbul'daki temaslarının ardından, Beşar Esad ve beraberindeki heyet 8 Ocak 2004 akşamı Türkiye'den ayrılmıştır. Türkiye'den ayrılmadan önce İstanbul Atatürk Havaalanı'nda basın mensuplarına açıklamada bulunan Esad, "*Türkiye gezimiz beklentilerimizin üzerinde gerçekleşti*" (Milliyet, 09.01.2004, 7) ifadesini kullanmıştır.

C- BEŞAR ESAD'IN TÜRKİYE ZİYARETİ'NİN YANKILARI

Suriye Devlet Başkanı Beşar Esad ve beraberindeki heyet 6-8 Ocak 2004 tarihleri arasında Türkiye'ye tarihî bir ziyaret gerçekleştirmiştir. Suriye'nin Fransa'dan bağımsızlığını kazanmasından sonra devlet başkanı düzeyinde gerçekleştirilen ilk ziyaret olması bakımından önemlidir. Bu ziyaretle 57 yıl sonra Ankara'ya bir Suriye Devlet Başkanı gelmiş, bu da Türkiye-Suriye ilişkilerinde gelinen noktayı göstermesi yönüyle önem arz etmiştir. Bu tarihi ziyaret; Türkiye'de hem yazılı, hem de görsel basın tarafından önemle takip edilmiş, bir takım yazılar yazılmış, değerlendirmelerde bulunulmuştur. Hatta, Türk yazılı ve görsel basınında; Türkiye-Suriye ilişkilerinde yeni bir sayfa açan bu ziyaretin tarihi ve siyasi anlamı yanında, Suriye Devlet Başkanı'nın sempatik ve donanımlı, "*zarif eşi*", "*Gönüllerin Laydy*"si Esma Esad sıklıkla yer almış, konu edilmiş, dikkatler O'nun üzerinde yoğunlaştırılmıştır.

Beşar Esad'ın Türkiye'ye gerçekleştirmiş olduğu bu tarihî ziyaret öncesinde, sırasında ve sonrasında Türk basınının dış politika, siyaset, gündem ve ekonomi yazarları çeşitli yazılar kaleme almışlar, değerlendirmelerde bulunmuşlar, zaman zaman istatistikî bilgileri paylaşmışlardır. Çalışmanın bu kısmında; Türk basınında bu gezi nedeniyle yazılan yazıların, değerlendirmelerin tamamı üzerinde durmak mümkün olmadığından, bu ziyaretin öneminin anlaşılmasını sağlayacak bazı yazılar, yorum ve değerlendirmeler üzerinde durulacaktır.

Bu yazılardan biri, Milliyet Gazetesi yazarı Taha Akyol tarafından yazılmıştır. Akyol yazısında; Suriye Devlet Başkanı Beşar Esad'ın Türkiye'yi ziyaret

etmesinin "*önemli ve olumlu bir hadise*" olduğu vurgulanmıştır. Bu ziyaretin, sadece iki ülke arasındaki sorunların çözülüp, işbirliğinin gelişmesi açısından değil, Orta Doğu'da milliyetçilik duygularının "*hamlıktan olgunluğa evrilmesi*" bakımında da önemli olduğu ifade edilmiştir (Akyol, 06.01.2004, 15). Türkiye ile Suriye arasındaki sorunlar sıralanmış, Hatay'ın hala Suriye'nin sınırları içerisinde göstermesi, Hayat'ı psikolojik bir sorun haline getirmesi, su sorunu, PKK Terörünün desteklenmesi ve bunun Türkiye'ye karşı silah gibi kullanılması iki ülke ilişkilerini bozduğu dile getirilmiştir. Beşar Esad'ın sondan başlayarak bu sorunları çözme ve Türkiye ile her alandaki ilişkilerini geliştirme niyetinde olduğu belirtilmiştir.

Arap milliyetçiliğinin eski önderleri, başta Mısır'daki Nasr olmak üzere, "*...dünyaya kapalı, pragmatizmden çok radikalizmi benimsemiş, rasyonellikten ziyade duygusallığı ağır basan liderlerdi. Araplar arasında bile fetihçi bir 'Pan Arabizm' onlara cazip geliyordu. Bunun son en kötü örneği Saddam'dır... Büyük milliyetçiliklerin başlangıçtaki 'hamlık aşamalarında' böyle 'elde etmeci' ve 'pan"cı duygusallıklar yoğun oluyor!*" (Akyol, 06.01.2004, 15) denilerek, klasik Arap milliyetçisi olan liderlerin genel özellikleri ortaya konulmuştur.

Bu nedenle, eski Arap liderlerinin dünyaya kapalı, otoriter, hatta totaliter militan rejimler kurduğunu, İsrail yayılmacılığının da etkisiyle Arap radikalizminin güçlendiği ifade edilmiştir. Ancak, Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından, ülkelerin gelişmesi için kapalı rejimlerin değil, açık rejimlerin daha uygun olduğunun görüldüğü, devletlerin komşularıyla itişip kalkışmak yerine, işbirliği yapmanın daha uygun olduğunun anlaşıldığı, terörü desteklemek yerine güven verici bir hukuk devleti olmanın ülkenin daha fazla lehine olduğunun görüldüğü, Besar Esad'ın da böyle bir dönemde Suriye'nin başına gelmesinin önemli olduğu dile getirilmiştir. Bir anlamda, Beşar Esad'ın Türkiye ziyaretinin nedenleri sıralanmıştır.

Beşar Esad'ın Avrupa'da İngiltere'de eğitim aldığı, oradaki fikirlerden, yaşam ve yönetim biçiminden etkilendiği, sömürgecilik kompleksinden kurtulduğu, ülkesinde kişisel özgürlüklerin yavaş yavaş önünü açtığı hatırlatılarak, "*Arap milliyetçiliğinin sınırlara saygılı, uluslararası işbirliğine açık, içeride de demokrasiyi amaçlayan bir 'olgunluk' aşamasına ulaşması bakımından*" (Akyol, 06.01.2004, 15) Beşar Esad'ın önündeki ve yapacağı tecrübelerin önemli olduğu ifade dilmiştir.

Yazının sonunda; Ankara'da imzalanacak olan iki antlaşmayla Türkiye ile Suriye arasındaki ticaret, turizm ve yatırım ilişkilerinin gelişeceği, Hatay sorunu konusunda yıllarca şartlandırılmış kamuoyuna "*vaz geçtik*" şeklinde bir açıklama yapılmasının

beklenmediği, ilişkiler geliştikçe, dostluklar arttıkça Hatay sorunun üzerinin külleneceği, sorun olmaktan çıkacağı dile getirilmiştir. Ayrıca, ortaya çıkacak Türkiye-Suriye dostluğunun Orta Doğu'daki sorunları çözmede bir model olabileceği önemle vurgulanmıştır.

Suriye Devlet Başkanı Beşar Esad'ın Türkiye ziyaretine ilişkin kaleme alınan yazılardan biri Türkiye Gazetesi yazarlarından M. Necati Özfatura tarafından kaleme alınmıştır. Özfatura bu yazısında; Cumhurbaşkanı A. Necdet Sezer'in davetlisi olarak, Türkiye'ye yapmış olduğu tarihî resmî ziyaretin iki kardeş ülke arasında dönüm noktası olmasını temenni ederek görüş ve düşüncelerini dile getirmeye başlamıştır. Ziyaretin "*bir nevi stratejik*" olduğunu, Ankara'da yoğun kar yağışı altında samimi bir karşılamanın yapıldığını belirtmiştir. Ziyaret sırasında Ankara'ya yağan karın birçok şeyi örttüğü gibi, geçmişteki hoş olmayan tavır ve hadiseleri de örtmesi ve maziye bırakması temennisinde bulunmuştur (Özfatura, https://www.turkiyegazetesi.com.tr, 09.01.2004).

Yazının ilerleyen kısmında, kısaca Türkiye-Suriye arasındaki ilişkiden söz edilmiş, 1987 yılında Turgut Özal'ın Şam'ı ziyaret etmiş ve Türkiye'nin en uzun kara sınırının Suriye ile olmasından söz edilmiştir. Türkiye Cumhurbaşkanı A. Necdet Sezer'in Hafız Esad'ın cenaze törenine gitmesi Suriye ile yakınlığın ilk adımı olduğu hatırlatılmıştır. Türkiye ve Suriye halkının din kardeşliği yanında akrabalık bağına da sahip olduğundan, . Suriye'nin her şeyi ile adeta Anadolu'nun bir devamı niteliğinden, sınırların yapay olmasından bahsedilmiştir. Beşar Esad'ın eşi, iki yaşındaki oğlu Hafız ve 3 aylık kızı Zein ile gelmesinin, gündemde çok sayıda konunun yer almasının, Suriye Devlet Başkanı'nın, Türkiye'nin siyasi ve askeri üst seviyeli yetkilileriyle görüşmeler yapmasının. 1998'den bu yana son 5 yılın en sıcak ve samimi temasının yaşanmasının önemli olduğu ifade edilmiştir. Bu arada 100-150 milyon dolarlık dış ticaret 1 milyar dolara yükseldiği, bu rakamın 2004'te 2 milyar dolara yaklaşmasının beklendiği dile getirilmiştir (Özfatura, https://www.turkiyegazetesi.com.tr, 09.01.2004).

Birkaç yıl önce savaşın eşiğine gelinen Suriye ile bahar havasının ötesinde ilişkilerin "*stratejik işbirliğine*" doğru tırmanmasının çok önemli gelişme olduğunun altı çizilmiştir. Ülkeler bilhassa komşular arasında ihtilafların ve kavgaların hiçbir ülkeye fayda sağlamayacağı genel ilkesi hatırlatılarak, "*eski düşmanın yeni dost olması*"nın çok önemli bir gelişme olduğu belirtilmiştir (Özfatura, https://www.turkiyegazetesi.com.tr, 09.01.2004). Türkiye-Suriye ilişkilerinde yeni bir sayfanın açıldığı, sorunlu devrenin geride kaldığı, Suriye Devlet Başkanının Türkiye'ye resmi ziyareti öncesi ve esnasında yaptığı açıklamalar ileriye dönük güzel gelişmenin ışıkları olduğu ifade edilmiştir.

Bu açıklamalardan bazılarının; "*Kürt devleti bizimle kırmızı çizgimiz... PKK'nın Suriye'de varlığı ve faaliyeti yoktur... Yalnız Kürt devleti değil, Irak'ın toprak bütünlüğünü bozacak bütün devletlere karşıyız... Türkiye-İsrail münasebetlerinden rahatsız değiliz... Tesbihin bir tanesi dağıldığında tesbihin tepesi dağılır... Türkiye'nin Irak tavrı takdire şayan... PKK dosyasını tamamen kapattık... Türkiye'nin AB üyeliğini destekliyoruz, kuzeyden AB'ye komşu oluruz... Türkiye ile stratejik işbirliği istiyoruz...*" (Özfatura, https://www.turkiyegazetesi.com.tr, 09.01.2004) şeklindeki ifadeler olduğu beyan edilmiştir.

Yazının sonunda; ABD ve İsrail'in Suriye'ye en yoğun baskıları yaptığı bir zamanda bu ziyaret yapıldığına dikkat çekilmiştir. Irak'ta Şii lider El Hekim'e suikast, Saddam'ın oğulları ve torununun katli ve Saddam'ın yakalanışı ile Sünni-Şii çatışması için zemin hazırlandığı, Irak'ın üçe bölünmek istendiği, Kürt kartının yani Kuzey Irak'ta Kürdistan'ı kurma çalışmalarının hız kazandığı, Kürtlerle (Türkmen ve Araplar) arasında iç savaş senaryosu üzerinde oyunların tezgahlandığı, Irak petrolünün yüzde 40'ının Kürdistan'da bırakılarak bu petrolün sömürülmek istendiği, sıralanan işlerin gerçekleştirilmesi için de Türkiye'nin iknasının, Suriye'de rejimin ve Beşar Esad'ın yıkılmasının gerekli olduğu, bir dönemde bu ziyaretin gerçekleşmesinin son derece önemli olduğu dile getirilmiştir. Bütün bunlardan sonra, "*Suriye, Türkiye'nin Ortadoğu'ya, Türkiye de Suriye'nin Avrupa'ya kapısıdır.*" (Özfatura, https://www.turkiyegazetesi.com.tr, 09.01.2004) denilerek, Türkiye'nin Suriye ile "*stratejik ortak*" olması gerektiği ifade edilmiştir.

Sabah Gazetesi yazarlarından Soli Özel tarafından yazılmış ve "*Hayırlı Ziyaret*" başlığınını taşıyan yazıda; Suriye'nin bağımsızlığını kazanmasından beri, ilk kez bir Suriye devlet başkanının Türkiye'yi ziyaret etmesi son derece önemli bir olay olarak değerlendirilmiştir. Genç Suriye Devlet Başkanı'nın Türkiye'ye gelmeden önce söyledikleri, ziyareti sırasında işlerin genelde yolunda gitmesi iki komşunun ilişkilerinin nihayet doğru bir rotaya girdiğini gösterdiğini ifade edilmiştir. Abdullah Öcalan'ın Suriye'den çıkarılmasından itibaren, Suriye-Türkiye ilişkilerinden kısaca söz edilerek, ilişkilerin Esad'ın ziyareti noktasına gelmesi için atılan önemli adımlardan söz edilmiştir (Özel, http://arsiv.sabah.com.tr, 08.01.2004).

Suriye'nin, ABD'nin Irak'a savaş açması ve bu savaşın ardından yerleşik düzenlerin korunamayacağı anlamasının da etkisi olduğu dile getirilmiştir. Bu bağlamda, Ortadoğu açısından radikal olmayan bir modeli sunan ve ABD ile iyi ilişkilere sahip bir Türkiye ile yakınlaşmasının son derece önemli olduğunun altı çizilmiştir. Ancak, sürecin bir Devlet Başkanı ziyaretiyle sonuçlanmasında AKP hükümetinin bu konuya verdiği önemin

katkısını yadsımanın da mümkün olmayacağı ifade edilmiştir. İsrail ile sorunlar yaşasa da, iyi ilişkileri olan bir Türkiye'nin Mısır ve Ürdün'den sonra Suriye ile de yakın olması çok boyutlu bir dış politika anlayışı açısından gayet olumlu olacağı dile getirilmiştir (Özel, http://arsiv.sabah.com.tr, 08.01.2004).

Suriye'nin Arap milliyetçiliğinin fikri merkezi olduğu düşünüldüğünde, bu yakınlaşmanın başka bakımlardan da önemli olduğu, kendisini Türkiye karşıtlığı ya da düşmanlığı temelinde tanımlayan bir Arap milliyetçiliği yaklaşımının değişmeye başlayacağı vurgulanmıştır. Onun ötesinde gerek toplumsal düzeyde, gerekse aydınlar düzeyinde genelde Arap ülkelerinde, özelde ise Suriye'de, Türkiye'ye farklı şekillerde bakılmaya başlandığının görüldüğü ifade edilmiştir. Bu ziyaretin ardından, İslam'a veya kendi özüne ihanet ederek, ruhunu Batı'ya satmış veya emperyalistlerin işbirlikçisi Türkiye imajının, yerini çok daha farklı bir imaja bırakacağı dile getirilmiştir.

Arap dünyasından bakıldığında; Türkiye'nin, ekonomik kalkınmayı kendi gücüyle başarabilen, İslamcı hareketi demokratik bir sistem içinde uyumlulaştıran, AB üyeliği statüsüne yakınlaşmış bir ülke olarak göründüğü, Beşar Esad'ın Mehmet Ali Birand'a verdiği mülakatta da bu bakış açısının göze çarptığı, biraz da bu nedenledir ki Suriyeli saygın bilim adamı Sadık Celal el-Azm'ın, giderek Türkiye'yi daha iyi anlamak gereğini hissettiklerini söylediği ifade edilmiştir (Özel, http://arsiv.sabah.com.tr, 08.01.2004). Yazının sonunda; Türkiye-Suriye ilişkilerde yakalanan sıcaklık iyi bir diyaloğa dönüştüğü taktirde, Türkiye'nin özellikle uluslararası sistemle ilişkilerinde normalleşmeye giden genç Beşar Esad'a yardımcı olabilmesinin mümkün olabileceği dile getirilmiştir.

Güntay Şimşek tarafından yazılan ve "*Ortadoğu'da Strateji ve Eylem*" başlığını taşıyan yazıda; özellikle Beşar Esad'ın ziyaretinin ekonomik yönüne veya ayağına vurgu yapılmıştır. Ziyaretle, *"Her şeye yeniden başlanacak"* gibi bir izlenim ortaya çıktığı, şu ana kadar formaliteden öteye geçmeyen iki ülke arasındaki ilişkilerin, kısa süre içinde anlaşma maddesi olmaktan çıkıp, uygulama safhasına geçeceği ifade edilmiştir. Böylece, Türkiye için Ortadoğu'da hem yeni ticari alan, hem de yeni bir güzergahın ortaya çıkacağı, Türkiye-Suriye Ekonomik, Bilimsel, Teknik ve Ticari İşbirliği Karma Komisyonu Altıncı Dönem Protokolü'nün Onaylanması Hakkında Karar'da bunun detaylarını görmenin mümkün olduğunu dile getirmiştir. İki ülke halkı arasında tarihi bağların olması ve ilişkilerde bir problem yaşanmayacağı gerçeği, devlet makamlarının belli sebeplerden karşılıklı husumetleri sebebiyle işbirliği boyutuna gelemediği, ABD'nin bölgedeki varlığı ve yeni dünya düzeniyle Suriye farklı strateji gütmek zorunda kalınca, Esad'ın Türkiye'nin kapısını çaldığı beyan

edilmiştir (Şimşek, (Özel, http://arsiv.sabah.com.tr, 10.01.2004). Yazıya son verilirken, değişen dengeler sonrası Beşar Esad'ın ziyaretinin gerçekleşmesiyle, Türkiye'nin bölgede kendini yeni görevlere, ticari aktivitelere, yeni stratejilere ve eylemlere hazırlamak zorunda olduğunun ortaya çıktığı vurgulanmıştır.

Beşar Esad'ın Türkiye'ye ziyaretine ilişkin bir yazı da Mehmet Ali Birand tarafından kaleme alınmıştır. Birand'ın "*Suriye, Olaylara Farklı Bakmak İstiyor*" başlığını taşıran değerlendirme yazısında; tutumuyla, gençliği ve tevazusu ile Esad'ın Ankara'nın kalbini kazanmasını bildiği, eski sorunların rafa kaldırıldığı, bazı konularda ise tam bir görüş birliği içerisinde olunduğu dile getirilmiştir. Güvenlik açısından bakıldığında, 1998 Ekim'inde imzalanan Adana mutabakatının beklenenden de iyi işlediği, Suriye toprakları üzerinde, Suriye'nin kontrolü altındaki Bekaa vadisinde olsun artık PKK'nın izine rastlanmadığı hatırlatılmıştır. Türk güvenlik kuvvetlerinin ricalarının hemen yerine getirildiği, Türk Silahlı Kuvvetleri yetkililerinin, Adana anlaşmasının uygulanmasından son derece memnun olduklarını saklamadıkları, bu açıdan hiçbir sorun görünmediği ifade edilmiştir (Birand, http://www.hurriyet.com.tr, 07.01.2004).

Türkiye ile Suriye arasındaki Hatay konusunda ise, Hatay'ın Türk sınırları içinde kalmasını Suriye'nin hiçbir zaman resmen kabul etmediği, son yıllara kadar da, Türk-Suriye sınırının o bölümünü, turistik broşürlerde ve bazı tarih kitaplarında farklı çizdiği dile getirilmiştir. Ancak, hiçbir zaman da çıkıp resmen bir talepte bulunmadığı, hiçbir resmi görüşmede bu konunun açılmadığı, ne Suriye, ne de Türkiye'nin sorunu tartışmadığı ifade edilmiştir. Özellikle, 90'lı yıllardaki PKK kavgası sırasında, Ankara'nın kuşkulandığı, kendi sınırlarını tartışmaya açmak anlamına geleceği için, bu yönde bir tutum almadığı, Türkiye böyle bir durumla karşı karşıya kalmamaya çok dikkat ettiği beyan edilmiştir. Bundan dolayıdır ki, basın ile konuşmalarda "*Hatay sorunu*" değil, "*yanlış çizilmiş haritalar*" diye adlandırılarak konunun dillendirildiğinden söz edilmiştir (Birand, http://www.hurriyet.com.tr, 07.01.2004).

Aslında Şam için bu konunun çoktan kapanmış duruma olduğu, Devlet Başkanı Esad'ın kendisi ile yapmış olduğu söyleşide bunun açıkça ima edildiği, ancak daha iki yıllık bir Başkan olarak ortaya çıkıp "*Türkiye'nin sınırlarını tanıyorum, Hatay'ı (İskendurun) bırakıyorum*" diyemeyeceğinin altı çizilmiştir. Bunun başlıca nedeninin de, İsrail'in işgali altındaki Golan tepeleri olduğu, İsrail'in, Türkiye'ye toprak veren Suriye'nin Golan tepelerinden de vaz geçebileceği izleniminin ortaya çıkmasından endişelendiği beyan edilmiştir. Bundan başka, Suriye'nin muhafazakar (eski kafalar) kesiminin tepkisini hesaba

katması gerektiği, bu nedenlerle Beşar Esad'ın "*pragmatik bir yaklaşım*" izlediği, konuyu açmadığı, aksine küllenmesini ve yavaş yavaş unutulmasını tercih ettiği ifade edilmiştir. Kısacası, Ankara isterse Hatay sorunun tarih sayfalarında unutulup biteceği, kaşınırsa, Şam'ın da savunmaya geçeceği ve konunun dilleneceği değerlendirmesinde bulunulmuştur.

İki ülke arasında uzun yıllar büyük tartışma konusu olan su sorunun da, Şam açısından eski önceliğini kaybetmiş gibi göründüğü, Suriyelilerin, 1987'de Özal ile imzaladığı mutabakatın uygulanış şeklinden, saniyede 500 metreküp su almalarından memnun olduğu, Esad'ın kendisiyle yapmış olduğu görüşmede, "*Su oldukça alıyoruz*" diyerek, eski şikayetlerden vazgeçtiklerini dahi ima ettiği sonucuma varılmıştır. Suriye'nin temel tutumundan vazgeçmediği, Türkiye'nin 1987 mutabakatında verdiği sözü tutup, bu mutabakatı Uluslararası hukuka dayanan bir antlaşmaya dönüştürmesini arzuladığı ifade edilmiştir. 500 metreküp suyun 700 metreküpe çıkarılmasını da istediği, ancak, öncelikler listesine koymadığı, eskiden olduğu gibi, Arap dünyasını Türkiye'ye karşı kışkırtmadığı, kampanyalar açmadığı dile getirilmiştir (Birand, http://www.hurriyet.com.tr, 07.01.2004). Aslında, Türkiye'nin genel tutumunda da değişimin gözlendiği, Ankara bürokratlarının eskiden "*bizim verecek fazla suyumuz yok. Uluslararası anlaşmaya imza atıp elimizi kolumuzu bağlayamayız*" deyip Suriye'ye sırt döndüğü, şimdi uluslararası hukukun giderek bizim aleyhimize işlediğini göründüğünden ve de Suriye'nin yaklaşımına sempati arttığından yaklaşımların esnemeye başladığının altı çizilmiştir.

Türkiye-Suriye arasındaki PKK ve Terör sorunu konusunda; bundan 5 yıl öncesine kadar Türkiye ile Suriye'yi birbirinden ayıran Kürt sorununun, iki ülkeyi ittifaka ittiği önemle vurgulanmıştır. Suriye'nin eskiden Kürt kartını elinde tuttuğu, bu konuda, Türkiye'den şikayetler geldikçe "*siz önce kendi Kürt sorununuzu halledin*" diye Suriye'nin yanıt verdiği hatırlatılarak, bugün olayların öylesine geliştiği, Türkiye ile Suriye'nin bölgede bir Kürt Devleti kurulma olasılığı karşısında açıkça korkuya kapıldıkları dile getirilmiştir. Bu gelişimi engelleyebilmek için iki ülkenin kol kola girdiği, ellerinden geleni yapmaya hazırlandıkları, ortak bir politika oluşturmaya çalıştıkları, Türkiye'nin ilk defa kendine bir müttefik bulmuş gibi göründüğü değerlendirmesi yapılmıştır.

Birand'ın yazısının sonunda; Türkiye ile Suriye'nin birbirlerine muhtaç oldukları, çok ince hesaplara girmeye gerek olmadığı, Türkiye için Suriye'nin, Orta Doğu'ya ve Arap dünyasına açılan bir kapı olduğu, yılda 25 bin kamyonun Suriye üzerinden Orta Doğu ülkelerine ihraç malı taşıdığı, Türkiye'nin Arap dünyası ile diyaloğunun Suriye sayesinde normalleşeceği beyan edilmiştir. Suriye için de Türkiye'nin Batı'ya, Balkanlara ve Kafkaslara

açılış yolu, Amerika tarafından yutulmasını, İsrail tarafından vurulmasını engelleyebilecek bir unsur olduğu ifade edilmiştir. Her iki ülke yöneticilerinin artık eski hesapları bir yana bırakması, yeni bir sayfa açması ve yeni bir başlangıç yapması, Beşar Esad'ın bu gezisiyle ortaya çıkan fırsatın kaçırılmaması gerektiği önemle vurgulanmıştır (Birand, http://www.hurriyet.com.tr, 07.01.2004).

Türk basınında gezinin tarihi önemi yanında, Suriye Devlet Başkanı'nın sempatik, donanımlı "*zarif eşi*" Esma Esad'a ilişkin bazı yazılar, değerlendirmeler, yorumlar, yazılı ve görsel basında sıklıkla yer almıştır. Bu konuya ilişkin pek çok yazı yazılmıştır. Bunlardan biri de Ahmet Hakan Coşkun tarafından kaleme alınmıştır. Coşkun'un "*Değinmeler*" başlığını taşıyan yazısının kısa bir bölümünde, Beşar Esad'ın tarihi ziyareti ve Esma Esad'ın Türkiye'deki etkisi üzerinde durulmuştur. Bu kısımda; "*Beşar Esad fırtınası nihayet dindi.. Ve şimdi benim kulağımda sadece iki sözcük yankılanıyor: "Zarif eş". Medyada bütün klişelere son verilebilir ama şu "zarif eş" klişesine asla.. Bu klişenin ne kadar kullanışlı olduğunu Beşar Esad'ın eşi Esma Esad sayesinde bir kez daha öğrenmiş olduk.*" (Coşkun, http://arsiv.sabah.com.tr, 09.01.2004) denilerek, Esma Esad'ın kamuoyu üzerindeki ve tartışmalara etkisi dile getirilmiştir.

Esma Esad'a ilişkin en dikkat çeken yazılardan biri Milliyet Gazetesi yazarı Ece Temelkuran tarafından yazılmıştır. Temelkuran'ın "*Gönüllerin Lady'si*" adıyla yazmış olduğu yazıda; genç irisi gövdelere has bir saf neşeyle protokolün ağırlığını dağıtan Suriye Devlet Bakanı Başar Esad'ın gölgede kalacağının, Esma Esad'ın uçağın merdivenlerinde görününce belli olduğu dile getirilmiştir. Çekilen protokol fotoğraflarında bütün "*mühim*" erkeklerin ona baktığı, kadınların da ona bakan protokol erkeklerine gergince baktığı magazin üslubuyla anlatılmıştır. Suriye'nin First Lady'si Esma Hanımın, "*gönülleri fethetti*" söylentisini çok seven Türk milletinin yeni merakı oluverdiği, bu durumu haber yapan televizyon kanallarının bu konuya yoğunlaştığı, haber spikerlerinden birinin, "*Sayın seyirciler, sizce de Esma Esad çok güzel bir hanımefendi değil mi?*" (Temelkuran, http://www.milliyet.com.tr, 09.01.2004) diyecek kadar işi abarttığı ifade edilmiştir. Ancak, görsel medyadan farklı olarak, yazılı basında Esma Esad için "*dikkatleri üzerinde topladı*" sözcüklerinin özenle seçilerek daha diplomatik bir üslup tercih edildiği vurgulanmıştır. Ayrıca, Suriye'den "*batılı*" tarzda bir kadının çıkmasının Türk kamuoyunu şaşırttığı, zaman zaman Orta Doğu ülkelerinde Esma Esad gibi "*Oryantalizmin şakası*"nın varlığının gözlendiği de sözlere eklenmiştir.

D- SONUÇ

Suriye; Mısır, Anadolu, Mezopotamya ve Arabistan arasında geçiş bölgesidir. Bu coğrafî özelliği nedeniyle, ilkçağdan başlayarak stratejik öneme sahip olmuş, bu özelliği bugün dahi devam etmektedir. Suriye, farklı toplum ve devletin yönetimi altında, yaklaşık dört yüz yıl da Türlerin yönetimi altında kalmıştır. Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'nı kaybetmesinin ardında, Suriye 1920 yılındaki San-Remo Konferansı'nda Fransa'nın mandası durumuna getirilmiş, 1946 yılına gelindiğinde de bugünkü bağımsız Suriye devleti ortaya çıkmıştır. Hem Fransa'nın yönetimi altındayken, hem de "*bağımsız*" olduktan sonraki Türkiye-Suriye ilişkilerine bakıldığında, bu dönemde üç önemli sorunla karşılaşılmıştır. Bunlar; Sancak (Hatay), Su, PKK ve terör sorunudur. Türkiye-Suriye ilişkileri bu sorunlar nedeniyle zaman zaman krizler yaşamış, hatta savaşın eşiğine gelinmiştir. Bu durum, 1998 yılında imzalanan Adana Mutabakatı'na kadar devam etmiş, bundan sonra iki ülke arasındaki ilişkiler normalleşmiştir.

Türkiye-Suriye ilişkilerinde bir ilkin yaşanmasını sağlayan Beşar Esad'ın Türkiye ziyareti; hem Türkiye ile olan sorunları ortadan kaldırmak, hem de bölgesel ve uluslararası kriz dönemlerinde ülkesini izolasyondan kurtarabilmek amacıyla yapılmıştır. Ayrıca, ABD'nin baskısı altında olan Suriye'nin İsrail'e karşı elini güçlendirmek ve Türkiye'nin desteğini almak istemesi de rol oynamıştır. Bu ziyaretin gerçekleşmesinde, Türkiye'de 2002 yılında iktidara gelen AKP'nin iktidara gelmesinin, komşularla sıfır sorun politikasını, Ortadoğu'ya yönelik politikasının da temel yaklaşımı olarak benimsemesinin, bu çerçevede Suriye ile ilişkilere özel önem vermesinin etkisinin büyük olduğu görülmüştür.

Bu bağlamda, Suriye Devlet Başkanı Beşar Esad'ın, Suriye'nin bağımsızlığını kazanmasından sonra, Türkiye'yi ziyaret etmesi Türkiye-Suriye ilişkilerinde bir dönüm noktasını teşkil etmiştir. Suriye Devlet Başkanı Beşar Esad, babası Hafız Esad'ın 10 Haziran 2000'de ölümünün ardından devraldığı devlet başkanlığı görevi sonrasında ilk yurtdışı ziyaretini 6-8 Ocak 2004'te Türkiye'ye gerçekleştirmiştir. Bu ziyaret, Suriye'nin bağımsızlığını kazandığı 1946 yılından bu yana ya da 57 yıl sonra Türkiye'ye yapılan devlet başkanı veya Cumhurbaşkanı seviyesindeki ilk ziyaret olma özelliği taşıması bakımından önemli olmuştur.

Beşar Esad ve beraberindeki yüz kişilik heyet yukarıda ifade edilen tarihler arasında yani üç gün Türkiye'de kalmıştır. Bu süreçte hem başkent Ankara'da, hem de İstanbul'da çeşitli temaslarda, ziyaretlerde, etkinliklerde bulunmuştur. Bu ziyaret sırasında Beşar Esad, Anıtkabir'i ziyaret etmiş, Çankaya Köşkü'ndeki kabulün ardından, Cumhurbaşkanları Ahmet Necdet Sezer ve Beşar Esad'ın başkanlığında heyetler arası görüşmelere geçilmiştir.

Görüşmelerde üç önemli konuda somut adımlar atılmıştır. Bu bağlamda; Suriye ile "*çifte vergilendirmenin önlenmesi*" ve "*yatırımların karşılıklı teşviki*" antlaşmaları imzalanmıştır. İmzalanan bu antlaşmalar ekonomik içerikli olmasına rağmen, bu antlaşmalar ile Şam yönetimi ilk kez Türkiye'nin Hatay'ın da dahil olduğu sınırları tanımış, bir anlamda Hatay üzerindeki hak iddialarından vazgeçtiğini kabul etmiştir. Bu nedenle, Türkiye açısından bu ziyaretin en önemli kazanımı ve sonucu Hatay sorununda olmuştur. Ayrıca, ekonomik ve ticari konularda büyük bir altyapı oluşumu sağlanmıştır.

Görüşmelerde konu edilen ve karara varılan bir diğer konu Irak'taki durum olmuş, Kürtlerin Irak'ta "*etnik federasyon*" yönündeki adımlarına her iki ülkenin de izin vermeyeceği, Irak'ın toprak bütünlüğünün ve ulusal birliğinin korunması amacını etkin bir şekilde gözetme kararlılığı içinde oldukları konusunda anlaşmaya varılmıştır.

Görüşmelerde ele alınan konulardan bir diğeri ise iki ülke arasındaki gidiş-gelişleri, vize işlemlerini kolaylaştırmak, ticarî ilişkileri geliştirmek için Gaziantep'te bir konsolosluk açılması olmuştur. Bu konuda çalışma yapılacağı, Gaziantep'te bir konsolosluk açılacağı, ileride de iki ülke arasında "*Serbest Ticaret Antlaşması*" imzalaması için uğraş verileceği, son amacın bu olduğu Beşar Esad tarafından dile getirilmiştir. Bu da bu tarihi ziyaretin iki ülke açısından önemli bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

Bu ziyaretin en önemli sonuçlarından biri de Beşar Esad'ın, "*Orta Doğu'da barışın sağlanması için, İsrail dahil, bölgenin kitle imha silahlarından arındırılması*" gerektiğine dikkati çeken, BM Güvenlik Konseyi'ne sunulan "*Suriye önerisi*"ne destek isteyen Esad'a, Türkiye'nin bu konuda Suriye'yi destekleyeceğini açıklamış olmasıdır. Bu da Türkiye-Suriye ilişkilerinin uluslararası düzeyde kat ettiği önemli bir mesafe olarak yorumlanabilir.

Beşar Esad, Ankara'da kendisine tahsis edilmiş ve ailesiyle birlikte kaldığı Çankaya Köşkü'ndeki Camlı Köşk'te sırasıyla; Genelkurmay Başkanı Orgeneral Hilmi Özkök'ü, Dışişleri Bakanı ve Başbakan Yardımcısı Abdullah Gül'ü ve CHP Genel Başkanı Deniz Baykal'ı kabul etmiş, çeşitli etkinliklerde bulunmuş, İstanbul'a geçmiş, ziyaretin son gününü buraya ayırmış, burada Dış Ekonomik İlişkiler Kurulu (DEİK) Türk-Suriye İş Konseyi'nin toplantısına katılmış, iş insanlarının isteklerini dinlemiştir. İş insanlarına Suriye'ye yatırım yapmaları konusunda her türlü kolaylığın sağlanacağı, sınıra yeni kapıların açılacağı, sayılarının zamanla altıya yükseltileceği ifade edilmiştir. En uzun kara sınırına sahip olunan Suriye ile ekonomik anlamda bu noktaya gelinmesi Türkiye açısından önemli bir sonuç olarak görülmüştür.

Bu tarihi ziyaret; Türkiye'de hem yazılı, hem de görsel basın tarafından önemle takip edilmiş, bir takım yazılar yazılmış, değerlendirmelerde bulunulmuştur. Hatta, Türk yazılı ve görsel basınında; Türkiye-Suriye ilişkilerinde yeni bir sayfa açan bu ziyaretin tarihi ve siyasi anlamı yanında, Suriye Devlet Başkanı'nın sempatik, donanımlı "*zarif eşi*" Esma Esad sıklıkla yer almış, konu edilmiş, ilgi O'nun üzerinde yoğunlaştırılmıştır.

Türk basınının Esma Esad'a ilgi göstermesinin, ön plana çıkarmasının nedeni, o sıradaki Türkiye'nin gündemi ve içinde bulunulan durumla, Türkiye'deki siyasî değişim-dönüşümün kadın ve kıyafeti üzerinden yapılmış olmasıyla bağlantılı olduğu görülmüştür. Beşar Esad'ın Türkiye'ye gerçekleştirmiş olduğu bu tarihî ziyaret öncesinde, sırasında ve sonrasında Türk basınının dış politika, siyaset, gündem ve ekonomi yazarları çeşitli yazılar kaleme almışlar, değerlendirmelerde bulunmuşlar, zaman zaman istatistikî bilgileri paylaşmışlardır. Bu yazıların hemen hepsinde, Türkiye-Suriye ilişkilerinde "*zirveye doğru tırmanmamın*", "*güvensizlik ortamından kurtulmanın*" son derece olumlu bir gelişme olduğu sonucuna varılmış, bu durumdan duyulan memnuniyet dile getirilmiştir.

Kaynaklar

"Esad'dan Ailece Beyaz Sayfa". (07.01. 2004). *Milliyet*/01.12.2018.

"Geziden Notlar". (09.01.2004). *http://arsiv.sabah.com.tr*/01.12.2018.

"Hatay Ticaret Merkezi Olacak, Sorun Aşılacak". (08.01.2004). *Milliyet*/04.12.2018.

"İşadamları Yakındı, Esad Anında Çözdü". (09.01.2004). *Milliyet*/03.12.2018.

"Suriye'den 'Sınır Tanıyan' Anlaşma". (6 Ocak 2004). *Milliyet*/01.12.2018.

"Tarihi Geziden Notlar". (08.01.2004). *Milliyet*/03.12.2018.

"Tarihi Metni Milliyet Ele Geçirdi". (08.01. 2004). *Milliyet*/03.12.2018.

"Türk İşadamları İstedi Beşar Esad Sınırları Açtı". (09.01.204). *http://arsiv.sabah.com.tr*/01.12.2018.

Abdullah, Ö.F. (1992). *Suriye Dosyası*. Hasan Basri (Çev.:). İstanbul, Akabe Yayınları.

Akyol, T. (06.01.2018). "Suriye ve Milliyetçilik". *Milliyet*/01.12.2018.

Arı, T. (2008). *Geçmişten Günümüze Orta Doğu, Siyaset, Savaş ve Diplomasi*. Marmara Kitap Merkezi Yayın ve Dağıtım Ltd. Şti.

Aşık, M. (06.01.2004). "Köşk Davetleri". *http://www.milliyet.com.tr*/02.12.2018.

Benek, S. (2016). "Türkiye-Suriye İlişkilerinin Sosyal Coğrafya Açısından Tarihsel Arka Planı". *Gaziantep University Journal of Social Studies*, 15 (1), Gaziantep, Gaziantep Üniversitesi Yayınları.

Birand, M. A. (07.01.2004). "Suriye, Olaylara Farklı Bakmak İstiyor". *http://www.hurriyet.com.tr*/02.12.2018.

Coşkun, A. H. (09.01.2004). "Değinmeler". *http://arsiv.sabah.com.tr*/02.12.2018.

Fırat, M. ve Kürkçüoğlu, Ö. (2009). "Arap Devletleriyle İlişkiler". *Türk Dış Politikası, Kurtuluş Savaşı'ndan Bugüne, Olgular, Belgeler, Yorumlar*. (Cilt:II). 1980-2001, İstanbul, İletişim Yayınları.

http://ayintarihi.iletisim.gov.tr. 01.10.1998/04.12.2018.

http://ayintarihi.iletisim.gov.tr. 06.01.2004/01.12.2018

http://ayintarihi.iletisim.gov.tr. 07.01.2004/01.12.2018.

http://ayintarihi.iletisim.gov.tr. 09.01.2004/02.12.02018.

https://www.tccb.gov.tr. 05.01.2004/01.12.2018

Kohen, S. (09.01.2004). "Esad'dan Sıcak Mesajlar". *Milliyet*/02.12.2018.

Lewis, B. (1991). "Yakın Doğu'nun Haritası". *Türkiye Günlüğü*. Sayı:14, Ankara, Cedit A.Ş. Yayıncılık.

Maden, T. E. (2011). "Türkiye-Suriye İlişkilerinde Suyun Rolü". *ORSAM Ortadoğu Analiz*. (Cilt:3), Sayı:35, Ankara, Orta Doğu Araştırmaları Merkezi Yayını.

Özel, S. (08.01.2004). "Hayırlı Ziyaret". *http://arsiv.sabah.com.tr*/02.12.2018.

Özfatura, M. N. (09.01.2004). "Beşar Esad'ın Ziyareti". *https://www.turkiyegazetesi.com.tr*/02.12.2018.

Soysal, İ. (1989). *Türkiye'nin Siyasal Anlaşmaları (1920-1945) I*. Ankara, TTK Yayınları.

Şimşek, G. (10.01.2004). "Ortadoğu'da Strateji ve Eylem". *http://arsiv.sabah.com.tr*/02.12.2018.

Tacar, P. (1998). "Türkiye'nin Sınır Aşan Sularla İlgili Sorunları", *ATAM Dergisi*. Sayı:42, Ankara, ATAM Yayını.

Tahincioğlu, G. (15.02.2013). "Kenya'dan İmralı'ya 14 Yılın Öyküsü". *http://www.milliyet.com.tr*/04.12.2018.

Temelkuran, E. (09.01.2004). "Gönüllerin Lady'si". *http://www.milliyet.com.tr*//02.12.2018.

Tuğrul, Z. ve Çağlav, G. (08.01.2004). "Suriye İle Yeni Dönem". *http://arsiv.sabah.com.tr*/03.12.2018.

Uluhan, A. (2017). "PKK Terör Örgütü: Geçmişi, Yapısı, Geleceği, Faaliyetleri". *Bilgesam Analiz*. İstanbul, Bilge İnsanlar Stratejik Araştırmalar Merkezi Yayını.

Umar, Ö.O. (2004). *Osmanlı Yönetimi ve Fransız Manda İdaresi Altında Suriye (1908-1938)*. Ankara, ATAM Yayınları.

Yalçın, D. ve Diğ. (2009). *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi-I*. Ankara, ATAM Yayınları.

Yeşilyurt, N. (2013). "Orta Doğu'yla İlişkileri". *Türk Dış Politikası, 2001-2012*, (Cilt:III) Baskın Oran (Edt.). İstanbul, İletişim Yayınları.

TÜRK DİLİ KONUŞAN ÜLKELER İŞBİRLİĞİ KONSEYİ (TÜRK KENEŞİ): SİYASAL VE KURUMSAL AÇILARDAN BİR İNCELEME

THE COOPERATION COUNCIL OF TURKIC SPEAKING STATES (TURKIC COUNCIL):

Öğr. Gör. Gül SARIKAYA[♣]

Özet: Türk Dili Konuşan Ülkeler İşbirliği Konseyi (Türk Keneşi), Türk dili konuşan ülkeler arasında kapsamlı işbirliğini teşvik etmek amacı ile uluslararası bir örgüt olarak 2009 yılında kurulmuştur. Türk Konseyi'nin kurucu üyeleri Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan ve Türkiye'dir. Türk Konseyi aynı zamanda Türk Dili Konuşan Ülkeler Parlamenter Asamblesi (TÜRKPA), Türk İş Konseyi, Türk Akademisi, Uluslararası Türk Kültürü Teşkilatı (TÜRKSOY) ve Türk Kültür ve Miras Vakfı gibi mevcut işbirliği mekanizmaları için bir çatı kuruluş niteliği taşır.İlişkili olduğu bu kurumlarla birlikte Türk Keneşi, üye ülkelerin ekonomi, politika, eğitim, turizm ve benzer alanları kapsayan işbirliğinin derinleştirilmesi, ortak tarihsel ve kültürel değerlere dayanan dostluk ve kardeşlik ilişkilerinin geliştirilerek Türkçe konuşan halkların birbirine yakınlaşması ve ayrıca Avrasya'da barış ve istikrarın korunmasına katkı sağlanması amaçlarını da taşımaktadır.

Bu çalışmada; Türk Dili Konuşan Ülkeler İşbirliği Konseyi'nin kurumsal yapısı, yetkileri, işleyişi, görevleri, amaçları, geldiği aşama, ortak ilişkiler ve işbirlikleri çerçevesinde resmi belgelere, zirve bildirilerine ve alanyazına dayalı olarak ortaya konulacaktır. Türk Keneşi'nin siyaset, ekonomi, kültür, eğitim ve bilim gibi alanlarda işbirliğinin geliştirilmesi adına yaptığı faaliyetlerin analizi ve Türk Dünyası'nın geleceğine yönelik ne gibi fırsatlar sunabileceği incelenmektedir. Bunlara ek olarak Türk dili konuşan diğer ülkeler ilediğer (Türk dilli olmayan) devletler bünyesinde bulunan çeşitli Türkçe konuşan toplulukların gelecekte bu yapı içerisinde temsil olunabilme yolları, bu örgütün bütünleşme teorileri ve benzer bölgesel/küresel örgütlerle mukayesesi gibi hususlar tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Türk Konseyi, Türk Keneşi, Türk Dünyası, Türk devletleri işbirliği

Abstract: The Cooperation Council of Turkic Speaking States (Turkic Council) was established in 2009 as an international intergovernmental organization, with the overarching aim of promoting comprehensive cooperation among Turkic Speaking States. Its four founding member States are Azerbaijan, Kazakhstan, Kyrgyzstan and Turkey. Besides, Turkic Council has a function as an umbrella organization for those mechanisms of cooperation such as Parliamentary Assembly of Turkic-speaking Countries (TURKPA), International Organization of Turkic Culture (TURKSOY), Turkic Academy, Turkic Culture and Heritage Foundation and Turkic Business Council. The Turkic Council with those organizations that it

[♣] Giresun Üniversitesi SBMYO, Türkiye, gul.sarikaya@giresun.edu.tr

has been affiliated, has the aim to contribute to keep the peace and stability in Eurasia, deepening the cooperation of member states' in economic, political, educational, touristic etc. fields, to rapprochement of Turkic speaking peoples to each other via improving friendship and brotherhood which stands on common historical and cultural values.

Within this work; the organizational structure of The Cooperation Council of Turkic Speaking States, its authorization, executive process, duties, aims are being disclosed through the official documents, summit declarations and the related literature. Besides the facilities in the way for improving cooperation in the fields such as politics, economics, culture, education and science implemented by this organization, the potential of this organization for future occasions will be examined in this work. Furthermore, the possibility of representation of the other Turkic speaking states and various Turkic speaking peoples those under the other (non Turkic) states within this organization, the comparison of Turkic Council with other similar regional/global organizations within the framework of integration theories, its potential political characteristics in the future are being discussed.

Key Words: Turkic Council, Turkic World, Cooperation of Turkic States

Giriş

SSCB'nin dağılmasıyla bağımsızlığını kazanan 15 devlet içinde yer alan Kafkasya ve Türkistan'daki Türk Cumhuriyetleri, diğer Sovyet cumhuriyetleri gibi kendilerini hem bölgesel sorunların hem de uluslararası sistemin yaşadığı dönüşüm süreci sorunlarının içinde bulmuşlardır. Dolayısıyla bu yeni bağımsız devletler ikili ve bölgesel düzeyde çeşitli işbirliği ve örgütsel düzenlemelere yönelmiştir. 1991 yılında bağımsızlıklarını kazanmalarının ardından yeni Türk dilli devletler, etnik, dilsel ve tarihi bağları münasebetiyle bağımsızlıklarını ilk tanıyan devletlerden olan Türkiye ile ilişkilerini geliştirmeye başlamışlardır.

Bağımsızlığın ilk yıllarında hem Türkiye'den bölge ülkelerine hem de Türk devletlerinin liderlerinden Türkiye'ye resmi pek çok ziyaret gerçekleştirilmiştir. Bu devletlerin liderlerinin, 1991-1992 yılları arasında birçok kez gerçekleştirdikleri ziyaretler sonucu ortaya çıkan iletişim ve işbirliği ihtiyacı, Türk dili konuşan halklar arasındaki ortak tarih, dil ve kültüre dayanan özel bağlara vurgu yapılması ile mevcut olan kardeşlik, dayanışma ve işbirliği ruhunun canlandırılması için girişimler başlatılmıştır. Bu bağlamda atılan en önemli adım, Türkiye'nin girişimiyle 1992 yılında Türkiye, Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Türkmenistan ve Özbekistan arasında başlayan ve 2010 yılına kadar süren *Türk Dili Konuşan Devletler Zirveleri Süreci* olmuştur. Bu süreç, 2001 tarihli İstanbul Zirvesi'ne kadar resmi adıyla *Türkçe Konuşan Ülkeler Zirvesi* olarak anılmıştır. 2001 yılından sonra ise *Türk Dili Konuşan Ülkeler Devlet Başkanları Zirvesi* olarak adlandırılmıştır (Baki, Güz 2014).1992 yılında başlayan "*Türkçe Konuşan Devletler Devlet Başkanları Zirveleri*" sürecinde 2005 yılında Kazakistan Cumhurbaşkanı Nazarbayev, Türk dünyasının içinde bulunduğu tarihi, kültürel, ekolojik, ulusal ve uluslararası sorunların ortak olduğunu ifade etmiş; "Batı'nın daha da gelişebilmesi için ihtiyaç duyduğu enerjinin temin edildiği bir coğrafya olarak görülmekten öteye gidilmesi gerektiğini" ilan etmiştir. Ortaya konulan bu irade ve devam eden Zirveler sonucunda pek çok ortak kuruluş kurulmuş, günümüze dek ilişkiler ve işbirlikleri aşama aşama geliştirilmiştir.

Zirveler sürecinin en önemli sonucu, Türk Dünyası'nda mevcut problemlerin ortak bir platformda çözüm yollarının tartışılabilmesi ve kapsamlı işbirliğinin sağlanması amacıyla 3 Ekim 2009'da imzalanan ve 17 Kasım 2010'da yürürlüğe giren Nahçıvan Anlaşması'yla

"Türk Konseyi"nin kurulmuş olmasıdır (Okyar, 2018, s. 415). Türk Konseyi Sekretaryası'nın 2010'da oluşturulmasıyla da zirveler süreci sona ermiştir. 2011 yılı başlangıç olmak üzere, artık her yıl toplanan *Türk Dili Konuşan Ülkeler İşbirliği Konseyi Zirveleri*, *Türk Konseyi* (Türk Keneşi)[503] Zirveleri olarak adlandırılmaya başlanmıştır. 2011 yılından itibaren ayrı başlıkta ele alınan zirveler, kurumsallaşmanın işbirliği sürecinden ayrılması amacını sergilemektedir. Nahçıvan Antlaşması ile Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan ve Türkiye arasında kurulmuş olan Türk Keneşi, bir uluslararası örgüt olarak yapılanmıştır ve dolayısıyla uluslararası hukuk açısından tüzel kişi olarak varlığını sürdürmektedir.

Bu çalışmada, öncelikle Türk Keneşi'nin ortaya çıkış süreci ve tarihsel gelişimi, amaçları, yapısı ve kapsamı değerlendirilmiştir. Daha sonra bütünleşme teorileri açısından kısa bir değerlendirme yapılarak Konsey'in benzer bölgesel/küresel örgütlerle mukayesesi incelenmiştir.

Türk Dili Konuşan Ülkeler İşbirliği Konseyi'ne Giden Süreç ve Kuruluş

Türk Keneşi, 1992 yılından beri toplanan, "Türkçe Konuşan Devletler Devlet Başkanları Zirveleri" sonucunda ortaya çıkan ortak siyasi irade üzerine kurulmuştur. 1992 yılında başlayıp 2010'da Nahçıvan antlaşmasının imzalanmasına kadar geçen süreçte aralıklarla on Zirve gerçekleşmiş olup, işbirliği konusunda güçlü bir zemin oluşturulmuştur.

30-31 Ekim 1992 yılında Ankara'da toplanan birinci zirveden itibaren, her zirve sonunda bir zirve bildirisinin yayınlandığı sistemde, Türk halkları arasındaki ortak tarih, dil ve kültüre dayanan özel bağlara vurgu yapılmış ve mevcut olan kardeşlik, dayanışma ve işbirliği ruhuna atıfta bulunulmuştur. Bununla birlikte, Türk devletleri arasındaki ilişkilerin ve işbirliğinin temelinin bağımsızlık, egemenlik ve toprak bütünlüğüne saygı, iç işlerine karışmama ve eşitlik ilkeleri üzerine kurulması benimsenmiştir. İlk bildiride ayrıca bu tarihten sonra devletlerin işbirliğine devam ederek, muhtelif bölgesel ve milletlerarası sorunlar hakkında benzer görüşlerin paylaşılması durumunda uluslararası kuruluşlarda ortak hareket etme iradesi beyan edilmiştir. Zirvede ulaştırma-haberleşme, sanayi, enerji, tarım, eğitim ve kültür alanlarında ortak mekanizmalar kurularak ortak projeler geliştirmek suretiyle işbirliğinin arttırılması ve bu sahalardaki çalışmalar için çalışma grupları kurulması üzerinde de durulmuş ve zirve toplantılarının düzenli yapılması kararlaştırılmıştır. Dolayısıyla ilk zirvede işbirliği tek bir alana yönelik değil, çok boyutlu olarak tasarlanmıştır (Şahin, 2015)(Turkkon, 1992).

Türk devletleri arasındaki işbirliğinin Avrasya'da barış, güvenlik, istikrar ve ekonomik kalkınmaya katkıda bulunduğu da zirve bildirilerinin birçoğunda üzerinde durulan bir husustur. Dolayısıyla bahse konu işbirliğinin bölgesel bir boyut içerisinde ele alınması iradesi ortaya konulmuştur. Öte yandan, diğer bir ortak nokta ise uluslararası ilişkilerde BM Şartı, Helsinki Nihai Senedi ile AGİK ilkelerine ve öncelikli olarak devletlerin toprak bütünlüğü ve sınırların kuvvet yoluyla değiştirilemeyeceğine olan vurgudur. Bu vurgularda, SSCB sisteminden yeni çıkmış olan Türk devletlerinin özellikle toprak bütünlüklerinin ihlal edilmemesi hususundaki hassasiyetleri göze çarpmaktadır. Piyasa ekonomisine bağlılığın defaatle kaydedilmesi, Türk devletlerinin izleyeceği ekonomik modelin bir göstergesi niteliğindedir. Bununla birlikte başlatılan işbirliği sürecinin herhangi bir ülkeye karşı

[503]Türk Dili Konuşan Ülkeler İşbirliği Konseyi'nin ilk Genel Sekreteri Büyükelçi Halil Akıncı, adında Türk Dili geçen bir örgütlenmede, Fransızca "Konsey" kelimesi yerine Divan-ı Lügat Türk'te tam anlamıyla bunun karşılığı olan "Keneş" kelimesinin kullanılmasının uygun olduğunu belirtmektedir. Türk Konseyi, Türk Keneşi her iki ifade de kullanılmakla birlikte bu metin içerisinde bundan sonra "Türk Keneşi" ifadesi kullanılacaktır.

olmadığı mesajı verilmekte, ayrıca sürecin benzer değerler içeren diğer bölgesel ve küresel işbirliği mekanizmalarıyla etkileşime açık olduğu belirtilmektedir (Baki, 2014; 142).

2010 yılına kadar devam eden Zirveler Süreci'nde Türk Dili Konuşan Ülkeler arasında işbirliği adına iyi niyetli adımlar atılmış ancak daimi bir sekretaryanın bulunmamasının da etkisiyle zirvelerde alınan kararlar, tam anlamıyla uygulanamamıştır. Çünkü katılımcı devletler arasında bölgesel işbirliğinin kurumlaşabilmesi için gerekli şartlar henüz olgunlaşamamıştır. Türkiye'de 1994, 1998-1999 ve 2001 yıllarında yaşanan ekonomik krizlerin de etkisiyle Türkiye'nin Türk dili konuşan devletlere yönelik yürütülen dış politikası arzu edilen seviyede olamamıştır. Bağımsızlıklarını kazanan Türk Dili Konuşan Cumhuriyetler de, o zor coğrafyada, bağımsızlıklarının hemen ardından kurumsal, siyasi, ekonomik ve sosyal zorlu bir geçiş süreci yaşamışlardır. Söz konusu ülkeler bir taraftan yeni bir devlet inşası ve devlet kurumlarını yeniden yapılandırmaya ve kurumsallaşmaya çalışırken, diğer taraftan pazar ekonomisine geçişte yaşanılan ekonomik ve sosyal zorluklarla mücadele etmişlerdir. Yine de Türk dili konuşan devletler, zirveler sürecinde jeopolitik, jeoekonomik ve jeokültürel dönüşüm ve gelişimlerinde önemli mesafeler kaydetmişlerdir.(Baki, Güz 2014)

Zirvelerin başlangıcında Özbekistan ve Türkmenistan devlet başkanı düzeyinde temsil edilirken, son yıllarda temsil düzeyini aşağıya çekmişler, resmi katılımda bulunmamışlar ve neticede kuruluş anlaşmasına da taraf olmamışlardır.

2-3 Ekim 2009 tarihinde Azerbaycan'ın Nahçıvan şehrinde Cumhurbaşkanı Aliyev ev sahipliğinde "Türk Dili Konuşan Ülkeler Devlet Başkanları" dokuzuncu Zirvesi düzenlendi. Zirve'ye Özbekistan katılmadı, Türkmenistan devleti ise Cumhurbaşkanı Yardımcısı düzeyinde temsil edildi. Zirvenin kurumsallaşma adına en önemli yönü, Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan ve Türkiye arasında "Türk Dili Konuşan Ülkeler İşbirliği Konseyi'nin" kurulmasına dair "Nahçıvan Anlaşması'nın" imzalanmasıdır. Zirve Bildirisi'nde kurulan Türk Keneşi'nin Türk dili konuşan ülkeler arasındaki ilişkilerin güçlendirilmesi açısından yeni bir aşama teşkil edeceği belirtilmiştir (Nahçıvan Bildirisi, 2009).

Zirveler Süreci'nin son toplantısı 16 Eylül 2010 tarihinde İstanbul'da Cumhurbaşkanı Abdullah Gül'ün ev sahipliğinde gerçekleştirilmiştir. Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan toplantıya devlet başkanı düzeyinde iştirak ederken Türkmenistan Devlet Başkanı Gurbanguli Berdimuhamedov ev sahibinin misafiri olarak katılmıştır. Devlet başkanları, Türk Keneşi'nin üye ülkeleri arasındaki işbirliğine kurumsal bir nitelik kazandıracağını ve bölgesel işbirliğine olumlu katkı sağlayacağına dair inançlarını zirvede ortaya koymuşlardır. Konsey'in İstanbul'da yerleşik sekretaryasının kuruluş çalışmalarında son aşamaya gelinmesi memnuniyetle karşılanmış ve Konsey'in genel sekreterliğine dört devlet başkanının onayı ile Büyükelçi Halil Akıncı getirilmiştir (Baki, Güz 2014, s. 147). Zirve bildirisinde yer alan önemli karardan birisi, "…kurumsal yapının uzun vadeli bir ortak anlayışı vurgulaması itibariyle Nahçıvan Anlaşması'nın imza yıldönümlerinin (3 Ekim) Türk Dili Konuşan Ülkeler İşbirliği Günü olarak kutlanmasının teşviki" şeklinde olmuştur. İkincisi ise, Devlet Başkanları Zirveleri sürecinin artık sona erdiğini ve örgütsel temelde işleyişin üst düzeyde temsil başlangıcını gösteren, Türk Dili Konuşan Ülkeler İşbirliği Konseyi Birinci Zirvesi'nin 2011 yılında düzenleneceği kararı olmuştur. (Şahin, 2015).

Türk Keneşi'nin Kurumsallaşması

21 Ekim 2011 tarihinde Almatı'da Türk Keneşi'nin 1. Zirve'si yapılmıştır. 2011 yılından itibaren düzenlenen her Zirve, belli politikalarda yakınlaşma-uyumlaşma amacıyla özel bir temaya vurgu yapmaktadır. 2011 Almatı Zirvesi "*Ekonomik İşbirliği*", 2012 Bişkek Zirvesi "*Eğitim, Bilim ve Kültürel İşbirliği*", 2013 Gebele Zirvesi "*Ulaştırma ve Bağlantı*", 2014 Bodrum Zirvesi "*Turizm Alanında İşbirliği*", 2015 Astana Zirvesi "*Medya ve Enformasyon İşbirliği*" ve son olarak 2018 Çolpan-Ata Zirvesi "*Gençlik ve Milli Sporlar*" temaları üzerinden ilgili alanlarda politikaların uyumlu bir zemine oturtulmasına dönük girişimleri kapsamıştır.

Türk Keneşi, devletler tarafından uluslararası hukuk kuralları çerçevesinde bir uluslararası antlaşma ile kurulan hükümetler arası uluslararası bir örgüttür. Türk Keneşi'nin kurucu belgesini teşkil eden Nahçıvan Antlaşması'nın giriş bölümünde Türk halkları arasındaki tarihi bağlar, ortak dil, kültür ve gelenekler temelinde mevcut kapsamlı işbirliğinin daha da derinleştirilmesine yönelik arzu belirtilmekte, bu kapsamda Zirveler Süreci ruhundan hareket edildiği vurgulanmaktadır. Bu ibare, Zirveler Süreci ve Keneş arasındaki devamlılık bağını göstermektedir. Uluslararası bir kuruluş şekline sahip olduğu 1. maddede belirtilen Konsey'in amaçları ve görevleri, Anlaşma'nın 2. maddesinde kaydedilmektedir. Bu temel amaç ve görevleri şunlardır: (Nahçıvan Antlaşması, 2009)

1. Taraflar arasında karşılıklı güvenin güçlendirilmesi;
2. Bölge ve bölge dışında barışın korunması;
3. Dış politika konularında ortak tutumlar benimsenmesi;
4. Uluslararası terörizm, ayrılıkçılık, aşırılık ve sınır ötesi suçlarla mücadele için eylemlerin koordine edilmesi;
5. Ortak amaçlarla ilgili her alanda etkili bölgesel ve ikili işbirliğinin geliştirilmesi;
6. Ticaret ve yatırım için uygun koşulların yaratılması;
7. Kapsamlı ve dengeli bir ekonomik büyüme, sosyal ve kültürel gelişimin amaçlanması;
8. Hukukun üstünlüğünün sağlanması, iyi yönetim ve insan haklarının korunması konularının tartışılması;
9. Bilim, teknoloji, eğitim ve kültür alanlarında etkileşimin genişletilmesi;
10. Kitle iletişim araçlarıyla etkileşimin ve daha yoğun bir iletişimin teşvik edilmesi;
11. Hukuki konularda bilgi değişimi ve adli işbirliğinin teşvik edilmesi.

Bu noktalardan hareketle Türk Keneşi, devletlerarası turizm, diaspora, kültür, eğitim ve bilim, gümrük ve ulaştırma, ekonomik ve siyasi işbirlikleri çerçevesinde politikalarını yürütmektedir.

Siyasi işbirlikleri bağlamında; bölgede siyasi alanda ciddi sorunlar yaşayan ülkeler ile ilgili ortak tutum kararları alınması (Afganistan ve Mısır örneklerindeki gibi), uluslararası örgütlerde üye ülke Dışişleri Bakanlarınca ortak açıklama yapılması, genç diplomatların ortak eğitim programlarının düzenlenmesi ve üye ülkelerde düzenlenen seçimlerin adil, şeffaf ve demokratik bir şekilde gerçekleştirilmesini teminen seçim gözlem misyonu faaliyetleri sayılabilir.

Ekonomik işbirlikleri bağlamında; üye ülkeler arasında yatırım ortamının iyileştirilmesi, ekonominin çeşitlendirilmesi ve girişimciliğin teşviki konularında çalışma grupları kurulmuş, karşılıklı yatırımların artırılması ve üye ülkelerin özel sektörleri arasındaki ilişkilerin geliştirilmesi amacıyla Türk Keneşi bünyesinde bir "Ortak Yatırım Portalı" hayata geçmiş, İş Konseyi kurularak üye ülkelerde faaliyette bulunan girişimciler bir araya gelerek işbirliğinin

tesisi ve sürekliliği sağlanmaya çalışılmış ve böylece ortak pazarın temellerinin güçlendirilmesi hedeflenmiştir.

Kültür, eğitim ve bilim işbirliği bağlamında; üye ülke dillerinin seçmeli ders/kurs olarak sunulması, üye ülkeler arasında orta öğretim/lise düzeyinde kısa süreli karşılıklı öğrenci ziyaretlerinin başlatılması, eğitim kurumları ile kültür merkezlerinin karşılıklı olarak desteklenmesi, Türk Keneşi bünyesinde üye ülkeler arasında ortak terminoloji geliştirilmesi, farklı uzmanlık alanlarında sözlüklerin hazırlanması, öğrenci ve öğretim görevlileri arasında değişim programları (Orhun Süreci), ortak eğitim televizyonu kanalı kurulması, Türk Dünyası'yla ilgili ortak bilimsel araştırmalara finansal katkı sağlamak üzere hayata geçirilmesi planlanan Bilimsel Araştırma Fonu, geleneksel Türk oyun ve sporlarının dünyaya tanıtımı gibi çalışmalar yürütülmektedir.

Diaspora işbirliği bağlamında; üye ülkelerin imajının uluslararası arenada iyileştirilmesi ve Türk halklarının yaşadığı ülkelerdeki kamuoyu oluşturulabilmesi amacıyla diasporalar ortak eylem stratejisi kabul edilmiştir.

Turizm işbirliği bağlamında; üye ülkeler arasında turistik ziyaretlerin arttırılmasının yanı sıra tarihi İpek Yolu'nun üzerinde yer alan üye ülkelerin tarihi ve kültürel zenginlikleri ile doğal güzelliklerinin tanıtımı ve Türk dünyasına özgü kültürel ve düşünsel değerlerin, geleneksel el sanatları ile dans ve müziklerinin dünyayla paylaşımı hedeflenmektedir.

Uluslararası işbirliği bağlamında ise, İslam İşbirliği Teşkilatı, Ekonomik İşbirliği Teşkilatı, Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı, Karadeniz Ekonomik İşbirliği Teşkilatı, Asya'da İşbirliği ve Güven Artırıcı Önlemler Konferansı ve Birleşmiş Milletler ile ilişkiler sürdürülmektedir.(Turkkon)

Geniş bir alanı kapsayan sözkonusu amaçlar, kurumsallaşmış ve yoğunlaştırılmış işbirliği hedefine işaret etmektedir. Bu doğrultuda Keneş'in yapısı bu hedefe hizmet etmek üzere çok boyutlu olarak tasarlanmıştır. Çalışma dili üye ülke dilleri ve İngilizce olan Keneş'de üye ülkeler arasında egemen eşitliğe dayalı bir işbirliği süreci yürütülmeye çalışılmaktadır.

Türk Keneşi'nin kurulmasıyla asıl amaçlanan husus ise, Keneşin bizzat kendi stratejik ağırlığının bulunmasıdır. Türk Dünyası ile ilgili veya yakın bölgelere yönelik ortak tutum belirlenmesi ve bu doğrultuda politika izlenebilmesi, daha da önemlisi Türk Keneşi üyelerinin konumunu, Avrasya'daki jeopolitik ilişkilerin nesnelerinden ziyade, birleşik bir çaba içinde özneler olarak sürdürmek ve teşvik etmektir. (Bayaliyev, 2014). Zirveler sırasında Türk Dünyası liderleri bir araya geldiği zaman bunun yapılabileceği konusunda inanç da bulunmaktadır. Bütün mesele inanarak adım adım gidileceği gerçeğini kabul etmektir (AVİM, 2015).

Türk Keneşi, uluslararası bir örgüt olması itibariyle daimi organlara sahiptir. Anlaşmaya göre belirlenen amaçla ve görevleri yerine getirmek üzere kurulan yapı, şu organları içermektedir (Nahçıvan Antlaşması, 2009):

a. *Devlet Başkanları Konseyi*: Devlet başkanlarından oluşan en üst karar alma organıdır ve Konsey'in toplantısına ev sahipliği yapan devlet, bir sonraki toplantıya kadar Türk Konseyi dönem başkanlığını yürütür. Yeri, kural olarak üye devletlerin İngilizce adlarının alfabetik sırasına göre belirlenen toplantılarda, günceluluslararası sorunların çözümüne ilişkin olarak

üye devletler arasındaki etkileşimler, Türk Konseyi kapsamında öncelikli işbirliği alanlarının belirlenmesi ve Konsey'in faaliyetleri ele alınarakdeğerlendirilmektedir.

b. *Dışişleri Bakanları Konseyi*: Dışişleri Bakanlarından oluşur ve her yıl olağan, gerektiğinde olağanüstü toplanabilir. Türk Konseyi'nin gündemdeki faaliyetleriyle ilgili konular, ele alınacak güncel uluslar arası meselelerin tespiti, Sekretaryanın personel yapısı ve mali raporunun onayı, Dışişleri Bakanları Konseyi (DİBK)'nin yetkileri çerçevesindedir.

c. *Kıdemli Memurlar Komitesi*: Devletlerin en az bir temsilcisinden oluşur ve Dışişleri Bakanları Konseyi'nden hemen önce toplanır. Sekretarya'nın faaliyetlerini koordine eder.

d. *Aksakallar Konseyi*: Konsey himayesinde daimi bir danışma kuruludur ve işleyişi bir yönetmelikle düzenlenir. Aksakallar Konseyi, faaliyetlerini üye devletlerin halklarının ortak tarihi, dili, kültürü ve gelenekleribazında yürütmektedir.

e. *Sekretarya*: Daimi bir yürütme organıdır, Konsey'in işleyiş ve faaliyetlerine ilişkin görevleri bulunmaktadır. Türk Konseyi ilgili organları ile koordinasyon ve işbirliği faaliyetlerinin gerçekleştirilmesi, DBK, DİBK, ve KMK'nin verdikleri görevler, etkinlikler ve toplantıları ile TDİK nezdinde gerçekleştirilecek diğer toplantıların düzenlenebilmesi amacıyla ihtiyaç duyulacak idari, örgütsel, protokoler ve teknik önlemlerin alınması, ilerleme raporlarının hazırlanması, TDİK ile ilgili genel mahiyetli ortak bilgilerin yayımlanması, gerçekleştirilen mali faaliyetlerle ilgili olarak KMK'ya rapor sunulması, Türk Konseyi etkinliklerine katılan üyedevletler, gözlemciler ve sivil toplum örgütleri ile istişarelerde bulunulması Türk Konseyi sekretaryasının görevleri arasında yer almaktadır.

Türk Keneşi'nin İlişkili Olduğu Kurumlar

Türk Keneşi, Türk Dili Konuşan Ülkeler arasındaki işbirliği mekanizmalarının en üstünde yer alan çatı kuruluş olarak kabul edilmektedir. Türk Keneşi'nin bu çerçevede ilişkili kurumları aşağıda sunulmuştur:

- **TÜRKSOY (Uluslararası Türk Kültür Teşkilatı):** 1993 yılında (başlangıçta Türk Kültür ve Sanatları Ortak Yönetimi adıyla) kurulmuştur. Merkezi Ankara'dadır. Taraflar arasında bilim, eğitim, kültür ve sanat alanlarında işbirliğinin geliştirilmesini, Türk dünyasının ortak değerlerinin uluslararası seviyede tanıtılarak kitlelere yayılmasını, Türk Dili Konuşan Ülkeler arasındaki kültürel bağların derinleştirilmesini amaçlamaktadır.

- **TÜRKPA (Türk Dili Konuşan Ülkeler Parlamenter Asamblesi):** 2008 yılında imzalanan İstanbul Anlaşması'yla kurulmuştur. Merkezi Bakü'dedir. Türk Dili Konuşan Ülkelerin Parlamentoları arasındaki işbirliğini derinleştirmek amacıyla faaliyet göstermektedir.

- **Türk İş Konseyi:** Kurucu belgesi 2011 yılında imzalanmıştır. Dört ülkenin özel sektör kuruluşlarını birleştirerek, ekonomik işbirliğinin ileriye götürülmesi yolunda Türk Konseyi tarafından yürütülen çalışmalarda önemli rol oynaması beklenmektedir. Türk Konseyi Üye Ülkelerinin Oda Başkanları, Türk İş Konseyi çatısı altında yılda bir kere bir araya gelmektedirler. Nisan 2017 tarihinde gerçekleştirilen beşinci toplantıda, Türk İş Konseyi'nin sekretaryasınınİstanbul'da teşkil edilmesi hususunda mutabakata varılmıştır.

- **Türk Akademisi:** Kurulduğu 2010 yılından 2012 yılına kadar Kazakistan Cumhuriyeti'nin ulusal bir kurumu olarak faaliyet göstermiştir. Türk Akademisi'nin, Türk Keneşi çerçevesinde faaliyet gösterecek uluslararası bir yapıya kavuşturulmasını teminen hazırlanan kurucu anlaşma 2012 Bişkek Zirvesi'nde imzalanmıştır. Astana'da yerleşik olan Türk Akademisi, Türk dili, edebiyatı, kültür, tarih ve etnografyası alanında gerçekleştirilen bilimsel araştırmaların eşgüdümünü ve desteklenmesini amaçlamaktadır. Türk Akademisi bünyesinde ayrıca, Türk halklarının kültürel ve manevi mirasına ilişkin araştırmalar gerçekleştirerek, Türklerin dünya medeniyetine olan katkılarını görünür kılmak hedeflenmektedir. Bu çerçevede Akademi bünyesinde faaliyet göstermek üzere Türk Tarih Müzesi ve Türk Kütüphanesi'nin kurulması da kararlaştırılmıştır. (Dışişleri Bakanlığı, 2010)

  Akademi'nin, Türk kültürü ve tarihinin araştırılmasında dünyada öncü bir rol üstlenmesi ve bu alanda dünyanın en iyi uzmanlarının gelip çalışabileceği bir ortam sağlaması öngörülmektedir. Türk tarih, dil, edebiyat, sanat, folklor ve etnolojisinin yanı sıra siyaset bilimi, ekonomi, uluslararası ilişkiler ve sosyoloji gibi bilim dallarında da çalışmalar yürütmesi hedeflenen Türk Akademisi, Türk halkları arasında entegrasyonun sağlanmasında bilimsel ve fikri zeminini hazırlamaya ve güçlendirmeye çalışmaktadır.(Kıdırali, 2015)

- **Türk Kültür ve Miras Vakfı:** Kurucu belgesi, 2012 tarihli Bişkek Zirvesi'nde imzalanmıştır. Merkezi Bakü'dedir. Türk Kültürü ve Mirası'nın gerçekleştirilmekte olan faaliyet, proje ve programların desteklenmesi ve finansman katkısı sağlanması yoluyla korunması ve bu alanda gerekli çalışmaların yapılması amaçlanmaktadır. Türk Kültür ve Miras Vakfı, çalışmalarını TÜRKSOY ve Türk Akademisi'yle işbirliği içinde yürütmektedir.

Bütünleşme Teorileri Açısından Türk Keneşi

Günümüzde uluslararası alanda değişik ülkelerin değişik stratejik hedeflerle, ekonomik ve siyasi gerekçelerle bir araya gelmeleri, yeni örgütlenmeler, kurumlar, kuruluşlar tesis etmeleri sıkça görünen gelişmelerdendir. İki kutuplu dünyanın dağılmasından sonra bağımsız cumhuriyetlerin meydana gelmesi, bölgesel ve uluslararası örgütlenmelerin oluşumu ve gelişimi açısından önemli bir süreç olmuştur. Bu bağlamda bütünleşme olgusu, günümüzde önem kazanmış bir olgudur ve giderek artan bütünleşme oluşumları, bütünleşme (entegrasyon) teorilerinin de önemini arttırmıştır. Özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra "bütünleşme' kavramını açıklamaya çalışan ve buna ilişkin kuramlar geliştiren çalışmalar yapılmış olmasına karşın, bütünleşmenin tanımı hakkında tam bir görüş birliği mevcut değildir.

Entegrasyon ya da bütünleşme, "siyasal aktör'lerin sadakatlerini, beklentilerini ve siyasal eylemlerini ulus devletler üzerinde yetki sahibi olacak yeni bir merkeze yöneltmeleri süreci" olarak tanımlanmaktadır. Bu çerçevede, bütünleşmenin doğal bir sonucu, daha önceden var olan birimler üzerinde yetkilere sahip yeni bir tüzel kişilik oluşumudur. (Açıkmeşe, 2004). Kısaca uluslararası alanda entegrasyon, iki veya daha fazla devlet arasındaki işbirliği sürecinin kurumsallaştırılması olarak kavramlaştırılabilir. (Arı, 2013).

Temelde bütünleşme, ekonomik, sosyal ve siyasal olarak üçe ayrılmaktadır. Ekonomik bütünleşme, ilke olarak piyasaların bütünleştirilmesidir. İki veya daha fazla ülke arasında ticarete engel olan çeşitli kısıtlamaların kaldırılması olarak tanımlanabilir. Ekonomik bütünleşmenin çeşitli düzeyleri bulunmaktadır. Bunlar, tercihli ticaret anlaşmaları, serbest

ticaret bölgesi, gümrük birliği, ortak pazar, ekonomik ve parasal birlik ve son olarak da ulusal ekonomik bağımsızlığın tamamen yok olduğu tam ekonomik entegrasyondur (Yapıcı, 2007). Sosyal bütünleşme, sosyal bir yapıdaki farklı parçaların bir araya gelerek belirli bir toplum oluşturması anlamına gelmekle birlikte bu bütünleşme türü, güce dayalı olmayan, rızaya bağlı toplumsal ve kültürel bir süreci kapsamaktadır (Erkal, 1998). Siyasal bütünleşme ise, bireyler, gruplar, yerel birimler, bölgeler veya ülkeler gibi siyasal aktörlerin veya siyasal birimlerin entegrasyonudur (Arı, 2013). Siyasal bütünleşmenin temelinde, karşılıklı çıkarları sağlama amacını güden kolektif bir eylem yatmaktadır (Özeler, 2016).

Etkileri sınırlı kalsa da, bütünleşme teorilerinin uluslararası arenaya katkıları olmuştur. Mesela çatışma ve savaşa dayanan realizmin tersine, bu teoriler, uluslararası düzende barış ve işbirliğinin kısmen de olsa oluşturulabileceğini öngörmüştür. Devletler arasındaki ilişkilerde tüm tarafların kazanabileceği yoğun bir işbirliğinin mümkün olması, bu teoriler sayesinde ifade edilmeye başlanmıştır. Özellikle ekonomik bütünleşme modelleri, çok önemli başarılar elde etmiş, bu entegrasyonlar aracılığıyla taraflar arasında sağlanan ekonomik refah, çatışma ve savaş olasılığını en aza indirgemiştir.

Küreselleşme süreciyle dünya genelinde artan ticaretin serbestleştirilmesine yönelik düzenlemeler, özellikle bölgelerarası entegrasyonların artmasını da beraberinde getirmiştir. Bu entegrasyonlar sadece ekonomik işbirlikleri şeklinde değil aynı zamanda kültürel ve sosyal işbirlikleri şeklinde de kendini göstermiştir. Bu noktada bu işbirliklerinin etkin bir kurumsal çerçeve içinde şekillendirilmesi, entegrasyondan sağlanacak faydalar açısından önemlidir. Çünkü üye ülkelerin birbirleriyle ekonomik, ticari, kültürel ve sosyal ilişkilerini arttırma yoluyla gerçekleştirdikleri bölgesel işbirliği, entegrasyondan sağladıkları net faydaların artmasını sağlayacaktır. Küresel dünyanın bu gerçekleri veri iken, ortak bir tarihi, kültürü ve dili paylaşan Türk dili konuşan ülkeler arasında sağlanabilecek bir olası bütünleşme bu noktada ilgi çekici hale gelmektedir ve bu nedenle üzerinde önemle tartışılması gereken bir oluşumdur.(Şimşek & Şimşek, 2017, s. 170)

Türk Keneşi, çok boyutlu bir işbirliğini amaç edinerek, devletlerin egemen eşitliğine dayalı bir uluslararası örgüt olarak tasarlanmıştır. Ortak değerler üzerine vurgu yaparak, sadece hükümetler arası veya ekonomi odaklı bir işbirliğinden ziyade sosyal ve kültürel olarak toplumların, bireylerin de etkileşim içerisinde olması hedeflenmiştir. Bununla birlikte Avrupa Birliği benzeri bir siyasal bütünleşme hedefi ise konulmamıştır.

Türk dili konuşan ülkeler arası bütünleşmeden sağlanabilecek muhtemel faydalar; bir yandan ülkelerin kendi içlerinde yeterli kurumsal düzenlemeleri etkin şekilde işletebilmesine, bir yandan da kendi aralarında etkin bir işbirliğinin kurumsal altyapısını oluşturabilmelerine bağlı olacaktır. Söz konusu bütünleşme, karşılıklı ticaretin ve bu ülkelerin makroekonomik açıdan ve finansal açıdan bağımsızlıklarının artması ile doğrudan ilişkilidir. Bu noktada ekonomik bütünleşmenin kurumsallaşması Türk Keneşi'nin geleceği açısından önem taşımaktadır (Şimşek & Şimşek, 2017, s. 165).

Bu bağlamda bir diğer önemli husus da henüz Türk Keneşi mekanizması içerisinde üye ülke olarak yer almayan Türk dili konuşan ülkelerden Özbekistan ve Türkmenistan'ın durumudur. Türk Keneş'i kurulmadan önce gerçekleşen zirveler sürecinin başlangıcında en üst düzeyde temsil edilen Özbekistan ile Türkmenistan'ın 1998'deki Astana Zirvesi'nden sonra Türkçe Konuşan Ülkeler Devlet Başkanları toplantılarına olan ilgileri azalmıştır ve zirvelerde Devlet Başkanları statülerinde temsil edilmemişlerdir.

Türkmenistan'ın Türkçe Konuşan Ülkeler Devlet Başkanları Zirveleri'ne olan ilgisinin azalması, ilân ettiği tarafsızlık dış politikasından kaynaklanmıştır. 12 Aralık 1995 tarihinde, BM Genel Kurulu'nun № 50/80 kararına uygun olarak Türkmenistan'ın daimi tarafsızlık statüsü onaylanmıştır. Dolayısıyla Türkmenistan daimi tarafsızlık statüsü gereği genelde bölgedeki çeşitli bütünleşme hareketlerine, özelde Türk Dili Konuşan Ülkeler Devlet Başkanları Zirvesi'ne mesafeli yaklaşmaya başlamıştır (Amirbek, Anuarbekuly, & Makhanov, 2017). Bununla birlikte Türkmenistan siyasi olmayan kültürel ve ekonomik etkinliklere ve projelere katılmaktadır.

Sovyetler Birliği dağıldığı zaman önemli bir potansiyele sahip olan ve ilk başlarda aktif bir dış politika takip eden Özbekistan, zamanla içerisine kapanmaya başlamış ve bir takım gelişmeler sonucu dışa tamamen kapalı bir duruma gelmiştir. Özbekistan Devlet Başkanı İslam Kerimov'un Türkçe Konuşan Ülkeler Devlet Başkanları Zirve'sine yönelik siyaseti de Özbekistan'ın Türkiye ve Rusya ile ilişkilerine bağlı olarak gelişmiştir. Diğer taraftan da Rusya'nın bölgeye yönelik güvenlik eksenli politikaları ile özellikle dini radikal gruplar üzerinden tehdit algılayan Özbekistan'ın ilişkilerinin derinleşmesine yol açmıştır. Bu durum da Özbekistan'ın Zirveler sürecinden uzaklaşmasını beraberinde getirmiştir (Amirbek, Anuarbekuly, & Makhanov, 2017, s. 178). Özellikle Kerimov sonrası dönemde iç sorunlarını hemen hemen çözmüş olan ve aynı zamanda zengin kültürel, turizm ve ekonomik altyapı ve mirasa sahip olan Özbekistan'ın da Türk Dili Konuşan Ülkeler İşbirliği Konseyi içerisinde yer almasının, bununla birlikte Avrasya'daki işbirliği projelerine dâhil olarak bölgeye açılmasının hem kendisi hem de bölge açısından olumlu bir gelişme olacağı düşünülmektedir (Bıyıklı, 2018, s. 70).

Nitekim Mayıs 2018'de Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın Özbekistan'a gerçekleştirdiği resmi ziyaret kapsamında düzenlenen ortak basın toplantısında, Özbekistan Cumhurbaşkanı Şevket Mirziyoyev, Özbekistan'ın uzun aradan sonra Türk Keneşi'ne yeniden katılması kararı aldıklarını açıklamıştır (Anadolu Ajansı, 2018). 3 Eylül 2018'de Kırgızistan'da gerçekleştirilen Zirve'ye Özbekistan Cumhurbaşkanı onur konuğu olarak ve "gözlemci ülke" sıfatı ile Macaristan Başbakanı katılmışlardır. Zirve'de Özbekistan, Türk Keneşi'ne resmi üyelik başvurusunda bulunarak Türk Keneşi bünyesindeki "ortak turizm paket programı" çerçevesinde Hive şehrini Türk Dünyası Kültür Başkenti yapmayı önermiştir. Macaristan'a ise, Türk Keneşi'ne "gözlemci üye" statüsü verme kararı cumhurbaşkanları tarafından imzalanmıştır (Turkkon, 2018).

Türk Keneşi'nin geleceğine yönelik olarak baktığımızda; süresiz olarak akdedilen Nahçıvan Anlaşması'na göre, yeni üye alımı, oylama olmaksızın taraf olma yoluyla mümkündür ancak şarta bağlanmıştır: Türk Dili Konuşan Ülkeler katılımda bulunabileceklerdir. Üyelik türüne göre sınıflandırma açısından düşünüldüğünde kapalı bir uluslararası örgüt olarak nitelendirilebilecektir. Bir önemli husus, Türk Dili Konuşan Ülkeler ifadesinin hukuki olarak yorumudur. Terzioğlu'na göre, Devlet kavramı kullanılmadığı için, sadece Türkmenistan ve Özbekistan'ın değil, devlet niteliği haiz olmayan ancak uluslararası hukukta çeşitli düzeylerde yer bulan yönetim birimlerinin de katılımı mümkündür. Buna göre KKTC, Rusya Federasyonu içerisinde özerk birimler olarak bulunan Altay Cumhuriyeti, Başkurdistan Cumhuriyeti, Hakas Cumhuriyeti, Saha Cumhuriyeti, Tataristan Cumhuriyeti, Tuva Cumhuriyeti veya Moldova içerisinde yer alan Gagavuz Özerk Bölgesi'nin Türk Keneşi'ne üyelikleri açısından herhangi bir hukuki engel bulunmamaktadır. Türk Keneşi, öncelikli olarak dört üye devlet arasındaki işbirliğinin geliştirilmesiyle ilgilenmektedir. Keneş'in bunun dışındaki diğer topluluklara ya da özerk cumhuriyetlere yönelik bir çalışması henüz yoktur (Terzioğlu, 2013).

Türk Keneşi'nin Benzer Örgütlerle Mukayesesi

Aynı coğrafya, din, tarih veyahut dili paylaşan ülkeler arasında işbirliklerinin olması doğal ve yaygın bir çabadır. İngiliz Milletler Topluluğu, Arap Birliği, İslam İşbirliği Teşkilatı gibi örneklerden hareketle Kazakistan cumhurbaşkanı Nazarbayev, 2005 yılında Türk dünyasının içinde bulunduğu tarihi, kültürel, ekolojik, ulusal ve uluslararası sorunların ortak olduğunu ifade etmiş; batının daha da gelişebilmesi için ihtiyaç duyduğu enerjinin temin edildiği bir coğrafya olmaktan öteye gidilmesi gerektiği düşüncesiyle işbirliğinin artırılması noktasında Türk Keneşi'nin tohumlarını atmıştır.

İngiliz Milletler Topluluğu, her biri eskiden İngiliz İmparatorluğunun parçası olan 54 egemen ülkeden oluşan bir siyasi yapıdır. Topluluk 1900'lerin başlarında, uluslar yavaş yavaş İngiliz İmparatorluğundan kopmaya başlayınca, İngiliz dekolonizasyonunu kolaylaştırmak amacı ile kurulmuştur. Gittikçe özgürleşen ve kendi kendini yönetmeye başlayan eski İngiliz Kolonilerinde ortak dil, tarih ve kültür aracılığı ile küresel birlik oluşturmanın bir yolu olarak görülmüştür. Milletler Topluluğu (CommonWealth) resmi bir anayasal yapıya sahip değildir. Kabul edilmiş prosedürler, gelenekler ve periyodik düşünce beyanları ile iş görür. Yönünü belirleyen ana kaynak, hükümetler arası müzakeredir, bu yolla üye hükümetler küresel olaylarda etkili olabilmek için beraber çalışırlar (Commonwealth Network).

Milletler topluluğuna katılmak isteyen herhangi bir ülke ilk önce İkinci Elizabeth'i Milletler topluluğunun lideri olarak tanımalıdır. Diğer kriterler de eşit derecede önemli kabul edilir: Irksal eşitlik, özgürlük, insan hakları, eşitlik ve serbest ticaret. Üye ülkeler bağımsız olmak zorundadır ve topluluk arasında iletişim dili olarak İngilizceyi kabul etmelidirler. Genellikle üye ülkeler eski İngiltere Kolonileridir. İngiltere'nin eski kolonisi olmayan veya üye ülkelerle bağı olmadan topluluğa girmiş yalnızca iki ülke bulunmaktadır: Mozambik ve Rwanda (Worldatlas).

İngiliz Milletler Topluluğu (The CommonWealth) içinde bulunan ve ana dilleri İngilizce dışında olan, Birleşik Krallık ile kader bağları sömürge çağına ve sömürge ilişkisine dayanan çeşitli devlet ve toplumlar mevcuttur. Ancak İngilizce bunlar arasında tek ortak anlaşma vasıtası, diğer bir deyişle topluluğun *lingua franca*sı durumundadır. Türkçe de Türk Keneşi üyelerini bir araya getiren bir unsurdur. Ancak üyelerin her biri Türk dilinin kendine özgü şivelerini konuşmakta ve resmi dil olarak benimsemektedirler. Bu itibarla, Türk Keneşi'nin tek resmi dili Commonwealth'te olduğu gibi tek bir dil (örneğin Türkiye Türkçesi) değildir. Bu konuda dilbilimciler ve Türkologlar arasında tartışmalar olması muhtemeldir.

Bir diğer benzer örgüt olarak Frankofoni ve Türk Keneşi'ne baktığımızda da her iki örgütün de medeniyet-kültür temelli oldukları görülmektedir. Frankofoni "Fransızca Konuşan Ülkeler Topluluğu" iken Türk Keneşi de benzer bir unsur olan Türk dili üzerinden neşet etmiştir.

Bir uluslararası örgüt olarak Frankofoni de kolonileştirme sürecinin bir ürünüdür. Fransa, onaltıncı ve onyedinci yüzyıllarda Afrika, Asya ve Amerika kıtalarında kurduğu sömürgeler vasıtasıyla doğrudan veya dolaylı yönetim sahaları elde etmiştir. Bu bölgelerde medenileştirme misyonu vesilesiyle halkların dil ve kültür değerleri ile oynanmış ve bir tür kültürel kolonyalizm de yaşanmıştır. 1960'lı yıllara gelindiğinde ise bu toprakların neredeyse tamamı bağımsızlığını ilan etmiş ve hukuki olarak Fransız yönetiminin dışına çıkmıştır. Ancak bir zamanlar Fransız sömürgesi olan bu ülkeler, Fransa ile irtibatlarını başta Fransızca olmak üzere bu ülkeden aldıkları hukuk, yönetim biçimi, kültür, ekonomi ve eğitim sistemi vb. uygulamaları ile korumuştur. Frankofoni ve bu örgüt şemsiyesi altında gerçekleştirilen

uluslararası toplantılar yoluyla bu bağlantının resmi zemini korunmaya çalışılmıştır. Bu topluluğun temelleri 1970 yılında atılmıştır. Şu anda 19'u gözlemci olmak üzere 75 ülkeden oluşmaktadır (İpek, 2017).

Avrupa Birliği tarzındaki uluslararası örgütlerin aksine Frankofoni ve Türk Keneşi entegrasyonu değil işbirliğini amaçlamaktadır. Her ikisi de katı kurallara bağlı bir örgütten çok, bir işbirliği platformu hüviyetindedir. Her iki uluslararası örgüte de üyelik için temel şart aynı dili (Türk Keneşi için Türk Dili-Frankofoni için Fransızca) konuşan ülke olmaktır. Bu yönleriyle de kapalı örgütlerdir.Türk Keneşi ve Frankofoni eğitim, kültür ve ekonomi başta olmak üzere çok çeşitli alanlarda faaliyet göstermektedir. Hem Türk Keneşi hem de Frankofoni belirli bir sürecin sonunda kurumsallaşarak bir uluslararası örgüt hüviyeti kazanmıştır. Her iki uluslararası örgüt de Türk Dili veya Fransızca konuşan ülkelerin katılımına açık oldukları için kapalı örgüt özelliği taşımaktadır ancak Frankofoni kapalı bir örgüt olarak yola çıkmasına rağmen özellikle son yıllardaki üye alımları ile bu özelliğini yitirmeye başlamıştır.

Frankofoni'nin geçmişinde kolonyal bir dönem ve bu dönemde yaşanan acı hatıralar olmasına karşılık, Türk Konseyi'nde herhangi bir üyenin diğerlerine yönelik kolonyal bir geçmişi yoktur. Ancak acı da olsa bu tarihin avantajı bugün ortak bir Fransızca konuşuluyor olmasıdır. Türk Keneşi'nde ise Türk Dilinin çeşitli lehçe ve şiveleri vardır; bu durum Türk Keneşi'nin dezavantajı olarak görünmektedir.

Sonuç

Birleşmiş Milletler 2017 verilerine göre, Türk dili konuşan devletler (Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Türkiye, Türkmenistan), Avrasya kuşağında yaklaşık 150 milyon nüfusa sahip büyük bir birlik, sınırdaş olarak 4.735.191 km² yüzölçümüne sahip büyük bir coğrafya ve büyük bir ekonomik potansiyel oluşturmaktadır.(UNCTADSTAT, 2017) Geniş Türk Coğrafyasını kapsayan ve Türk Dili konuşan ülkeler adına çeşitli tarihlerde kurulan söz konusu ortak kuruluşların, hem geniş bir coğrafi potansiyeli temsil ettiği ve hem de geniş bir nüfuz ve kültür alanı oluşturduğu ortaya çıkmaktadır.

Türk devletlerinin işbirliği sürecine yönelik sistemli bir şekilde gereken adımların atıldığı gözlemlenmektedir. Devlet başkanlarının iradesinin yanında ortak zirvelerin ve toplantıların sistemli şekilde yürütülmesi önem arz etmektedir. Tabi ki zirve ve toplantılardan daha önemlisi toplantılardan sonraki süreçte yapılan işlerin ortak ilişki ve işbirliklerine sağladığı faydalardır.

Uluslararası hukuka göre tam bir hükümetler arası teşkilat olan Türk Keneşi, üye alımı açısından kapalı, coğrafi açıdan bölgesel ve faaliyet kapsamı açısından genel nitelikli bir yelpazede faaliyet gösteren sürekli bir mekanizmaya sahiptir. Ancak bu mekanizmanın kararlı, etkili ve sabırlı şekilde işletilmesi, güç dengelerini gözeterek hareket etmesi, somut adımlar atması ve faaliyetlerini toplumsal tabana, halkın gönlüne yayabilmesi önemli ve gereklidir. Bütünleşme için en etkili uluslararası araç olarak devletlerin eşit egemenlik ilkesi çerçevesinde sağlıklı işleyen daimi ve samimi işbirliğinin derinleştirilmesi örgütün geleceği açısından son derece önemlidir (Şahin, 2015).

Zirveler Süreci'nden itibaren imzalanan zirve bildirilerinde yer aldığı üzere Türk devletleri arasındaki işbirliği, diğer benzer bölgesel ve küresel işbirliği süreçleri ile işbirliği ve eşgüdüm içerisinde ilerletilmektedir. Türk Keneşi, eğitimden turizme, kültürden ulaştırmaya, ekonomiden dış politikaya sürdürmekte olduğu işbirliği projeleriyle sadece üye ülkeleri

arasında etkileşimin derinleştirilmesi üzerine çalışmamakta, aynı zamanda bölgesel ve küresel ölçekte Avrasya'da işbirliği kültürünün geliştirilmesine de katkı sağlamaktadır.

Bu bağlamda baktığımızda; günümüzde uluslararası küresel ekonominin, siyasetin ve gücün merkezi Atlantik'ten Asya'ya kaymaktadır. Asya, hem dünyanın en büyük pazarı hem tüketim hem de enerji kaynakları bölgesi konumunda. Orta Asya'nın sahip olduğu kaynaklar ile birlikte Avrasya, bir bütün olarak artık dünyanın enerji, üretim ve tüketim merkezi konumuna gelmektedir (Aydıngün, 2017). Özellikle enerji nakil hatları ve çeşitli ulaşım hatları oluşturulması hususunda bölgede yeni trendlerin de göz önünde bulundurması gerekmektedir. Bu kapsamda Çin'in "Yeni İpek Yolu Projesi" bölge açısından son derece önemlidir. Bu proje ile, tarihi İpek Yolu'nun demiryolları, karayolları, petrol ve doğal gaz boru hatlarıyla yeniden canlandırılması amaçlanmaktadır. Bütün Türk dili konuşan ülkeleri de kapsayan bu proje, tarihi ve ekonomik ilişkileri kalite açısından yeni bir aşamaya yükseltebilir. Altyapı projelerinin tamamlanması Türk Keneşi üyeleri arasında ticaretin ve entegrasyonun artmasını sağlayacaktır. Ekonomik işbirliğinin gelişebilmesi için bu projeler vazgeçilmezdir. Hem üye ülkelerin kendi çıkarları, hem de Türk Dünyası'nın ortak çıkarları açısından bu projelerle ortak vizyon oluşturulabilir.

Kaynaklar

Açıkmeşe, S. A. (2004, Bahar). Uluslararası İlişkiler Teorileri Işığında Avrupa Bütünleşmesi. *Uluslararası İlişkiler , 1* (1), s. 1-32.

Amirbek, A., Anuarbekuly, A., & Makhanov, K. (2017, Aralık). Türk Dili Konuşan Ülkeler Entegrasyonu: Tarihsel Geçmişi ve Kurumsallaşması. *Bölgesel Araştırmalar Dergisi , 1* (3), s. 164-204.

Anadolu Ajansı. (2018, Nisan 30). *Özbekistan Cumhurbaşkanı Mirziyoyev: Türk Dili Konuşan Ülkeler İşbirliği Konseyi'ne katılacağız*. 09 14, 2018 tarihinde https://www.aa.com.tr/tr/dunya/ozbekistan-cumhurbaskani-mirziyoyev-turk-dili-konusan-ulkeler-isbirligi-konseyine-katilacagiz/1131701 adresinden alındı

Arı, T. (2013). *Uluslararası İlişkiler Teorileri: Çatışma, Hegemonya, İşbirliği* (8 b.). Bursa: MKM Yayıncılık.

AVİM. (2015). *Türk Konseyi (Keneşi) ve Bölgedeki Gelişmeler Işığında Avrasya'da İşbirliği.* Ankara: Avrasya İncelemeleri Merkezi (AVİM).

Aydın, A. K. (2015). Açılış Konuşmaları. *Türk Konseyi (Keneşi) ve Bölgedeki Gelişmeler Işığında Avrasya'da İşbirliği* (s. 10-14). Ankara: Avrasya İncelemeleri Merkezi (AVİM).

Aydıngün, İ. (2017, Ekim). Yeni İpek Yolu Projesinin SSCB Sonrası Orta Asyası'nda Ulus ve Devlet İnşa Sürecine Etkileri. *Avrasya Dünyası , 1* (1), s. 72-77.

Babiş, A. G. (2014, Haziran 26). *Türk Konseyi: Türk Birliğinin Hazırlığı mı?* 11 02, 2018 tarihinde Turksam: http://turksam.org/turk-konseyi-turk-birliginin-hazirligi-mi adresinden alındı

Baki, P. M. (Güz 2014). Avrasya'da Bölgesel İşbirliği Sürecinden İşbirliği Mekanizmasına: Türk Konseyi. *Bilge Strateji* , s. 133-162.

Bayaliyev, A. (2014, 02 19). *The Turkic Council: Will the Turks Finally Unite?* 11 05, 2018 tarihinde https://www.cacianalyst.org/publications/analytical-articles/item/12916-the-turkic-council-will-the-turks-finally-unite?.html adresinden alındı

Bıyıklı, M. (2018). *25 Yıllık Tecrübenin Ardından Türk Keneşi Bünyesindeki Ülkelerde Ortak Kuruluşlar İlişkiler ve İşbirlikleri.* Bişkek: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Yayınları.
Commonwealth Network. (tarih yok). *The Commonwealth*. 11 02, 2018 tarihinde http://www.commonwealthofnations.org adresinden alındı
Dışişleri Bakanlığı. (2010, Eylül 16). *Türk Dili Konuşan Ülkeler Devlet Başkanları 10. Zirve Toplantısı Bildirisi, mad. 30.* Ekim 30, 2018 tarihinde http://www.mfa.gov.tr/bildiri.tr.mfa adresinden alındı
Erkal, M. (1998). Social Integration. *Sosyoloji Konferansları* (25), s. 131-138.
İpek, C. D. (2017). Frankofoni ile Türk Konseyi'nin Mukayesesi. Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi.
Kıdırali, D. (2015). Türk Konseyi (Türk Keneşi). T. Demirtepe, & M. Yılmaz içinde, *Türk Cumhuriyetleri ve Toplulukları Yıllığı 2013* (s. 576-588). Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi.
Nahçıvan Antlaşması. (2009, Ekim 3). Ekim 1, 2018 tarihinde http://www.turkkon.org/Assets/dokuman/Nahcivan_ Anlasmasi_Turkce_ 20140417_193951.pdf adresinden alındı
Nahçıvan Bildirisi. (2009). *Nahçıvan Bildirisi.* 11 02, 2018 tarihinde http://www.turkkon.org/tr-TR/nahcivan-bildirisi-(2009)/4/911/911/290 adresinden alındı
Okyar, O. (2018). Türkeli'nde Güvenlik ve Refahın Artırılması: Keneş-i Dervişan Modeli. *SUTAD* (43), s. 409-422.
Özeler, N. (2016). Siyasal Entegrasyon ve Avrupa Birliği Sürecinde Egemenliğin Dönüşümü. *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi , 7* (27), s. 793-814.
Şahin, Ç. (2015). Uluslararası Örgüt İşlevleri Açısından Türk Konseyi (Türk Keneşi). Bakü.
Şimşek, H. A., & Şimşek, N. (2017). Küreselleşme Sürecinde Bölgesel Entegrasyonlar ve Türk Dili Konuşan Ülkeler Açısından Bir Değerlendirme. *Sosyoekonomi , 25* (34), s. 161-172.
Terzioğlu, S. S. (2013). Uluslararası Hukuk Açısından Türk Dili Konuşan Ülkeler İşbirliği Konseyi. *Uluslararası Hukuk ve Politika , 9* (36), s. 45-72.
Turkkon. (tarih yok). 10 14, 2018 tarihinde http://www.turkkon.org/tr-TR/isbirligi-alanlari/3/33 adresinden alındı
Turkkon. (1992, Ekim 31). Ankara Zirve Bildirisi.
Turkkon. (2018, 09 03). *Türk Konseyi Altıncı Zirve Toplantısı Basın Duyurusu*. 10 19, 2018 tarihinde http://www.turkkon.org/tr-TR/turk-konseyi-altinci-zirve-toplantisi-basin-duyurusu/3/54/54/4873 adresinden alındı
UNCTADSTAT. (2017). 11 05, 2018 tarihinde http://unctadstat.unctad.org/CountryProfile/en-GB/index.html adresinden alındı
Worldatlas. (tarih yok). *What Is The Commonwealth?* 11 02, 2018 tarihinde Worldatlas: https://www.worldatlas.com/articles/what-is-the-commonwealth.html adresinden alındı
Yapıcı, M. İ. (2007). Uluslalarası İlişkiler Disiplininde Entegrasyon Teorilerinin Yeri ve Etkinliği. *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi , 9* (3), s. 130-157.

AĞUSTOS 2018 HAZAR KONVANSİYONUNUN ANLAMI: SİYASAL VE HUKUKSAL BİR İNCELEME

Doç. Dr. Yalçın SARIKAYA*

Özet: *Hazar Denizi, kendisinde ve çevresindeki zengin hidrokarbon kaynaklar yanında Avrasyayı belirleyen temel coğrafi unsurlardan birisi olması nedeniyle önemli bir jeopolitik havzanın merkezidir. Bu denizin hukuki statüsü, Sovyetlerin dağılmasına kadar İran ile SSCB arasında varılmış bir mutabakata dayanmaktaydı. Ancak Sovyetlerin dağılmasından sonra kıyıdaş devlet sayısının beşe yükselmesi ile başta statü sorunu olmak üzere pek çok konu tartışmalı hale geldi. Hazarın statüsüne ve bu denizden yararlanmaya ilişkin tartışmalar sadece kıyıdaşları değil buradan elde edilecek hidrokarbon zenginliklerin başka bölgelere ihracıyla ilgilenen pek çok devleti, hatta bu alanlarda yatırımları olan şirketleri de ilgilendirmektedir. Ayrıca kıyıdaşlardan birinin küresel bir aktör olma iddiasındaki Rusya Federasyonu olması, bir diğerinin ABD ile ilişkileri son derece gergin ve bölgesel bir güç merkezi olma iddiasındaki İran olması konuyu daha karmaşık hale getirmektedir. 12 Ağustos 2018'de Kazakistanın Aktau şehrinde Beşinci Hazar Zirvesinde bir araya gelen beş kıyıdaş devlet (Rusya Federasyonu, Azerbaycan, Kazakistan, İran ve Türkmenistan) Hazarın Hukuki Statüsü Konvansiyonu adında bir belgeyi imzalamışlardır. Bu belgenin içeriği, tarafların bu uzlaşmadan ne anladıkları ve çekinceleri yanında bu uzlaşının bölgesel ve küresel açılardan ne anlama geldiği konusunda çeşitli yorumlar yapılmaktadır. Türkiye gibi Hazar kaynaklarının nakil yollarında ana bir güzergâh olmayı enerji politikasında hedeflerinden biri olarak gören devletler için Hazarın statüsü ve uzlaşının kapsamı son derece önemlidir. Bu çalışmada, Ağustos 2018 Hazar Konvansiyonunun içeriği hukuksal açıdan incelenmekte, gerek bu uzlaşmanın gerekse konvansiyonun içeriğinin jeopolitik ve siyasal bakımdan analizi yapılmaktadır.*

Abstract: *The Caspian Sea is a center of a geopolitical basin both because of the rich hydrocarbon resources in or around it, and that it is one of the fundamental determiners of Eurasia. The legal status of this sea was based on an agreement between Iran and USSR until the collapse of the Soviet Union. However after the increase of the number of the littoral states to five after the Soviet disintegration, lots of issues became contradictive at first the legal status of the sea. The discussions over the status of and beneficiation from the Caspian Sea concern not only the littorals but also many other states who deal for the exportation of the product of hydrocarbon reserves moreover even the companies those have investments on*

* Giresun Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü Öğretim Üyesi

these fields. Besides, that is a fact that the issue becomes much more complicated through one of the littorals has an allegation to be a global actor namely Russian Federation and another is Iran who claims to be a regional power center that has very strained relations with the US. The five littoral countries (Russian Federation, Azerbaijan, Kazakhstan, Iran and Turkmenistan) those convened at the Fifth Caspian Summit on 12th August 2018 in Aktau of Kazakhstan have signed a document entitled "The Convention of the Legal Status of The Caspian". Many comments are being made on the content of this document, the reservations of the signing parties, those what they understand from it, besides, meaning of this consensus from global and regional aspects. Countries such as Turkey who sees to be one of the main destinations in energy transmission lines of the Caspian as an aim in her energy policy, the status of Caspian and the content of the latest consensus is vitally important. Within this work, the content of the August 2018 Caspian Convention is being analyzed from legal perspective. Furthermore, both this consensus and the mentioned document is analyzed through political and geopolitical framework.

Anahtar Kelimeler:

Hazar Denizi, Hazarın Statüsü, Hazar Konvansiyonu

Key Words:

Caspian Sea, Legal Status of Caspian, Caspian Convention

Giriş

Hazar Denizi ve etrafı, günümüzde uluslararası ilişkiler, enerji, jeopolitik, jeoekonomi sahalarında sıklıkla konu edinilen bir coğrafyadır. Genellikle Hazar Havzası (Caspian Basin) biçiminde anılmakta olan bu bölge, coğrafya, politika, enerji, güvenlik, hukuk gibi pek çok açıdan özgün niteliklere ve dinamiklere sahiptir. Bu ilgi özellikle 1990 sonrasında ortaya çıkmış olup, yapılan çalışmaların önemli bir kısmı statü ve/veya rejim sorunu ile ilgilidir.[504] Ancak bunun dışında, enerji başta olmak üzere pek çok sahada doğrudan doğruya deniz, bütünüyle havza veya kıyıdaş devletler daimi bir popülerliğe sahiptirler.

[504] Hazar denizi ve hukuki statüsü ile ilgili literatüre dair makale, kitap ve tez örnekleri olarak Bkz. Gülnar Nugman, "Hazar Denizi'nin Hukuki Statüsü", Avrasya Etüdleri, İlkbahar 1998, S. 13, ss.80-91, Henn-Juri Uibopuu, "The Caspian Sea: A Tangle of Legal Problems", The World Today, C.51, S.6, Haziran 1995., Bernard H. Oxman, "Caspian Sea or Lake: What Difference Does It Make?" Caspian Crossroads, No. 4, 1996., Witt Raczka, "A sea or a lake? The Caspian's long odyssey, Central Asian Survey, C.19, S.2, 2000, ss.189-221, Rustam Mamedov, "International Legal Status of the Caspian Sea in its Historical Development", Turkish Yearbook, C. 30, 2000, Barbara Janusz, Stiftung Wissenschaft und Politik, "The Caspian Sea Legal Status and Regime Problems", Briefing Paper, The Royal Institute of International Affairs, 2005, Guive Mirfendereski, A Diplomatic history of the Caspian Sea: Treaties, Diaries, and other Stories; foreword by H.R. Chehabi, New York (Palgrave) 2001. Parviz Samedov, Hazar Denizi ve Hukuki Statüsü, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2002., Göktürk Duman, Hazar Denizi'nin Hukuki Statüsü ve Kıyıdaş Ülkelerin Görüşleri, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2016. Mustafa Gökçek, The Caspian Sea: Political and Legal Aspects, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2000. Bahareh Asgari, Hazar Denizi'nin Hukuki Rejimi ile İlgili İran'ın Dış Politikası, Atılım Üniversitesi, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2015., Muhammed Emin Kocaman, "Hazar Havzasının Hukuki Statüsü", Ege Stratejik Araştırmalar Dergisi, C.9, S.1, ss.99-114.

Hazar Denizi, Asya'nın batısında, Avrasya'nın merkezinde konumlanmıştır. Salt coğrafi değerlendirme ile ifade edersek, dünyanın en büyük gölü veya kara ile çevrili en büyük su kütlesidir. Hazar'da su seviyesi, deniz seviyesinin 28 metre altındadır. Türkmenistan kıyısından içeriye doğru giren Karaboğazköl hariç, Yüzölçümü 371.000 km²dir. Tuzluluk oranı %1,2 olup bu oran ortalama denizlere göre üçte bir nispetindedir. Hazar'da derinlik kuzeyden güneye doğru artmaktadır. Kuzey bölümünde 5-6 metre olan ortalama derinlik, orta bölümde 190 metreye kadar artmakta, güneyde İran'a yakın kısımlarda ise okyanusal derinliklere ulaşıp 1000 metreyi aşmaktadır.

Denizin adı, bazı dillerde Kaspi kelimesinin varyantları olarak yerleşmişse de çevresindeki Türk dilli halklar 7.-10. Yüzyıllar arasında hüküm sürmüş olan Hazarlar'a atıfla Hazar denizi demeyi tercih etmişlerdir. Strabon'un "Coğrafya" kitabında Kaspilerin burada bulunan bir halk olduğu belirtilse de bugün Kaspi adıyla bir kavim veya etnisite mevcut değildir.

Hazar denizinin toplam kıyı uzunluğu 6500 km. olup, bunun 2000 km.'si Kazakistan'a, 1700 km.'si Türkmenistan'a, 1100 km.'si Rusya'ya, 900 km.'si İran'a ve 800 km.'si de Azerbaycan'a aittir. Okyanuslarla veya açık denizlerle doğrudan bağlantısı yoktur ancak büyük nehirler vasıtasıyla Baltık ve Karadeniz'e erişim imkânı bulunmaktadır.[505] Kıyı devletlerinden Azerbaycan, Türkmenistan ve Kazakistan'ın Hazar'dan elde edeceği gaz ve petrolün ihracı için en az bir komşusunun topraklarından geçen boru hatlarına ihtiyacı vardır. Bu durum, Hazar Havzasının politik coğrafyasını genişletmekte, işin içine Ermenistan, Gürcistan, Türkiye, Özbekistan ve Afganistan'ı da [506] zorunlu olarak dâhil etmektedir.

Sibirya ve Ortadoğu ile birlikte, Avrasya'nın en büyük hidrokarbon rezervleri Hazar Havzasında bulunmaktadır. Hidrokarbon kaynakların bir kısmı denizde bir kısmı ise karada yer alır. Uluslararası Enerji Ajansı tespitlerine göre, Hazar havzasında 48 milyar varil ispatlanmış petrol rezervi ve 298 trilyon kübik feet ispatlanmış doğalgaz rezervi bulunmaktadır. Gerek petrol rezervlerinin gerekse gaz rezervlerinin yaklaşık %40 civarının denizde olduğu belirtilmektedir. [507] Ancak bazı değerlendirmelere göre Hazar'da ispatlanmamış 150 milyar varil petrol 275 trilyon metreküp doğalgaz rezervi mevcuttur.[508] Hazar'da petrol rezervleri denizin kuzey sektöründe, doğalgaz rezervleri ise daha çok güney sektöründe bulunmaktadır. Kazakistan'da denizde bulunan en büyük rezerv olan Kaşagan sahası, Ortadoğu dışındaki en büyük deniz alanı (offshore) rezerv durumundadır. Kazakistan'ın mevcut üretimi büyük ölçüde karadaki Tengiz sahasından temin edilmektedir. Öte yandan Azerbaycan'ın Azeri-Çıraklı-Güneşli yataklarında 2008-2009 yıllarında başlayan üretim Azerbaycan'ı havzada önemli bir üretici durumuna getirmiştir.[509]

[505] Witt Raczka, "A sea or a lake? The Caspian's long odyssey, Central Asian Survey, C.19, S.2, 2000, s.189.
[506] Güner Özkan, "The Caspian Status Problem: An Issue Undermining Azerbaijan's Security Strategy", Avrasya Etüdleri, S.29-30, 2006, s.35-61, s.36.
[507] "Oil and natural gas production is growing in Caspian Sea region", 11 Eylül 2013, https://www.eia.gov/todayinenergy/detail.php?id=12911
[508] Cynthia M. Croissant ve Michael P. Croissant, "Hazar Denizi Statüsü Sorunu: İçeriği ve Yansımaları", Avrasya Etüdleri, C.3, S.4, Kış 1996/97, ss.23-40, s.24.
[509] https://www.offshore-technology.com/projects/acg/

Doğalgaz üretiminde ise, en büyük rezervlere sahip olan Rusya'nın Kuzey Kafkasya sektörü ile Türkmenistan'ın Galkınış sahası öne çıkmaktadır. Bunun yanında Azerbaycan'ın Şah Deniz yatağındaki üretim son yıllarda Azerbaycan'ı sektörün önemli aktörü haline getirmiştir.

Hazar Havzası, kıyıdaşlar ve bölge devletleri dışındaki aktörlerin de ilgi duyduğu bir alandır. ABD'li, Avrupalı ve Çinli petrol ve gaz şirketlerinin hatta bu şirketlerin bizatihi devlet ve hükümetlerinin muhtelif ekonomik ve güvenlik çıkarları havzanın önemini daha da artırmaktadır. Yükselen Asya ekonomilerinin öncüsü Çin'in bölgeye ilişkin politikası başlı başına bir araştırma konusu olabilir zira Asya'nın diğer ucundaki bu büyük güç, dünyada hidrokarbon kaynaklarına talebindeki artışla dikkat çekmektedir. İhtiyacı olan bu kaynakların bir bölümünü Hazar'dan karşılayabileceğini düşünmekte, bu amaçla çaba göstermekte ve yatırımlar yapmaktadır. Her ne kadar Hazar'a mesafesi uzun olsa da bu bölgeyle arasında sadece Kazakistan'ın toprakları vardır. Bu durum yapılan projelerde bürokratik zorlukları ortadan kaldırmaktadır. Ayrıca Çin petrol firmaları, bu bölgeye yatırım yaparak büyük kârlar elde etme peşindedir.[510]

1990 sonrasının önde gelen jeopolitik çalışmalarında havza birincil önemde konumlanabilmektedir. İki çarpıcı örnek vermek gerekirse, Brzezinski, "Büyük Satranç Tahtası" adlı çalışmasını tamamen Avrasya'da ABD hakimiyetinin tesisi perspektifine göre yazmıştır ve bu eserin "Avrasya Balkanları" adlı beşinci bölümü esasen Hazar Havzası'ndaki güç yarışına odaklanmıştır.[511] Öte yandan, Rus Avrasyacılığının 1990'lardan sonraki en meşhur temsilcisi Alexander Dugin de, "Rus Jeopolitiği: Avrasyacı Yaklaşım" adlı çalışmasında Atlantikçi dünyanın hedef ve girişimlerine karşı Avrasya güçlerinin ittifakına işaret ederken büyük ölçüde Doğu Avrupa'dan Hazar çevresine kadar olan sahadaki mücadeleye ilişkin stratejik tespit ve tavsiyelerde bulunmaktadır.[512] Dolayısıyla Hazar havzasında, ana jeopolitik aktörlerin hiçbirinin, bir diğerinin tam hâkimiyetini arzu etmemekte olduğu kolaylıkla belirtilebilir.

Bu gerçekliklerin belirleyiciliğinde, 1990'lardan günümüze kadar kıyıdaş devletler arasında statü ve rejime ilişkin tam bir uzlaşıya ulaşılması mümkün olmamıştır. Ancak 12 Ağustos 2018'de Kazakistanın Aktau şehrinde Beşinci Hazar Zirvesinde bir araya gelen beş kıyıdaş devlet (Rusya Federasyonu, Azerbaycan, Kazakistan, İran ve Türkmenistan) Hazarın Hukuki Statüsü Konvansiyonu adında bir belgeyi imzalamışlardır. Bu belgenin içeriği, tarafların bu uzlaşmadan ne anladıkları ve çekinceleri yanında bu uzlaşının bölgesel ve küresel açılardan ne anlama geldiği konusunda çeşitli yorumlar yapılmaktadır. Türkiye gibi Hazar kaynaklarının nakil yollarında ana bir güzergâh olmayı enerji politikasında hedeflerinden biri olarak gören devletler için Hazar'ın statüsü ve uzlaşının kapsamı son derece önemlidir.

[510] Göktürk Duman, Hazar Denizi'nin Hukuki Statüsü ve Kıyıdaş Ülkelerin Görüşleri, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2016, s.4.
[511] Zbigniew Brzezinski, Büyük Satranç Tahtası: Amerika'nın Önceliği ve Bunun Jeostratejik Gerekleri, Sabah Kitapları, İstanbul 1998.
[512] Alexander Dugin, Rus Jeopolitiği: Avrasyacı Yaklaşım, Küre Yay., İstanbul 2018.

Hazar'ın Statüsü ve Rejime İlişkin Tarihsel Belgeler

Hazar'a ilişkin hak ve yükümlülükler içeren ilk belge 1729 yılında Çarlık Rusya ile Safevi İranı arasında yapılan Reşt Antlaşmasıdır. Antlaşma Safevilerin son döneminde Rusya'ya karşı yaşanan toprak kayıplarının Kür (Kura) nehri esasına göre tanzimini, Gilan, Mazenderan, Esterabad bölgelerinin Safevi tarafına iadesini içerse de Hazar'la ilgili hükümler de bulunmaktadır. Ancak daha önemli düzenlemeler, tarihi Azerbaycan topraklarını Aras nehri coğrafi hattiyle bölüp bir kısmını Gacar İran'ında bir kısmını Rus Çarlığında bırakan 1813 Gülistan ve 1828 Türkmençay Antlaşmalarında olmuştur. Antlaşmalarla, Gacar İranı Hazar'daki seyrüsefer haklarını yitirdiği gibi Rusya burada donanma bulundurma imtiyazı da elde etmiştir. Bu, Hazar'ın güney sahillerinde de Rusya kontrolü anlamına gelmektedir.[513]

İran ve Rusya arasında TransHazar Demiryolu'nun1880'lerde yapılması ve 1881 yılında Astara-Hasangulu arasında çizilen hattın Rus-İran deniz sınırı haline gelmesi ise Hazar'a ilişkin uzun süren bir belirleyiciliğe sahip olacaktır.

Bolşevik Devrimi'nden sonra, Sovyet Rusya İran'a Hazar'daki balıkçılık hakları hariç tüm eski imtiyazlardan vazgeçeceğini açıklayarak bir dostluk anlaşması önermiştir. İngiliz-Rus nüfuz mücadelesinde baskı altında olan İran yönetimi önce 1919 tarihinde İngilizlerle anlaşma imzalamış sonra da Sovyetler ile 1921 tarihinde anlaşmıştır.[514] 1921 tarihli bu Dostluk Antlaşması, iki taraf arasında daha önce imzalanmış anlaşmaların Hazar'a ilişkin hükümlerinin geçersiz olduğunu beyan etmiştir. Hazar'da İran'a hem balıkçılık hem de donanma bulundurma hakkı açık biçimde bu antlaşma ile verilmiştir. Bununla birlikte, Antlaşmanın 6 ve 7. Maddeleri, Sovyet tarafına; İran topraklarının Sovyetler'e yönelik saldırı veya izinsiz geçiş için kullanılması durumunda bu ülke topraklarına asker sokma imkânı veren, keza Hazar sularını üçüncü taraflara kapatan, buna uyulmaması durumunda İran gemilerine müdahale imkânı veren hükümler içeriyordu.[515]

Buna ek olarak 1927 yılında, SSCB ile İran arasında balıkçılık faaliyetleri ile ilgili bir düzenleme daha yapılmıştır. Bu anlaşmayla da bir ortak Sovyet-İran Balıkçılık Şirketi kurulmasına ve Hazar'ın güney kısmında 25 yıllığına faaliyet göstermesine karar verilmiştir. 1953'te İran tarafı istemediği için bu antlaşmanın süresi uzatılmamıştır. 1935 tarihinde ise Yerleşme Ticaret ve Seyrüsefere Dair Sovyet-İran Konvansiyonu imzalanmıştır. Bu antlaşmada da, Hazar'ın üçüncü tarafların kullanımına kapalı olduğu teyit edilmiştir.1935 Konvansiyonunun bir hükmü de 10 millik balıkçılık sahasına ilişkindir. 1940 yılında, iki devlet arasında ticaret ve seyrüsefere ilişkin yeni bir antlaşma imzalanmış, burada da Hazar'dan yapılan taşımacılığa ilişkin gümrük düzenlemeleri konu edinilmiştir.[516] 1940

[513] Tadeusz Swietochowski, Russia and Azerbaijan, A Borderland in Transition, Columbia University Yay., 1995, ss.69-133., Nikkie R. Keddie, Modern Iran, Roots and Results of Revolution, Yale University Yay., 2003, ss.40-42.
[514] Homa Katouzian, State and Society in Iran: The Eclipse Of The Qajars and The Emergence Of The Pahlavis, Londra, 2000, ss.39-45.
[515] Güner Özkan, "The Caspian Status Problem: An Issue Undermining Azerbaijan's Security Strategy", Avrasya Etüdleri, S.29-30, 2006, s.35-61, s.39.
[516] Cynthia M. Croissant ve Michael P. Croissant, "Hazar Denizi Statüsü Sorunu: İçeriği ve Yansımaları", Avrasya Etüdleri, C.3, S.4, Kış 1996/97, ss.23-40, s.27-28.

Antlaşmasında muğlak biçimde de olsa Hazar'da petrol ve gaz arama-çıkarma faaliyetlerinden bahsedilmesi yanında, maddeler içerisine Hazar'ın bir Sovyet-İran Denizi olduğu hükmünün yerleştirilmesi önemlidir. Zira Rusya ve İran'ın yakın zamana kadar görüşlerini dayandırmaya çalıştıkları esaslardan biri de bu hüküm olacaktır.[517] Anlaşmada, 10 millik balıkçılık sahası da teyit edilmektedir. Sonuç olarak, 1921-1940 arasındaki düzenlemelerin genel hükümler itibariyle Hazar'dan iki tarafın (Sovyet ve İran taraflarının) eşitlik ilkesi çerçevesinde yararlanmasına ve Hazar'ın kıyıdaş olmayan devletlere kapalı tutulmasına ilişkin prensipler ortaya koyduğunu ancak ne Hazar'ın statüsünü ne de burada uygulanacak rejimi oluşturmadığını belirtmek gerekir.[518]

1991'de SSCB'nin dağılmasıyla, Hazar'a kıyıdaş devletlerin sayısı 2'den 5'e çıkmıştır. Yeni kıyıdaşlar olan Azerbaycan, Kazakistan ve Türkmenistan, Hazar'ın statüsünün gözden geçirilmesini resmen talep etmişlerdir. Bu statü tespiti bir çok açıdan zaruri idi. Öncelikle Deniz sınırlarının yani devletlerin deniz ülkelerinin belirlenmesi. İkincisi, Hazar'dan yararlanmaya ilişkin hususların düzenlenmesi, yani, balıkçılık, doğal kaynakların araştırılması, üretilmesi ve bunların arzı ile ilgili hususlardır. Bu, kaçınılmaz olarak deniz tabanının kullanımına ilişkin hususları da beraberinde getirmektedir.

Statü Sorunu Ne Anlama Geliyor?

Bu çalışmanın konusu olan 2018 Konvansiyonu'na göre Statü sorunu büyük ölçüde çözülmüş olsa da, öncelikle bu sorunun ne anlama geldiğinin anlaşılması gerekir. Statü Sorunundan kasıt, kıyıdaşlık veya sınırdaşlıkla ilişkili olunan bir alanın (deniz, kara veya hava ülkesinin uzantısı/parçası olabilir) nasıl tanımlanacağı ve bu tanımlamanın buraya sahiplik ve/veya buradan yararlanmayı nasıl etkileyeceğidir.

Hazar'a ilişkin statü tartışmalarını konu edinen hukuk literatüründe temel mesele, Hazar'ın bir Deniz olarak değerlendirilip böylelikle 1982 tarihli BM Deniz Hukuku Sözleşmesi'ne (BMDHS) uygun bir rejimle mi düzenleneceği yoksa kapalı bir göl olarak değerlendirilip uluslararası hukukun tatlı sulara yönelik hükümlerine göre mi tanzim edileceği olmuştur.[519]

Doğrusu bugünkü beş kıyıdaştan sadece Rusya BMDHS'yi onaylamıştır. Doğal olarak, Hazar bir deniz olarak kabul edilse dahi bu önemli uluslararası sözleşme hükümlerinin imzacı olmayan devletlere doğrudan hak ve yükümlülükler doğurması beklenemez. Ancak BMDHS içinde de olan genel hukuk ilkeleri bağlamında yükümlülükler olabilir. BMDHS'de verilen 12 Deniz miline kadar Karasuları hakkı ve 200 deniz mili münhasır ekonomik bölge için Hazar'ın iki kıyısı arasındaki mesafe de yetersizdir. Bu gibi durumlarda karşılıklı kıyılara sahip devletlerin ortay hat (median line) esasında deniz yetki alanı paylaşımı söz konusu

[517] Aslan Yavuz Şir, "Hazar'ın Statüsü: Hukuki Sorun, 2018 Hazar Anlaşmasına Varan Süreç ve Yansımaları", Avrasya Dünyası, Ekim 2018, S.3, ss.9-19, s.11.
[518] Ardak Kapishev, "Legal Status of the Caspian Sea:History and Present", European Researcher, C.44, S.3-2, 2013, 719-722. Hossein Kazempour Ardabili, "The Caspian Sea: Resources, Legal Status, Future", The Economy & Energy Quarterly, C.1, S.2-3, Bahar 1997.
[519] Ilias Bantekas, "Bilateral Delimitation of the Caspian Sea and the Exclusion of Third Parties", **The International Journal of Marine and Coastal Law**, S.26, 2011, ss.47-58, s.47.

olacaktır. Göl olarak kabul edilmesi durumunda ise sınır belirleme işinin özel bir anlaşmayla tespiti ve yine eşit uzaklık prensibine göre ortay hatla çizilmesi gerekecektir. Aslında Azerbaycan, böyle bir ortay hatla Hazar'ın paylaşılmasını en çok isteyen taraf olmuştur. Çünkü kıyı uzunluğu en az olsa da, sınırlarının denizle birleştiği noktalardan ileriye doğru çizilen dışa açık deniz yan sınırlarıyla denizin ortasına kadar uzanan bir alan Azerbaycan için avantaj oluşturmaktaydı. Ancak bu paylaşım modeli kabul görmemiştir.

Hazar'ın hukuki şartlar bakımından tam bir deniz özelliği göstermediğine şüphe yoktur. Bu sonuca sadece Hazar'ın bir başka denize veya okyanusa bağlantısı olmamasından değil, kıyıdaş devletlerin bugüne kadar hiçbir zaman karşılıklı ilişkilerinde Hazar'ı deniz olarak değerlendirmemesinden de hareket ederek ulaşıyoruz.

1991'den Sonra İkili ve Çok Taraflı Antlaşma ve Sözleşmeler

SSCB'nin dağılmasından sonra yeni devletler Bağımsız Devletler Topluluğu'nu kuran 21 Aralık 1991 tarihli Alma Ata Bildirisiyle, Sovyetler Birliği'nin imzacı/taraf olduğu Antlaşmalardan doğan hak ve yükümlülüklerini kabul etmişlerdir. Ancak burada Hazar'la ilgili statüye ilişkin herhangi bir hüküm yoktur. Bu deklerasyon ve kıyıdaşların bağımsızlıklarını ilanı sonrasında, eskiden varolan ticari seyrüsefer serbestisi, 10 millik balıkçılık sahası ile askeri seyir hakkı fiilen sürdürülmüştür.

Fakat Rusya'nın 20 Eylül 1994'te Bakü'de imzalanan "Asrın Sözleşmesi" olarak bilinen ve 8 ülkeden 13 petrol şirketinin iştirak ettiği sözleşmenin hemen ardından Rusya, İngiltere'ye "Hazar'da enerji kaynaklarının kullanımıyla ilgili imzalanmış tüm anlaşmaların geçersiz sayılacağını ve Azerbaycan'ın bu sözleşmesi eğer tüm kıyıdaşlar tarafından onaylanmazsa bunun veto edileceğini" belirten bir nota vermiştir. Hemen arkasından da, Hazar'ın bir açık deniz olmadığı bu itibarla hem karasuları, kıta sahanlığı ve münhasır ekonomik bölge uygulanamayacaı hem de deniz yatağının sektörlere bölünemeyeceğini belirten, kıyıdaş devletleri 1921 ve 1940 tarihli Sovyet-İran anlaşmalarına uymaya çağıran bir dışişleri açıklaması yaptı.

Herhangi bir sınır tespit düzenlemesi veya hukuki rejim getirmese de 1996 yılında İran-Rusya-Kazakistan arasında Hazar'ın kıyıdaş devletlere ait olduğu ve kaynaklarının da kıyıdaşlarca kullanılacağına ilişkin hüküm içeren bir anlaşma imzalanmıştır.[520] Aynı yıl, kıyıdaş devletlerin Dışişleri Bakanları Aşkabat'ta bir araya gelerek nihai bir statü tespit edilene kadar mevcut rejimin uygulanması noktasında mutabık kalmışlardır. Aslında statü sorununun çözümü için tarafların müşterek arayış süreci de bu toplantıdan sonra başlamıştır.[521]

Bundan sonra, 1997 yılında Türkmenistan ve Kazakistan eşit mesafe prensibiyle sektörel bölünme esasına uygun yan sınırlarını belirlemiş, 1998 yılında da Azerbaycan ve

[520] Aslan Yavuz Şir, "Hazar'ın Statüsü: Hukuki Sorun, 2018 Hazar Anlaşmasına Varan Süreç ve Yansımaları", Avrasya Dünyası, Ekim 2018, S.3, ss.9-19, s.13.
[521] Yerkinay Ongarova, Aidarbek Amirbek, Azhar Serikkaliyeva, Makpal Anlamassova, Kazakhstan Diplomacy in Defining the Legal Status of the Caspian Sea 1991-2017, **Central Asia and Caucasus**, English Edition C.19, S.3, 2018, ss.49-62., s.51.

Türkmenistan deniz yatağını yine eşit mesafe esasında çözen bir memorandumu imzalamışlardır. 21 Kasım 2001 ve 27 Şubat 2003 tarihlerinde ise Azerbaycan ve Kazakistan deniz yatağı ile ilgili benzer bir uzlaşıya varmışlardır. 14 Mayıs 2003 tarihinde de Rusya ile Kazakistan ve Azerbaycan arasında benzer bir anlaşmaya imza atılmıştır. Böylelikle bu devletler deniz yatağının paylaşımı konusunda bir mutabakat sağlamış oluyorlardı.[522] Ancak çoğu ikili olan bu anlaşmaların hepsinde hükümlerin "Hazar'ın tamamında geçerli bir ortak Antlaşmaya ulaşılıncaya kadar" benzeri ifadeler yer almıştır. Nitekim Türkmenistan ve İran'ın kuzey kısımda Azerbaycan Kazakistan ve Rusya arasında varılan anlaşmaların geçersiz olduğuna ve bütün kıyıdaşların ortak imzalayacağı bir anlaşmaya ihtiyaç olduğuna dair çıkışları olmuştur.[523]

Buradan çıkarılacak bir sonuç da, İran'ın uzun yıllar bir çözümsüzlüğün, çözümle uğranılacak kayıp ve zarardan daha iyi olduğuna dönük stratejisinin Rusya'nın tutumuyla değişmeye başladığıdır. Nitekim İran, kuzey sektöründe Rusya'nın da dâhil olduğu üç devletin sınırlandırma anlaşmalarını yapmasından sonra bu kez bütün tarafların ortak kararına vurgu yapmaya başlamıştır. Çünkü Rusya'nın böyle bir yola girmesi, daha önce varolan ardıl devlet olmaktan kaynaklı hegemon Rusya-İran ortak perspektifinin anlamı kalmayacaksa İran'ın da yeni durumda zarara uğramaması gerekecektir.

Hazar'ın statü sorununu çözmeyen ancak kıyıdaşların tamamının bir araya geldiği bir belge olarak, Tahran Konvansiyonu olarak da bilinen 2003 tarihli "Hazar Denizi'nde Deniz Çevresinin korunmasına ilişkin Çerçeve Sözleşme" önemli bir aşamayı ifade etmiştir.

2014 yılında 4.sü gerçekleştirilen Hazar Zirvesi, çözüm konusunda en somut adımların atıldığı ilk toplantı olmuştur diyebiliriz. 15 millik karasuları ve 10 millik balıkçılık bölgesi prensipleri bu zirvede mutabık kalınan hususlar arasındadır. Bu zirvenin ardından 2015 yılında Kazakistan, iki taraflı antlaşmalarla kendi tanzimini neredeyse kesinleştirmiş ve sınırlarını belirlemiştir.[524]

Tarafların Çözüme Kadarki Pozisyonları

Rusya

Rusya Federasyonu, başlangıçta ortak kullanım (condominyum) ilkesini desteklemekte, Hazar'a ilişkin rejimin Sovyet-İran Antlaşmaları çerçevesinde uygulanmasını savunmaktaydı. [525] Hatta bu çerçevede, 45 Millik bir deniz alanında kıyı devletlerine hidrokarbon kaynakları arama ve üretme izni verilmesini, bunun dışındaki alanların ortak alan olmasını da önermişti.

[522] Ilias Bantekas, "Bilateral Delimitation of the Caspian Sea and the Exclusion of Third Parties", **The International Journal of Marine and Coastal Law**, S.26, 2011, ss.47-58, s.52.
[523] Süleyman Sırrı Terzioğlu, Hazar'ın Statüsü Hakkında Kıyıdaş Devletlerin Hukuksal Görüşleri", **OAKA**, C.3, S.5, ss.26-47, 2008, s.31.
[524] Davor Boban, Karlo Loncar, "Geopolitical Consequences of Resolving the Legal Status of the Caspian Sea: Security and Energy Aspects", **Hrvatski Geografski Glasnik,** S.78/2, 2016, ss.77-100., s.86.
[525] Davor Boban, Karlo Loncar, "Geopolitical Consequences of Resolving the Legal Status of the Caspian Sea: Security and Energy Aspects", **Hrvatski Geografski Glasnik,** S.78/2, 2016, ss.77-100., s.82.

Ancak Rusya'nın pozisyonu zaman içinde değişti ve Kazakistan ile Azerbaycan'ın yaklaşımlarına yakınlaştı. Aslında bunda, Batılı enerji şirketlerinin bu devletlerle yaptıkları enerji anlaşmalarının oluşturacağı fiili durumun dışında kalmama isteği, bu bölge devletleri nezdinde sorunu sürdüren ve onların gelişmesini istemeyen bir devlet olarak görülmeme isteği etkili olmuştur. Ancak bunların da, ötesinde Hazar'da oluşacak bir fiili durumun Rusya'yı dışarıda bırakarak hukukileşmesi halinde bunun güvenlik alanına nasıl yansıyacağına, meselâ Hazar'a kıyıdaş olmayan devletlerin burada askeri faaliyette bulunması ihtimaline olan duyarlılığı Rusya için daha önemli olmuştur.

Hazar havzası kaynaklarının Rusya'yı bypass ederek Batı'ya ulaşmasını arzu etmeyen Rusya açısından Trans-Hazar projelere imkân veren çözümler de uzun süre arzu edilmeyen yolu temsil etmiştir. Bununla birlikte, Rusya'nın bir enerji ülkesi olması ve ekonomisinde enerjinin yeri, Batılı devlet ve şirketlerle yakın işbirliğini de zorunlu kılmıştır.

Son olarak, Rusya'dan Batıya akış için mevcut en kestirme yol olan Ukrayna ile 2014 ilhakından önce başlayan çeşitli krizler Rusya'nın Ukrayna'yı devre dışı bırakma isteğini somutlaştırmış ve Türk Akımı projesine giden yol açılmıştır. Bu da dolaylı olarak Rusya'nın Hazar yaklaşımına tesir etmiştir. Rusya'nın statü sorununun çözümüne yönelik değişen politikaları için "jeopolitik idealizmden jeoekonomik realizme" yorumu yapılabileceği gibi, "en kötü anlaşmanın anlaşmasızlıktan iyi" olacağı düşüncesine yöneldiği yorumu da yapılabilir.[526] Zira Rusya, "yakın çevre" olarak gördüğü alanın ötesinde kritik angajmanlar içine girmişken yakınındaki sorunları çözmeyi bir avantaj olarak değerlendirmiştir.

Kazakistan

Kazakistan başından itibaren Hazar'ın BM hukukunda var olan kapalı deniz tanımına göre bir statüye kavuşturulması gerektiğini savunmuştur. BMDHS'nin 122 ve 123. Maddeleri kapalı ve yarı kapalı deniz tanımlamaları yapmaktadır. Kazakistan'ın Dışişleri eski Bakanı Kasım Comart Tokayev, 1996-1997 yılındaki görüşmeler sonrasında, "Rusya, Azerbaycan ve Kazakistan'ın deniz yatağının sektörlere bölünmesi konusunda belli bir uzlaşıya vardıklarını beyan edip Türkmenistan'ın da kendileriyle benzer bir noktaya gelmesini arzu ettiklerini" beyan etmiştir.[527] Kazakistan'ın BMDHS çerçevesinde bir "kapalı deniz" statüsü konusundaki tutumunun gerisinde büyük ölçüde, Hazar-Karadeniz bağlantısı sağlayan akarsu kanallarından yararlanma arzusu yatmaktadır.[528]

Zira uluslararası hukuka göre birden fazla devletin arazisinden geçen akarsular "uluslararası akarsular" olarak kabul edilebilir. Kazakistan'ın bakış açısına göre, Volga nehri her ne kadar Kazak ülkesinden geçmiyorsa da Kazakistan'daki Aktöbe nehri Hazar'a Volga

[526] "Hazar Denizi'nin Yeni Statüsü Türkmen Gazını Türkiye'ye Ulaştırabilir", **Kırım Haber Ajansı**, 19.12.2018, http://old.qha.com.ua/tr/turk-dunyasi/hazar-denizi-nin-yeni-statusu-turkmen-gazini-turkiye-ye-ulastirabilir/175671/

[527] Yerkinay Ongarova, Aidarbek Amirbek, Azhar Serikkaliyeva, Makpal Anlamassova, Kazakhstan Diplomacy in Defining the Legal Status of the Caspian Sea 1991-2017, **Central Asia and Caucasus**, English Edition C.19, S.3, 2018, ss.49-62., s.53.

[528] Aslan Yavuz Şir, "Hazar'ın Statüsü: Hukuki Sorun, 2018 Hazar Anlaşmasına Varan Süreç ve Yansımaları", Avrasya Dünyası, Ekim 2018, S.3, ss.9-19, s.16.

Deltası'ndan döküldüğünden Volga sistemi ile birleşik düşünülerek tek bir su sitemi olarak telakki edilebilir.[529]

Kazakistan'la ilgili olarak belirtilmesi gereken bir başka önemli nokta da, Nrusultan Nazarbayev liderliğinde bu devletin son yıllarda, uluslararası uyuşmazlıkların çözümü istikametinde ortaya konan girişimci diplomasi örnekleridir. Kazakistan, Türkiye-Rusya ilişkilerinde 2015 yılında ortaya çıkan ciddi krizdeki arabuluculuk çalışmalarında, Suriye sorununun çözümünde Astana sürecine ev sahipliği yapmasında ve Hazar sorununun çözümünü getiren nihai antlaşmaya ev sahipliği yapmasında da bu yönüyle öne çıkmıştır.

Azerbaycan

Azerbaycan, Hazar'ın Batı kıyısındaki tek Türk devleti ve Batı ile ilişkileri sorunlu olmayan tek Batı Hazar sahildarıdır. Aynı anda Rusya ve İran ile karadan ve denizden sınırdaştır. Bu nedenle enerji kaynaklarını Batı'ya Türkiye üzerinden ulaştırmayı milli bir politika olarak tespit etmiştir. Ayrıca, bu güzergâhta karşısında olan toprak bütünlüğü yani Karabağ sorunu da temel bir jeopolitik etken olarak durmaktadır.

Azerbaycan yukarıda belirtildiği gibi Hazar'ı bütünüyle sektörlere bölünmesi gereken bir göl olarak görmekte ve böyle bir paylaşımı arzu etmekteydi. 1990'ların başından itibaren dünyanın en eski petrol üretim sahalarına sahip olan bu ülkeye çokuluslu enerji şirketleri ilgi göstermeye başlamıştır. Azerbaycan, Ebülfez Elçibey döneminde ilk izinleri veren sözleşmeleri imzalamış, ancak oluşturulan konsorsiyumlarda Rusya'nın kendine ayrılan yüzdeden memnuniyetsizlik duyması Moskova'nın Azerbaycan'a dolaylı araçlarla müdahale etmesini beraberinde getirmiştir. Haydar Aliyev dönemiyle ise kosrosiyumlarda Rus şirketlerinin payı artınca üretim başlamış, Asrın Sözleşmesi ve müteakiben Bakü-Tiflis-Ceyhan (BTC) projesi ile Hazar'dan Batıya petrol naklinin ilk defa eski Sovyet coğrafyası dışında bir güzergahtan başlaması mümkün olmuştur.

1998 yılında Kazakistan ve Rusya, 2002 yılında ise doğrudan Rusya ile yaptığı antlaşmalarla Azerbaycan kuzey sektöründe sınırlarını tespit etmiş, hatta 2001 yılında Kazakistan'la "ileride varılacak uzlaşının "eşit mesafe" ilkesine uygun olması noktasında karara vararak gelecekteki statüye ilişkin bir ortak bakış açısının temelini atmıştır.

Azerbaycan'ın gerek bir transit ülke olarak gerekse tedarikçi olarak alıcılar nezdindeki değerini artıracak asıl projeler Trans Hazar projelerdir. Bunlar Türkmenistan ve Kazakistan'ın kıyılarını Bakü'ye bağlayacak boru hatlarıdır. Bunların inşası doğrudan doğruya statü ve rejimin belirlenmesini ilgilendirdiğinden bu konuda bugüne kadar somut bir adım atılamamıştır. Özellikle Türkmen gazının Azerbaycan merkezli sistemlere entegre edilmesi Türkiye'ye de büyük avantaj sağlayacaktır. Ancak Azerbaycan ile Türkmenistan arasında deniz yatağının sınırlandırılması sorunu özellikle Kepez (ya da Türkmen tarafının deyimiyle Serdar) sahasında kendini zaman zaman göstermektedir. 2002 Aşkabat zirvesinde uzlaşıya

[529] Davor Boban, Karlo Loncar, "Geopolitical Consequences of Resolving the Legal Status of the Caspian Sea: Security and Energy Aspects", **Hrvatski Geografski Glasnik,** S.78/2, 2016, ss.77-100., s.83-84.

varılamadığında dönemin Türkmen Cumhurbaşkanı Saparmurat Niyazov (Türkmenbaşı) "Hazar'ın kan koktuğunu" bile ifade etmiştir.

Azerbaycan'ın İran ile de 2001 yılında Araz-Alov-Şark sahasındaki arama faaliyetleri nedeniyle bir kriz yaşadığını, İran'ın kuvvet kullanma tehdidine karşı Türkiye'den Azerbaycan'a Türk jetlerinin Bakü semalarında uçurulması suretiyle destek geldiğini hatırlamak gerekir.[530] Yaşanan o krizi sadece Hazar'daki rezerv sahalarıyla ilgili görmek yerine, arka planında var olan bölgesel güç rekabetiyle, İran'ın bölgede arzu etmediği Batı tesiriyle ve Hazar-Türkistan sahasındaki Türk nüfuzundan duyduğu endişeyle okumak daha doğru olacaktır.[531]

İran

İran, başından itibaren ortak paylaşım (veya eşit kullanım) olarak bilinen kondominyum yaklaşımını savunmakta Rusya ile benzer pozisyonlarda olmuştur. Hatta bu konuda daha istekli olmuştur zira diğer türlü her uzlaşı en fazla İran'ın kaybıyla sonuçlanacaktır. Bunun nedeni de aslında coğrafi gerçekliğe dayanır. Çünkü İran Hazar'a güneyden kıyıdaştır ancak Hazar küre üzerinde uzunlamasına bir denizdir. Kıyı uzunluğu Azerbaycan'dan fazla olmasına rağmen kara sınırlarının denize kavuştuğu noktadan ileriye doğru uzatılması halinde alanı daralmaktadır. Bu, başlangıçta savunduğu Sovyet-İran rejiminde de böyle olduğundan değiştirilmesini istemesi de mümkün olmamıştır.

1996 yılında Kazakistan ve Rusya ile imzaladığı anlaşma her ne kadar bu anlaşma kıyıdaşlara aidiyet ve kıyıdaşlarca kullanımın altını çizen bir anlaşma olsa da, İran'ın statü arayışlarında bir masaya oturması bakımından önemli bir aşama olmuştur. Zira İran uzun süre, tüm kıyıdaşların taraf olacağı bir çözüm olmaksızın ikili veya çoklu anlaşmaların geçersizliğini iddia etmiştir.

İran için de Hazar'da güvenlik önemli bir sorun kaynağı olmuştur. Azerbaycan'ın ABD ve genel olarak Batı ile ilişkileri (belki bazı açılardan Türkiye ile ilişkileri de) Hazar'da güvenlik algısını belirleyen unsurlardandır. Ancak Azerbaycan Rusya ve Türkiye arasındaki ilişkilerin son yıllarda gelişmesi, öyle görünüyor ki yaptırımlarla sıkıştırılmış, Suriye ve Irak'taki gelişmelerle enerji kaybetmekte olan İran açısından Hazar'da bir uzlaşmaya rıza gösterilmesi için yeterli mesnedi oluşturmuştur. Öte yandan, İran'ın Türkmenistan'la gaz konusunda yaşadığı sıkıntılar 2017 yılında çok ileri boyutlara ulaşmış, bu, İran üzerinden yapılan kara taşımacılığına da olumsuz etkide bulunmuştur. Bu anlamda İran'ın Hazar'da kendisini en az zarara uğratacak bir çözüme evet demesi rasyoneldir.

Türkmenistan

Türkmenistan deniz tabanının da suyun da yüzeyinde tam olarak sektörlere bölünmesi görüşünü savunmakla birlikte, 1993'te tek taraflı bir bildiriyle kıyılarından itibaren 12 millik

[530] Güner Özkan, "The Caspian Status Problem: An Issue Undermining Azerbaijan's Security Strategy", **Avrasya Etüdleri**, S.29-30, 2006, s.35-61, s.59.
[531] Davor Boban, Karlo Loncar, "Geopolitical Consequences of Resolving the Legal Status of the Caspian Sea: Security and Energy Aspects", **Hrvatski Geografski Glasnik,** S.78/2, 2016, ss.77-100., s.80.

deniz alanında yargı yetkisini ilan etmiştir.[532] Türkmenistan'ın başlangıçta pozisyonu İran ve Rusya'nın yaklaşımlarına uygun olsa da, 1997 yılından itibaren özellikle Kazakistan'la uyumlu yani 1970 Sovyet idari sınırlarının tam statü tespit edilene kadar geçerli olması, deniz alanının milli sektörlere bölüşülmesi istikametinde bir çizgiye gelmiştir.

Türkmenistan dünyadaki ispatlanmış gaz rezervleri bakımından en zengin ülkeler arasındadır. Ancak bu zenginliğin ekonomiye katkısı arzu edilen düzeyde değildir. Çünkü Türkmenistan üretim miktarı ve ihraç kapasitesi bakımından sınırlı imkânlara sahiptir. Hazar'ın doğu sahillerinde olan bu devlet, 2000'li yıllardan itibaren Çin pazarına yönelmiştir. 2008'de başlayıp 2009'da tamamlanan Çin-Orta Asya Gaz Boru Hattı yıllık 30 milyar metreküp gaz iletimi kapasiteli iki hattan oluşmaktaydı. Üçüncü bir hat ise 2013'te inşa edildi ve 2014'te operasyonel hale geldi. Bunlar, Türkmenistan'ın ekonomisinde büyük etki doğuran ve Hazar'ın Batı kısmına ilgisini azaltan unsurlar oldu.[533]

Ancak Türkmenistan'ın kendisi için uzun vadeli bir yeni bağımlılık güzergahı (Çin) oluşturması, Çin'in Orta Asya Türk coğrafyası ve Güney Asya'daki ekonomik yayılmacı politikası düşünüldüğünde çok da avantajlı olmayabilir. Bu bakımdan alternatifli olmak Aşkabat için elzemdir. Bu da Trans Hazar projeleri kaçınılmaz olarak öne çıkarmaktadır.

2018 Konvansiyonu

12 Ağustos 2018 tarihinde, 5 kıyıdaş devlet bir araya gelerek yıllardır süren müzakereler ve çözüm arayışlarını önemli ölçüde bir nihayete kavuşturmuşlardır. Şimdiye kadar yapılan 5 zirve ve 55 ayrı çalışma grubunun ardından bu uzlaşı bölge ve dünya açısından elbette önemlidir.

Varılan uzlaşı Kazakistan'ın Hazar kıyısındaki Aktau şehrinde imzalanmıştır. Bir Konvansiyon ya da anlaşma olan bu belge 24 maddeden oluşmaktadır. Anlaşmanın adı "Hazar Denizi'nin Hukuki Statüsü Konvansiyonu"dur. (*Convention on the Legal Status of the Caspian Sea*)[534]

Bu anlaşmada;

1. Hazar'ın 1998 yılında Rusya Federasyonu Savunma Bakanlığı'nın yayımladığı 1/750.000 ölçekli haritası temel alınmaktadır.

[532] Davor Boban, Karlo Loncar, "Geopolitical Consequences of Resolving the Legal Status of the Caspian Sea: Security and Energy Aspects", **Hrvatski Geografski Glasnik,** S.78/2, 2016, ss.77-100., s.84.
[533] "Milestone Year for Turkmen Gas Export to China?" **Caspian Barrel: Oil And Gas News**, 11/02/2015 http://caspianbarrel.org/az/2015/02/milestone-year-for-turkmen-gas-export-to-china/
[534] Rusya Federasyonu Dışişleri Baknalığı resmi web sayfasındaki orijinal İngilizce metin için Bkz: http://www.mid.ru/en/diverse/-/asset_publisher/zwI2FuDbhJx9/content/konvencia-o-pravovom-statuse-kaspijskogo-mora-russkij-tekst-?_101_INSTANCE_zwI2FuDbhJx9_redirect=http%3A%2F%2Fwww.mid.ru%2Fen%2Fdiverse%3Fp_p_id%3D101_INSTANCE_zwI2FuDbhJx9%26p_p_lifecycle%3D0%26p_p_state%3Dnormal%26p_p_mode%3Dview%26p_p_col_id%3Dcolumn-1%26p_p_col_pos%3D2%26p_p_col_count%3D6

2. Hazar, bir deniz olarak kabul edilmekte, uluslararası hukuk kurallarına uyumum altı çizilmekte ancak BMDHS'ye herhangi bir atıfta bulunulmamaktadır. Böylece Hazar'ın kendine özgü olduğu taraflarca dolaylı olarak kabul edilmektedir.
3. Hazar deniz olarak kabul edildiğinden içsular, karasuları, balıkçılık bölgesi ve ortak deniz alanı tanımlamaları yapılmaktadır. Münhasır ekonomik bölge ve kıta sahanlığı hususları Hazar'da karşılıklı kıyı mesafesi nedeniyle zaten söz konusu olamaz.
4. Deniz yatağı ve onun toprak altı da sektörlere bölünmüştür.
5. Ekolojik sorunlar ve kirlenme konularına ilişkin hükümler ihtiva etmektedir.
6. Hazar'dan yararlanma kıyıdaşlarla sınırlandırılmaktadır.
7. Hazar'dan askeri amaçlarla yararlanma da kıyıdaşlarla sınırlandırılmakta ve bunun dengeli bir şekilde bir diğerinin güvenlik endişelerine neden olmadan istikrara katkı sunacak biçimde olmasına işaret edilmektedir.
8. Kıyıdaş devletlerin seyrüsefer serbestliği garanti edilmekte, yine Hazar'dan okyanuslara erişim için de kıyıdaş devletlere, transit ülkelerin meşru çıkarlarına saygı göstererek uluslararası hukuk kurallarına uygun biçimde olması kaydıyla imkan verilmektedir.
9. Hazar üstünde sivil uçuşlara serbestlik getirmekte ve bunu ICAO sözleşmesi hükümlerine göre düzenlemektedir.
10. Bu anlaşma hükümlerine uygun olmak kaydıyla ikili anlaşmalarla denizden, deniz yatağından ve onun toprak altından yararlanmayı serbest bırakmaktadır.
11. Esas hattan ileriye doğru her bir devlete 15 deniz mili karasuları (bunun deniz yatağı ve hava sahası da ülkedir) hakkı vermektedir. Ölçüme başlangıç noktası olarak liman sahalarının esas alınabileceği ancak yapay adalar veya denizdeki platformların esas alınamayacağı belirtilmiştir.
12. Bitişik komşu olan devletlerin deniz sınırlarını ikili anlaşmalarla uluslararası hukuka uygun biçimde çözebilecekleri belirtilmiştir.
13. Her kıyıdaşın kendi sektörünün deniz yatağı ve toprak altını da yine karşı veya bitişik komşu ile yapacağı anlaşmalarla belirleyebileceği, belirlenmiş olan sektöründe deniz yatağında inşa ve operasyon yapabileceği garanti edilmiştir. Bu gibi yapay ada veya platformların güvenlik şeritlerinin 500 m.'yi aşamayacağı da belirtilmiştir.
14. 15 millik karasularının dış sınırından sonra 10 millik bir balıçılık bölgesi de devletlerin sektörleri içinde kalacaktır.
15. Herhangi bir devletin savaş gemilerinin diğer devletlerin karasularına girmesi çeşitli şartlara bağlanmıştır. (Yardım zarureti olması, kıyı devletinden izin alınması gibi…)
16. Hazar'a denizaltı kabloları ve boru hatları döşenebileceği belirtilmektedir. Ancak buun 2003 tarihinde kıyıdaşlarca imzalanan çevre sözleşmesine uygun olması gerektiği beyan edilmiştir.
17. Boru hatları veya deniz altı kablolarının güzergahlarının tespitinde, hangi devletlerin sektöründen geçecekse o devletler arasında bunun anlaşma ile çözülebileceği belirtilmektedir.
18. Anlaşmanın depozitör devleti ise Kazakistan olarak belirlenmiş, onay belgelerinin Kazakistan'a verilmesi istenmiştir.

Sonuç olarak;

-Hazar'ın kendine özgü bir kapalı deniz kabul edilip statüsünün ortaya konduğu,

-Hazar'da kıyıdaşlara ait sektörler ve ortak deniz alanı olmak üzere ikili bir yapıya dayalı biçimde bölüşme sağlandığı,

-Devletlerin Hazar'ın kendi sektörlerinde boru hattı (yani bu kapsamda Trans-Hazar) projeleri inşa edebilecekleri,

-Kıyıdaş olmayan devletlere Hazar'ın kapanmış olduğu

Net biçimde ifade edilebilir.

Ancak özellikle Türkmenistan-Azerbaycan-İran arasında deniz sınırlandırmasına ilişkin çözümsüz kalmış anlaşmazlıklar mevcut olduğundan ve 2018 Konvansiyonu bunlara ilişkin hüküm veya anlaşmaya ek harita içermediğinden açıkta kalan hususlar vardır.

Bununla birlikte genel olarak tarafların iyi niyeti, çözüm istekleri ortadadır. Mevcut sorunların çözümüyle başta Trans Hazar olmak üzere pek çok proje hayata geçebilir durumdadır.

Türkiye açısından Trans Hazar projeler son derece önemlidir. Hem Türkiye'nin bir enerji öbeği olma politikası hem de Türk dünyasında birbirine ekonomik / enerji bağlamlı projelerle daha sıkı bağlanma açısından son derece önemlidir.

Yakın zamanda denizdeki kısmının inşası tamamlanış olan Türk Akımı projesini de Hazar Konvansiyonu çerçevesinde yorumlayabiliriz. Bilindiği üzere, Türk Akımı, Güney Akım (South Stream) olarak bilinen ve Rusya'nın doğrudan (Ukrayna'ya ihtiyaç duymadan) AB topraklarına gaz arzını hedefleyen projenin yenileştirilmiş versiyonudur. Burada fark, hattın Türk Münhasır Ekonomik Bölgesinden geçip Türkiye topraklarından sonra AB sınırından girmesidir. Nasıl Nabucco yerini TANAP'a bıraktıysa, Güney Akım da yerini Türk Akımına bırakmıştır. Türk Akımı, Türkiye-Rusya uçak krizinde rafa kalkmış, 15 Temmuz sonrasında ise yeniden hayata geçebilmiştir. Rusya'nın kendisini doğu-batı istikametindeki akışta da güçlendirmiş olması, Hazar denkleminde yumuşamanın nedeni olabilir. Yani Türk Akımı, Rusya'nın Trans Hazar projeler üzerindeki vetosunu kaldırmasına neden olabilir. Ancak bunu zaman gösterecektir.

KAYNAKLAR
Web Belgeleri

Rusya Federasyonu Dışişleri Bakanlığı resmi web sayfasındaki orijinal Antlaşma Metni (İngilizce) http://www.mid.ru/en/diverse/-/asset_publisher/zwI2FuDbhJx9/content/konvencia-o-pravovom-statuse-kaspijskogo-mora-russkij-tekst-?_101_INSTANCE_zwI2FuDbhJx9_redirect=http%3A%2F%2Fwww.mid.ru%2Fen%2Fdiverse%3Fp_p_id%3D101_INSTANCE_zwI2FuDbhJx9%26p_p_lifecycle%3D0%26p_p_state%3Dnormal%26p_p_mode%3Dview%26p_p_col_id%3Dcolumn-1%26p_p_col_pos%3D2%26p_p_col_count%3D6

"Hazar Denizi'nin Yeni Statüsü Türkmen Gazını Türkiye'ye Ulaştırabilir", **Kırım Haber Ajansı**, 19.12.2018, http://old.qha.com.ua/tr/turk-dunyasi/hazar-denizi-nin-yeni-statusu-turkmen-gazini-turkiye-ye-ulastirabilir/175671/

"Milestone Year for Turkmen Gas Export to China?" **Caspian Barrel: Oil And Gas News**, 11/02/2015 http://caspianbarrel.org/az/2015/02/milestone-year-for-turkmen-gas-export-to-china/

"Oil and natural gas production is growing in Caspian Sea region", 11 Eylül 2013, https://www.eia.gov/todayinenergy/detail.php?id=12911

Makale, Kitap ve Tezler

Alexander Dugin, Rus Jeopolitiği: Avrasyacı Yaklaşım, Küre Yay., İstanbul 2018.

Ardak Kapishev, "Legal Status of the Caspian Sea:History and Present", European Researcher, C.44, S.3-2, 2013, 719-722.

Aslan Yavuz Şir, "Hazar'ın Statüsü: Hukuki Sorun, 2018 Hazar Anlaşmasına Varan Süreç ve Yansımaları", Avrasya Dünyası, Ekim 2018, S.3, ss.9-19.

Bahareh Asgari, Hazar Denizi'nin Hukuki Rejimi ile İlgili İran'ın Dış Politikası, Atılım Üniversitesi, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2015.

Barbara Janusz, Stiftung Wissenschaft und Politik, "The Caspian Sea Legal Status and Regime Problems", Briefing Paper, The Royal Institute of International Affairs, 2005.

Bernard H. Oxman, "Caspian Sea or Lake: What Difference Does It Make?" Caspian Crossroads, No. 4, 1996.

Cynthia M. Croissant ve Michael P. Croissant, "Hazar Denizi Statüsü Sorunu: İçeriği ve Yansımaları", Avrasya Etüdleri, C.3, S.4, Kış 1996/97, ss.23-40.

Davor Boban, Karlo Loncar, "Geopolitical Consequences of Resolving the Legal Status of the Caspian Sea: Security and Energy Aspects", **Hrvatski Geografski Glasnik,** S.78/2, 2016, ss.77-100.

Göktürk Duman, Hazar Denizi'nin Hukuki Statüsü ve Kıyıdaş Ülkelerin Görüşleri, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2016.

Guive Mirfendereski, A Diplomatic history of the Caspian Sea: Treaties, Diaries, and other Stories; foreword by H.R. Chehabi, Palgrave Yay., New York, 2001.

Gülnar Nugman, "Hazar Denizi'nin Hukuki Statüsü", Avrasya Etüdleri, İlkbahar 1998, S. 13, ss.80-91.

Güner Özkan, "The Caspian Status Problem: An Issue Undermining Azerbaijan's Security Strategy", Avrasya Etüdleri, S.29-30, 2006, s.35-61.

Henn-Juri Uibopuu, "The Caspian Sea: A Tangle of Legal Problems", The World Today, C.51, S.6, Haziran 1995.

Homa Katouzian, State and Society in Iran: The Eclipse Of The Qajars and The Emergence Of The Pahlavis, Londra, 2000.

Hossein Kazempour Ardabili, "The Caspian Sea: Resources, Legal Status, Future", The Economy & Energy Quarterly, C.1, S.2-3, Bahar 1997.

https://www.offshore-technology.com/projects/acg/

Ilias Bantekas, "Bilateral Delimitation of the Caspian Sea and the Exclusion of Third Parties", **The International Journal of Marine and Coastal Law**, S.26, 2011, ss.47-58.

Muhammed Emin Kocaman, "Hazar Havzasının Hukuki Statüsü", Ege Stratejik Araştırmalar Dergisi, C.9, S.1, ss.99-114.

Mustafa Gökçek, The Caspian Sea: Political and Legal Aspects, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2000.

Nikkie R. Keddie, Modern Iran, Roots and Results of Revolution, Yale University Yay., 2003.

Parviz Samedov, Hazar Denizi ve Hukuki Statüsü, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2002.

Rustam Mamedov, "International Legal Status of the Caspian Sea in its Historical Development", Turkish Yearbook, C. 30, 2000.

Süleyman Sırrı Terzioğlu, Hazar'ın Statüsü Hakkında Kıyıdaş Devletlerin Hukuksal Görüşleri", **OAKA**, C.3, S.5, , 2008, ss.26-47.

Tadeusz Swietochowski, Russia and Azerbaijan, A Borderland in Transition, Columbia University Yay., 1995.

Witt Raczka, "A sea or a lake? The Caspian's long odyssey, Central Asian Survey, C.19, S.2, 2000, ss.189-221.

Yerkinay Ongarova, Aidarbek Amirbek, Azhar Serikkaliyeva, Makpal Anlamassova, Kazakhstan Diplomacy in Defining the Legal Status of the Caspian Sea 1991-2017, **Central Asia and Caucasus**, English Edition C.19, S.3, 2018, ss.49-62.

Zbigniew Brzezinski, Büyük Satranç Tahtası: Amerika'nın Önceliği ve Bunun Jeostratejik Gerekleri, Sabah Kitapları, İstanbul 1998.

AİLE ŞİRKETLERİ VE SÜRDÜRÜLEBİLİRLİK: ULUSLARARASI BİR ALAN ARAŞTIRMASI

FAMİLY BUSİNESS AND SUSTAİNABİLİTY: AN INTERNATİONAL FİELD RESEARCH

Dr. Alper GÜZEL[535], Prof. Dr. Seyhan FIRAT[536], Doç. Dr. Bülent ELBASAN[537],

Özet

KOBİ'ler ve aile şirketleri ülke ekonomileri açısından kritik öneme sahiptir. Avrupa Birliği bölgesindeki şirketlerin %60'dan fazlasını aile şirketleri oluşturmaktadır. Bu önemin farkında olan Avrupa Komisyonu, aile şirketlerinin ve KOBİ'lerin büyümesini ve gelişimini çeşitli hibe programları altında destekler. Intogeneration Projesi de, bu kapsamda, Türkiye Ulusal Ajansı tarafından 2014-2016 yılları arasında desteklenen bir Erasmus+ KA2 Yetişkin Eğitimi projesidir. Intogeneration Projesi kapsamında KOBİ'lerin bilgi, beceri ve nitelik edinmelerini destekleyerek işletmelerin bir nesilden diğerine transferini kolaylaştırmak için mobil uygulama ve web tabanlı kişiselleştirilmiş özel eğitim programı ile birlikte eğitim materyalleri (müfredat) tasarlanmıştır. Müfredatın hazırlanması ve eğitim programının tasarlanmasına rehberlik etmesi amacıyla Türkiye, Almanya, İspanya, Bulgaristan ve Yunanistan'da anket yöntemi ile bir alan araştırması gerçekleştirilmiştir. Bu çalışma, Intogeneration projesi kapsamında geliştirilen müfredat ve tasarlanan eğitim programına rehberlik eden ve 5 ülkede gerçekleştirilen alan araştırmasının sonuçlarını paylaşmak amacıyla hazırlanmıştır. Alan araştırması ile aile şirketlerinin bir sonraki kuşağa geçişlerde devir planlaması hakkındaki mevcut durumlarını ve görüşlerini ortaya koymak amaçlanmıştır. Bu amaçları gerçekleştirmek için ilk olarak odak grup toplantıları sonucunda 22 sorudan oluşan anket formu geliştirilmiş, anket formu önce İngilizce olarak hazırlanarak daha sonra proje ortaklarının ana diline çevrilmiş ve beş farklı ülkede anket yöntemi ile yüz yüze ve çevrimiçi olarak veriler toplanmıştır. Toplam 605 anketin geri dönüşü sağlanmış fakat 484 anket formu değerlendirme kapsamına alınmıştır. Sonuç olarak araştırmaya katılan KOBİ'lerin %74'ünün aile şirketi olduğu ve KOBİ'lerin %63'ünün devir planlaması yapmadıkları ve bunun için bir hazırlıklarının olmadığı saptanmıştır. Aile şirketlerinde sürdürülebilirliğin sağlanabilmesi için devir planlaması ile ilgili KOBİ'lere yönelik farkındalık arttırıcı faaliyetlerin yaygınlaştırılması ve aile şirketi varislerinin çeşitli eğitimlere katılarak iş devri için hazırlanmaları önerilir.

Anahtar kelimeler: Aile şirketleri, devir planlaması, KOBİ'ler, Intogeneration projesi

Abstract

SMEs and family businesses have significant importance in countries' economies. More than %60 of the companies in the EU region are family business. Recognizing this importance, the European Commission supports the growth and development of family businesses and SMEs under various grant schemes. In this

[535] Gazi Üniversitesi Sağlık Hizmetleri Meslek Yüksek Okulu, guzel@gazi.edu.tr
[536] Gazi Üniversitesi Teknoloji Fakültesi, sfirat@gazi.edu.tr
[537] Gazi Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi, bulentelbasan@gmail.com

context, Intogeneration Project was supported by Turkish National Agency between 2014 and 2016 under Erasmus+ program as a strategic partnership for adult education Project. As one of the intellectual outputs of the Project, an E-learning platform and a mobile application that include training materials (curricula) and a training program were developed in order to support participating SMEs in training and further training activities in the acquisition and the use of knowledge, skills and qualifications to facilitate the transfer of family business from one generation to another. A field research using survey method was conducted in Turkey, Germany, Spain, Greece and Bulgaria to guide the development of training materials and the training program. This paper aims to share the results of this multi country research. The aim of the field research was to present the current situation and views of family business about succession planning for the business transfer to the next generation. In order to achieve these aims, a questionnaire form consisting of 22 questions was developed in English as a result of the focus group meetings, and then translated into the mother language of the project partners. Data was collected by face to face and online survey method and totally 605 questionnaires were completed but 484 were found appropriate for the analysis. As a result, 74% of the SMEs participated in the research are family businesses and %63 of the SMEs did not make a succession plan or any preparation for succession. In order to ensure continuity and sustainability of SMEs and family business, it can be concluded that awareness raising activities about succession for SMEs should be disseminated and family business heirs should be prepared for business transfer by participating in various trainings.

Keywords: Family business, succession planning, SMEs, Intogeneration project

Giriş

Küçük ve Orta Büyüklükteki İşletmeler (KOBİ) birçok ülke ekonomisi açısında oldukça önemli bir yere sahiptir. Milli gelire katkılarının yanı sıra istihdam ile birlikte yarattıkları katma değer sürdürülebilir ekonomik kalkınma açısından da oldukça kritiktir. KOBİ'ler Türkiye, Avrupa Birliği Bölgesi (AB-28) ve Amerika Birleşik Devletleri'nde (ABD) toplam girişimlerin %99'undan fazlasını oluştururken toplam istihdamın ise Türkiye'de %74,2'sini, AB-28 bölgesinde %66,3'ünü ve ABD'de %55'ini karşılamaktadır (TUİK, 2016) (Papadopoulos, ve diğerleri, 2018) (Rivera, 2017). Avrupa Komisyonu tarafından KOBİ 'ler "250 kişiden az yıllık çalışan istihdam eden ve yıllık net satış hâsılatı elli milyon Euro ve/veya mali bilançosu kırk üç milyon Euro'yu aşmayan girişimler olarak tanımlanırken (Papadopoulos, ve diğerleri, 2018) Türkiye tanımında ise farklılık olarak yıllık net satış hâsılatı veya mali bilançosundan herhangi birisinin kırk milyon Türk Lirasını aşmaması gerekliliği göze çarpmaktadır (ResmiGazete, 2012). . KOBİ'ler kendi içinde ise mikro işletme, küçük işletme ve orta büyüklükteki işletme olarak sınıflandırılırlar (TOBB-KOBİ , 2018) (ResmiGazete, 2018) (European Commission, 2018).

KOBİ'ler içinde oldukça geniş bir yere sahip olan aile şirketleri Avrupa Komisyonuna göre AB-28 bölgesinde bulunan şirketlerin %60'dan fazlasını oluşturmaktadır. Litz (1995) aile işletmelerini "*aile bireylerinden biri ya da birkaçı tarafından kurulmuş, işletmenin tepe yönetiminin, sermaye yapısının, ortaklıkların çoğunlukla aile bireylerinden oluştuğu ve aile amaçlarını başarma, devam ettirme yönünde çaba sarf ettikleri işletme yapıları*" olarak tanımlamaktadır (Litz, 1995: 71) (Yazıcıoğlu & Koç, 2009). Aile işletmelerinin ortalama ömrü ise yaklaşık 25 yıl civarındadır. Birinci nesil tarafından kurulan aile işletmelerinin sadece %30'u ikinci kuşağa devredilerek faaliyetlerine devam ederken bu işletmelerin %87'si ise üçüncü kuşağı görememektedir (Peksaygılı & Tutan, 2015). Kuşaktan kuşağa geçiş

oranlarının bu kadar düşük olmasının altında birçok farklı neden yatmaktadır. Avrupa Komisyonu'nun 2009'da yayınladığı bir raporda da belirttiği üzere nesilden nesile iş transferi ve devir planlaması, aile işletmelerinin iç meseleleri sonucu ortaya çıkan bu sorunlarının başında gelmektedir. Aile şirketleri bağlamında devir planlaması, yönetim ve/veya mülkiyet kontrolünün bir aile üyesinden diğerine transferini kolaylaştıran ve aile işletmelerinin devamlılığını ve refahını sağlayacak olan planlı ve resmi bir süreci ifade etmektedir (Sharma, Chrisman, & Chua, 2004). Bu sürecin zamanında planlanması, gerekli hazırlıkların yapılarak sürecin doğru yönetilmesi ile aile şirketlerinin devamlılığı ve sürdürülebilirliğine olumlu katkılar sağlayacağı düşünülmektedir.

Aile şirketlerinin AB ekonomisi içerisindeki öneminin farkında olan Avrupa Komisyonu, aile şirketlerinin büyümesi ve gelişmesi için elverişli bir ortamın yaratılmasını çeşitli hibe programları aracılığıyla teşvik etmektedir (European Commission, 2018). Bu çerçevede, Avrupa Birliği Erasmus+ programı kapsamında yürütülen 2014-1-TR01-KA204-013399 numaralı ve "Training Entrepreneurs in Connecting Generations and Supporting Successful Business Succession Planning for micro-SMEs (Intogeneration)" isimli proje Türkiye Ulusal Ajansı tarafından 2014-2016 yılları arasında Ana Eylem 2 (KA2) Yetişkin Eğitimi projesi olarak desteklenmiştir. Proje 24 ay sürmüştür ve koordinatörlüğünü Gazi Üniversitesi'nin üstlendiği projenin ortakları arasında Türkiye'den Ankara Ticaret Odası, Almanya'dan Berlink, İspanya'dan StepV, Bulgaristan'dan Interprojects ve Yunanistan'dan E-Compass isimli kuruluşlar yer almıştır. Intogeneration Projesi, mobil uygulama ve web tabanlı kişiselleştirilmiş özel eğitim programı ile birlikte eğitim materyalleri (müfredat) tasarlayarak KOBİ'lerin bilgi, beceri ve nitelik edinmelerini eğitim yoluyla destekleyerek işletmelerin bir nesilden diğerine transferini kolaylaştırmayı amaçlamıştır. Müfredatın hazırlanması ve eğitim programının tasarlanmasına rehberlik etmesi amacıyla Türkiye, Almanya, İspanya, Bulgaristan ve Yunanistan'da anket yöntemi ile bir alan araştırması gerçekleştirilmiştir. Bu araştırma ile elde edilen bulgular ve proje ortakları tarafından gerçekleştirilen odak grup çalışmaları sonucunda eğitim programı ve eğitim müfredatı oluşturulmuştur. Bu çalışma, Intogeneration projesi kapsamında geliştirilen müfredat ve tasarlanan eğitim programına rehberlik eden ve 5 ülkede gerçekleştirilen alan araştırmasının sonuçlarını paylaşmak amacıyla hazırlanmıştır.

Yöntem

Araştırma tanımlayıcı bir araştırma olarak tasarlanmış ve KOBİ'lerin karşılaştıkları iç ve dış sorunları belirlemek, aile şirketlerinin bir sonraki kuşağa geçişlerde devir planlaması hakkındaki mevcut durumlarını ve görüşlerini ortaya koymak amacıyla Intogeneration Projesi kapsamında yürütülmüştür. Araştırmanın hedef kitlesini Türkiye, Bulgaristan, Almanya, Yunanistan ve Almanya'da bulunan aile şirketi KOBİ sahipleri ve varisleri oluşturmaktadır. Anket uygulaması sonucunda toplanan veriler, KOBİ'lerin nesilden nesile transferi sırasında karşılaştıkları ana sorunların belirlenmesi ve konuyla alakalı destekleyici eğitimlerin geliştirilebilmesi için Into-Generation projesi kapsamında kullanılmıştır. Bu çalışma ile proje

kapsamında gerçekleştirilen uluslararası araştırmanın devir planlaması ile ilgili sonuçlarını paylaşmak ve AB kapsamında faaliyet gösteren KOBİ'lerin devir planlaması ile ilgili durumlarına genel bir bakış sağlamak amaçlanmaktadır.

Araştırmada veriler anket yöntemi ile toplanmış ve veri toplama aracı olarak da 22 sorudan oluşan anket formu kullanılmıştır. Anket soruları Hisrich&Peters (1992) çalışması ve proje ortağı kuruluşların temsilcileri tarafından gerçekleştirilen odak grup toplantıları sonucunda oluşturulmuştur. Anket formu ilk önce İngilizce olarak hazırlanmış ve daha sonra proje ortağı kuruluşların ana diline (Türkçe, Bulgarca, Almanca, Yunanca ve İspanyolca) çevrilmiştir. Anketi tüm ortakların dillerine çevirmenin amacı, katılımcılara ve paydaşlara dil kısıtlamaları olmaksızın katılım kolaylığı sağlamaktır. Her ülkede anket uygulamasına geçilmeden önce 20 kişilik bir grup ile pilot çalışma gerçekleştirilmiş olup, anlaşılmayan sorular revize edilerek anket formuna son hali verilmiştir.

Yüz yüze ve çevrimiçi olarak gerçekleştirilen anket uygulaması 2015 yılı Şubat ve Mayıs ayları arasında Bulgaristan, Yunanistan, Almanya, İspanya ve Türkiye'de gerçekleştirilmiştir. Basit tesadüfi örnekleme yöntemi ile Bulgaristan'dan 50, Yunanistan'dan 52, Almanya'dan 62, İspanya'dan 54 ve Türkiye'den 387 kişiye ulaşılarak toplamda 605 kişinin anket formunu doldurması sağlanmış fakat 121 form eksik doldurulmasından dolayı değerlendirme dışı bırakılmıştır. Bu doğrultuda Bulgaristan'dan 47, Yunanistan'dan 50, Almanya'dan 61, İspanya'dan 49 ve Türkiye'den 277 olmak üzere analize uygun toplamda 484 anket formu değerlendirme kapsamına alınmıştır. Her bir proje ortağı kendi ülkelerinde topladıkları verileri kodlayarak sisteme girmiştir. Toplanan bu veriler birleştirilerek analize hazır hale getirilmiş ve frekans ile yüzde dağılımları hesaplanmıştır.

Bulgular

Araştırmaya 5 farklı ülkeden ve %9'u birincil sektörde, %38'i ikincil sektörde ve % 53'ü de üçüncül sektörde faaliyet gösteren toplamda 484 KOBİ katılmıştır. Araştırmaya katılan Yunanistan, İspanya, Almanya ve Bulgaristan'daki KOBİ'ler çoğunlukla üçüncül sektörde faaliyet gösterirken Türkiye'deki KOBİ'lerin ise çoğunlukla ikincil sektörde aktif oldukları görülmüştür. Bu çerçevede birincil sektörde faaliyet gösteren KOBİ'lerin %56'sı "Tarım, Hayvancılık ve Balıkçılık" sektöründe,%44'ü ise "Taşocağı ve Madencilik" sektöründe çalışmalarını sürdürmektedir. İkincil sektörde faaliyet gösteren KOBİ'lerin %38'i "Yapı ve İnşaat" sektöründe, %32'si "El Sanatları" ve %30'u "Yiyecek ve İçecek" sektöründe faaliyetlerini yürütmektedir. Üçüncül sektörde faaliyet gösteren KOBİ'lerin ise % 20'si "Perakende Ticaret", %18'i "Teknik-Danışmanlık Hizmetleri", %15'i "Turizm", %14'ü "Restoranlar, Kafeler ve Barlar'' geri kalan %23'ü ise hizmetler ile ilgili diğer alanlarda faaliyetlerini sürdürmektedirler.

Araştırmaya katılan KOBİ'lerin genel olarak bulundukları ülkelerde işletmelerini kurmuş olduğu görülmektedir. Fakat Türkiye'den bir katılımcı işletmesinin Bulgaristan'da olduğunu,

Almanya'dan iki katılımcı da işletmelerinin Yunanistan ve İspanya'da kurulu olduğunu belirtmiştir. Katılımcılara ait demografik özellikler ise Tablo 1'de görülebilir.

Tablo 1. Katılımcıların Demografik Özellikleri

	f	%
Cinsiyet		
Erkek	363	75,0
Kadın	121	25,0
Yaş		
18-30	101	20,9
31-45	213	44,0
46-65	160	33,1
66+	10	2,0
Eğitim		
Orta	29	6,0
Lise	107	22,1
Lisans	319	65,9
Lisansüstü	29	6,0
Toplam	484	100,0

Tüm ortak ülkelerdeki katılımcıların büyük çoğunluğunun erkek (%75; n:363) olduğu görülürken kadın katılımcıların ise %25 (n:121) oranında araştırmaya katıldıkları görülmüştür. Katılımcıların yarıya yakını (%44; n:213) 31-45 yaş grubunda bulunmaktadır. 46-65 yaş aralığında bulunan katılımcılar ise %33'ü (n:160) temsil etmektedir. Araştırmaya katılan ülkelere göre incelediğimizde ise Bulgaristan'da katılımcıların çoğunlukla 46-65 yaş aralığında olduğu gözlemlenirken diğer ülkelerde katılımcıların büyük çoğunluğunun 31-45 yaş aralığında olduğu görülmüştür. Katılımcıların eğitimlerini incelediğimizde ise %65,9'unun (n:319) lisans, %6'sının (n:29) ise yüksek lisans ve doktora düzeyinde eğitim aldıkları görülmüştür.

Tablo 2. KOBİ'lerin özellikleri

		f	%			f	%
İşletmenin bulunduğu yer	Kentsel alan	358	73,9	Şirketiniz nasıl faaliyete başladı?	Ben kurdum	266	54,9
	Kent çevresi	97	20,1		Ailem kurdu ve bana tahsis edildi/edilecek	146	30,1
	Kırsal alan	29	6,0		Başka bir kişi(ler)den devralındı	43	9,0
Şirketinizde çalışan personel sayısı	Kendisi	130	26,8		Ortaklık	29	6,0
	1-4	135	27,9	Şirketiniz aile şirketi mi?	Evet	359	74,2
	5-9	63	13,0		Hayır	125	25,8

	10-49	156	32,3
Şirketiniz kaç senedir faaliyette?	<1	29	6,0
	1-4	101	20,9
	4-10	101	20,9
	10-20	107	22,1
	20+	146	30,1
Toplam		484	

Şirketinizde çalışan aile üyesi/akraba sayısı	Yok	150	31,0
	1-3	261	53,9
	4+	73	15,1
	Toplam	484	100,0

Araştırma sonucunda elde edilen bulgulara göre tüm proje ortağı ülkelerde KOBİ'lerinin büyük çoğunluğu (%73,9: n:358) kentsel alanlarda faaliyet gösterirken yalnızca %6'sı (n:29) kırsal alanda faaliyetlerini yürütmektedir. KOBİ'lerin çalışan sayılarını incelediğimizde ise %32,3'ünün (n:156) 10-49 çalışana sahip olduğu görülürken %27,9'unda (n:135) 1-4 çalışan ve %26,8'inde (n:130) tek çalışan görev yapmaktadır. Yunanistan, Bulgaristan ve Almanya'da çoğunluk "5-9 çalışan" istihdam ederken, Türkiye'de çoğunluğun "10-49 çalışan" ve İspanya'da ise "1-4 çalışan" istihdam ettiği görülmüştür.

Araştırmaya katılan KOBİ'lerin %74,2'sinin (n:359) aile şirketi olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca, katılımcıların % 54,9'u (n:266) şirketlerinin kendileri tarafından kurularak faaliyete başladığını belirtmiştir. Bununla birlikte, proje ortağı ülkelerdeki KOBİ'lerin %3,9'unda (n:261) 1-3 aile üyesi/akraba istihdam edildiği görülürken KOBİ'lerin %31'inde (n:150) ise hiçbir aile üyesinin veya akrabanın çalışmadığını görülmüştür. Katılımcı ülkelerdeki KOBİ'lerin yaşam sürelerini incelediğimizde ise KOBİ'lerin %30,1'inin (n:146) 20 seneden uzun bir süredir faaliyet gösterdiği görülürken %22,1'inin (n:107) ise 10-20 sene arası faaliyet gösterdiği saptanmıştır. Faaliyet süreleri göz önünde bulundurulduğunda Almanya ve İspanya'daki KOBİ'lerin faaliyet süresi 1-4 yıl aralığında iken, Türkiye'de 20 yıldan uzun, Bulgaristan'da 10-20 ve Yunanistan'da ise 4-10 senedir faaliyette olduğu görülmektedir.

Tablo 3. Devir Planlaması ve Gelecek Neslin Hazırlaması

	Genel	
Devir planlaması yaptınız mı?	f	%
Evet	179	37,0
Hayır	305	63,0
Toplam	484	100,0
Bir sonraki nesil kendisini aile şirketi için nasıl hazırlamaktadır?	f	%
Aile şirketinde her gün birkaç saat çalışarak	91	50,8
Bilgilerini/becerilerini/tekniklerini eğitici kurslarla geliştirerek (Teknik okullar, Mesleki eğitim programları, üniversite çalışmaları)	58	32,4
Sektörde aktif olan ve aile şirketiyle benzer işleri olan başka bir şirket için çalışarak	25	14,0
Diğer	5	2,8
Toplam	179	100,0

Anket sonuçlarına göre, proje ortağı ülkelerdeki KOBİ'lerin %63'ünün (n:305) devir planlaması yapmadıkları görülmüştür. Yunanistan, İspanya, Almanya ve Türkiye'de katılımcılar çoğunlukla devir planlaması yapmadıklarını belirtirken Bulgaristan'daki katılımcıların çoğunluğunun ise devir planlaması yaptığı görülmüştür. Bir sonraki nesili kendisini aile şirketi için nasıl hazırladığı sorulduğunda ise devir planlaması yaptığını belirten katılımcılarının % 50,8'i (n:91) aile işletmelerinde günde birkaç saat çalışarak bir sonraki nesili aile şirketleri için hazırladıklarını belirtmiştir. Bilgilerini/becerilerini/tekniklerini eğitici kurslarla geliştirmeyi tercih edenlerin oranının ise %32,4 (58) olduğu görülmüştür. Katılımcıların %14'ü (n:25) ise bir sonraki neslin sektörde aktif olan ve aile şirketiyle benzer işleri olan başka bir şirket için çalışarak kendilerini geliştirdiklerini ifade etmiştir. Yunanistan'da, Bulgaristan'da ve Almanya'da katılımcılar " Aile işletmelerinde günde birkaç saat çalışarak", Türkiye ve İspanya'daki katılımcılar ise "bilgilerini/becerilerini/tekniklerini eğitici kurslarla geliştirerek" kendilerini aile şirketleri için hazırladıklarını belirtmiştir.

Tablo 4. Bir Sonraki Neslin Devire Hazırlanması ile İlgili Görüşler

	f	%
Kendimden eminim ve bir sonraki nesile güveniyorum	169	34,9
Bir sonraki neslin işletme için yaratacağı katma değeri çok önemli buluyorum.	169	34,9
Bir sonraki neslin aile şirketinin işlerini devralmada ve sürdürmekte güçlük çekeceğini düşünüyorum.	135	27,9
Diğer	11	2,3
Toplam	484	100,0

Ankete katılanların %34,9'u (n:169) kendilerinden emin olduklarını ve varislerine güvendiklerini belirtirken bir diğer %34,9'u (n:169) ise bir sonraki nesilin işletmeleri için büyük bir katma değer sağlayacağını düşünmektedirler. Olumsuz düşüncelere sahip olan ve bir sonraki nesilin işleri devir almada ve sürdürmede güçlük çekeceğini düşünenlerin oranının ise %27,9 (n:135) olduğu görülmektedir. Yunanistan, Almanya ve Türkiye'de çoğunluk "bir sonraki neslin işletme için yaratacağı katma değeri çok önemli buluyorum" cevabını verirken Bulgaristan'daki katılımcıların çoğunluğu "kendimden eminim ve bir sonraki nesile güveniyorum." cevabını vermiştir. İspanya'daki katılımcılar ise verdikleri cevaplara göre her üç seçeneği de eşit oranda (%33.33) önemsemektedir.

Tablo 5. Bir Sonraki Neslin Devir Planlaması ile İlgili Görüşleri

	f	%
Kendimden eminim ve başaracağıma inanıyorum	247	51,0
Daha çok öğrenmeye ihtiyacım olduğunu hissediyorum ama kararlıyım ve kendi hatalarımdan bile öğrenerek çalışmaya devam edeceğim	159	32,9
İşle ilgili sorumlulukların ve taleplerin benim için çok fazla olduğunu düşünüyorum. Kesinlikle daha çok yönlendirme ve desteğe ihtiyacım var.	78	16,1
Toplam	484	100,0

Katılımcıların %51'i (n:247) "kendimden eminim ve başaracağıma inanıyorum" cevabını verirken, %32,9'u (n:159) "daha fazla şey öğrenmesi gerektiğini, ancak kararlı olduğunu ve hatalarına rağmen çalışmaya devam edeceğini" ve %16,1'i de (n:78) "işin sorumluluklarının ve taleplerinin kendileri için çok fazla olduğu" cevabını vermiştir. Mevcut soruda, Yunanistan, Bulgaristan ve Türkiye'de katılımcıların çoğunluğu ''Kendimden eminim ve başaracağıma inanıyorum'' cevabını verirken Almanya ve İspanya'da çoğunluk ''Daha çok öğrenmeye ihtiyacım olduğunu düşünüyorum ama kararlıyım ve kendi hatalarımdan bile öğrenerek çalışmaya devam edeceğim'' cevabını vermiştir.

Tablo 6. Devir Planlaması Organizasyonu ile İlgili Görüşler

	f	%
Sadece yönetimi bir sonraki nesile devretmek	126	26,0
Dışarıdan yönetim danışmanlığı hizmeti alarak sadece mülkiyeti bir sonraki nesile devretmek	87	18,0
Hem yönetimi hem de mülkiyeti bir sonraki nesile devretmek	257	53,1
Fikrim yok	14	2,9
Toplam	484	100,0

Katılımcılara devir planlamasını nasıl organize ettikleri sorulduğunda, katılımcıların %53,1'i (n:257) "hem yönetimi hem de mülkiyeti bir sonraki nesle devrederek", %26'sı da (n:126) "sadece yönetimi bir sonraki nesle devrederek" aile şirketlerinin devir planlamasını organize ettiklerini belirtmişlerdir.

Tablo 7. Yeni Nesille Birlikte, Geçmişte Kullanılan Üretim/Yönetim Uygulamalarını ve Metotlarını Geliştirme Durumu

	f	%
Evet, yeni fikirlerin işin gelişmesine yardımcı olacağına inanıyorum ve onları destekliyorum	368	76,0
Sadece çok fazla aşina olmadığım bir alanla ilgili olursa (yeni teknolojiler vb.) desteklerim	63	13,0
Hayır, fikirleri olabilir ama yeteri kadar tecrübeli değiller ve (ya da) bu fikirleri uygulamak çok maliyete ve zaman kaybına yol açar	53	11,0
Toplam	484	100,0

Proje ortak ülkelerinde katılımcıların %76'sı (n:368) bu soruya "Evet, yeni fikirlerin işletmelerin gelişmesine yardımcı olacağına inanıyorum ve onları destekliyorum" yanıtını verirken sadece %11 (n:53) olumsuz yönde cevap vermiştir.

Tablo 8. Emeklilik durumunda aile şirketi ile ilgili düşünceler

	f	%
Şirketimi satacağım	77	15,9
Şirketimin faaliyetlerini durduracağım	63	13,0
Şirketimi çocuklarıma/akrabalarıma devredeceğim	344	71,1
Toplam	484	100,0

Emeklilik durumunda katılımcıların %71,1'i (n:344) "işletmelerini çocuklarına veya akrabalarına devredeceklerini" belirtirken, %15,9'u (n:77) "işletmelerini satacaklarını" ve %13'ü de (n:63) "işletmelerinin faaliyetlerini durduracaklarını" belirtmiştir. Yunanistan, Bulgaristan, Türkiye ve İspanya'da çoğunluk "Şirketimi çocuklarıma veya akrabalarıma

devredeceğim" cevabını verirken, Almanya'da ise "Şirketimi satacağım" cevabı en popüler cevap olarak görülmektedir.

Sonuç ve Öneriler

Türkiye, Almanya, İspanya, Yunanistan ve Bulgaristan'da gerçekleştirilen 484 KOBİ temsilcisinin katıldığı bu araştırma sonucunda KOBİ'lerin %74,2'sinin aile şirketi olduğu saptanmış ve %63'ünün ise devir planlaması yapmadığı görülmüştür. Devir planlaması yapan KOBİ'lerin oranının düşük olmasına rağmen katılımcıların yarısından fazlası hem yönetimi hem de mülkiyeti bir sonraki nesile devretme niyetinde olduklarını ve varislerini aile şirketinde çalıştırarak ve çeşitli eğitimler vasıtasıyla işleri devir almaya hazırladıklarını belirtmiştir. Bununla birlikte katılımcıların çoğunluğu, yeni nesile yüksek düzeyde güven beslemelerinin yanı sıra, bir sonraki kuşağın aile şirketi için yaratacağı katma değeri çok önemli bulmaktadırlar.

Aile şirketleri açısından devir planlamasının farkında olmak, bununla ilgili hazırlıklara erken dönemde başlamak ve varis ya da varisleri işleri devir almaya hazırlamak aile şirketlerinin devamlılığı ve sürdürülebilirliği açısından kritik bir süreçtir. Yönetim ve mülkiyetin yeni nesile aktarılabilmesi için doğru zamanlama ile doğru planlama yapılması ve varislerin, bilgi, beceri ve yetkinlikle donatılarak iş transferi için hazırlanmaları gereklidir. Araştırma sonuçları da, aile şirketlerinin devir planlaması ile ilgili hazırlıksız olduğunu ve aile şirketini devir alacak varislerin yönetimsel ve idari konulardaki kavrama düzeylerinin artırılması gereğini ortaya koymaktadır. Bu çerçevede aile şirketinin devamlılığını sağlamak ve geliştirmek için varislerin hem iş başında hem de eğitim kurumları aracılığıyla sürekli bir eğitime tabi tutularak işleri devralmaya hazırlanmaları gerektiği düşünülmektedir.

Kaynakça

European Commission. (2009). *Overview of Family–Business–Relevant Issues: Research, Networks, Policy Measures and Existing Studies.* European Commission's Directorate-General for Enterprise and Industry. 11 01, 2018 tarihinde https://ec.europa.eu/docsroom/documents/10388/attachments/1/translations/en/renditions/pdf adresinden alındı

European Commission. (2018, 11 06). *Growth - Internal Market, Industry, Entrepreneurship and SMEs*. 11 06, 2018 tarihinde European Commission;: http://ec.europa.eu/growth/ adresinden alındı

Hisrich, R. D., & Peters, M. P. (1992). *Entrepreneurship: Starting, Developing, and Managing a New Enterprise.* Boston, MA: Irwin.

Papadopoulos, G., Rikama, S., Alajääskö, P., Salah-Eddine, Z., Airaksinen, A., & Luomaranta, H. (2018, 05). *Statistics on small and medium-sized enterprises*. 11 02, 2018 tarihinde Eurostat: https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Statistics_on_small_and_medium-sized_enterprises#SME_definition adresinden alındı

Peksaygılı, M., & Tutan, M. U. (2015). Aile İşletmelerinde Yönetim Devri ve Temel Kurumsallaşma Uygulamaları: Ege Otomotiv Derneği Üyeleri Çalışması. *Journal of Yasar University, 10*(37), 6381-6477. http://dergipark.gov.tr/download/article-file/179567 adresinden alındı

PwC. (2016). *PwC Küresel Aile Şirketleri Araştırması - Türkiye Sonuçları 2016.* PwC Türkiye .

ResmiGazete. (2012, 11 04). *KÜÇÜK VE ORTA BÜYÜKLÜKTEKİ İŞLETMELERİN TANIMI, NİTELİKLERİ VE SINIFLANDIRILMASI HAKKINDA YÖNETMELİKTE DEĞİŞİKLİK*, Karar Sayısı : 2012/3834. 05 26, 2018 tarihinde Resmi Gazete: http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2012/11/20121104-11.htm adresinden alındı

ResmiGazete. (2018, 06 24). *Resmi Gazete Arşiv*. 11 05, 2018 tarihinde Resmi Gazete: http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2018/06/20180624.pdf adresinden alındı

Rivera, K. (2017, 05 03). *30 Insightful Small Business Statistics*. 05 26, 2018 tarihinde Fit Small Business: https://fitsmallbusiness.com/small-business-statistics/ adresinden alındı

Sharma, P., Chrisman, J. J., & Chua, J. H. (2004). Succession Planning as Planned Behavior: Some Empirical Results. *Family Business Review, 16*(1), 1-16. doi:10.1111/j.1741-6248.2003.00001.x

TOBB-KOBİ , A. (2018). *KOBİ İstatistikleri (TÜİK) - Küçük ve Orta Büyüklükteki Girişim İstatistikleri, 2015*. 10 29, 2018 tarihinde KOBİ Bilgi Sitesi - Türkiye Odalar Borsalar Birliği: http://kobi.org.tr/index.php/tanimi/stats adresinden alındı

TUİK. (2016, 11 25). *Küçük ve Orta Büyüklükteki Girişim İstatistikleri, 2016.* 05 26, 2018 tarihinde Türkiye İstatistik Kurumu: http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=21540 adresinden alındı

Yazıcıoğlu, İ., & Koç, H. (2009). Aile İşletmelerinin Kurumsallaşma Düzeylerinin Belirlenmesine Yönelik Karşılaştırmalı Bir Araştırma. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 21*, 497-507.

SIRIM DATOĞLU'NUN ŞEŞENDİK SÖZLERİ (VEZİCE SÖZLER)
ORATORY SPEECH REATED WITH THE NAME OF SYRYM DATULY
ОРАТОРСКИЕ РЕЧИ СВЯЗАННЫЕ С ИМЕНЕМ СЫРЫМ ДАТОВА

Öğr. Gör. Nursaule AKHATOVA

Öz: Kelimeler kendi gücünü ve kuvvetini genelde halk edebiyatında ortaya koyar. Halk edebiyatında çeşitli ifadeler içeren kelimeler mevcuttur. Onlar; insanlara saygı, insanları yüceltmek, insanların güçsüz tarafı; zayıflığı, saflığı, vurdumduymazlığı ayrıca ruhumuzu, yüceliğimizi, güzelliğimizi, temizliğimizi, kuvvetimizi, önderliğimizi, gücümüzü, düşmana karşı acımasız, dostumuza karşı ise sıcakkanlı olduğumuzu belirten ifadelerdir. Sözün merkezi –halktır. Her halkın kendine ait sözleri vardır. Her millet kendi dil zenginlikleriyle övünür. Kendi dilleriyle sevinir, dil zenginliklerini bu benim insanlığım, ruhum, namusum, gücüm, kuvvetim, yüzyıllardır biriktirdiğim değerim, milli hazinem diye korumaya çalışır. O değerli zenginlikle alay edenlere, yok etmeye çalışanlara bütün millet olarak ayağa kalkmaya hazırlar.

Vecize sözler halkımızın doğal kabiliyet özellikleri ve gücünü gösterir. Bu kutsal sanat nesilden nesle ulaştıkça değer kazanır. Eski dönemlerde yazı olmadığı için ünlü hatiplerin sözleri ağızdan ağza zaman eleğinden geçerek günümüze ulaşmıştır.

Anahtar kelimeler: Halk, vecize sözler, milli hazine, millet

Abstrakt: The power of word – especially is more obvious in folk literature, herein lots of those who honoured the lord of the word – a man, enough people who worshipped them, there are plenty of words that identify infirmity, mankurtism, negligibility, innocence, dumbness and express our courage, nobility, common sense, conscientiousness, wisdom, far-sightedness, efforts, leadership, braveness, cruelty towards enemies, hot embraces towards friends, variety of kind-heartedness. The whole treasure of the word – people. Each nation has their own words. The wealth of language of peoples is the pleasure for those people themselves, they are proud of it, celebrate, get pleased when others accurately speak it, anyway each nation treats its language as its own, as its humanness, whole spirit, conscience, honor, sense of dignity, courage, determination, they call it property stored over the centuries and national treasure, and each nation is ready to sacrifice itself if someone is willing to humiliate or destroy it.

Oratory speech represents natural talent and peculiarities specific to our nation. This jewel art has not lost but even enhanced its value from time to time getting down from generation to generation. Since earlier no writing and drawing was practiced, the words of famour orators shifted from mouth to mouth and reached us died in its special color and sieved by so many period of time.

Key words: people, oratory speech, national treasure

Түйін: Сөз құдіреті – әсіресе халық әдебиетінде көріңкірейді, онда сөз қожасы–адамды ардақтағандарды көп, әулие жасағандары да жеткілікті, адамның ездігін де; мәңгүрттігін де, сорлылығын да, аңқаулығын да, меңіреулігінде анықтайтындары бар, рухымызды, ұлылығымызды,

парасаттылығымызды, арлылығымызды, кемеңгерлілігімізді, көреген–болжағыштығымызды, қайраткер, көсемдігімізді, батылдығымызды, жауға деген мейірімсіздігімізді, досқа деген ыстық құшағымызды анықтайтын, бауырмалдығымыздың да сан түрлілігін білдіретін сөздер кездеседі. Сөздің дүйім қазынасы –халық. Әр халықтың өз сөздері бар. Ұлттар тілінің байлығына сол ұлттардың өздері–ақ риза болады, мақтанады, масаттанады, дәл айтқанына рахаттанады да, әйтеуір ұлт тілін әр халық өзім дейді, менің адамгершілігім, бүкіл рухым, арым, ожданым, намысым, қайратым, жігерім талай ғасыр жинап келген мүлкім, ұлттық қазынам дейді, оны қорлауға, тіпті жоқ еткісі келгендерге бүкіл ұлт болып жандасуға даяр.

Шешендік сөздер халқымыздың өзіне тән табиғи дарындылық қасиеттерін, ерекшеліктерін көрсетеді. Бұл асыл өнер ұрпақтан–ұрпаққа өткен сайын өзінің бағасын жоғарлатпаса, жоғалтқан жоқ. Кезінде жазу–сызу өнері болмағандықтан, атақты шешендердің сөздері ауыздан–ауызға көше жүріп, сырланып, сан қилы замана елеуішінен екшеліп шығып, бізге жеткен.

Кілт сөздер: Халық, шешендік сөздер, ұлттық, ұлттық қазына

Сохранение национального достоинства – это сохранение народа как нации. Национальный дух передается через песни, сказания, кюи, национальные обычаи и традиции. Сырым Датов один из тех, кто пожертвовал собой ради передачи национального духа от поколения к поколению. Сырым Датов (1742 – 1802 гг.) родился в местечке Сарыой Сырымского района Западно-Казахстанской области Республики Казахстан. Наш земляк – особая личность в истории народа, обладатель исключительного таланта, организатор первого народного движения (1783-1797) против колониальной политики царизма, защитник интересов крестьянства, который использовал свой талант как оружие в борьбе за свободу народа, оратор, ценивший силу слова, лидер, возглавивший народ, деятель, сражавшийся за независимость своего народа.

Когда говорят о Сырыме Датове, отмечают три его качества. Первое – храбрость. Второе – ораторство. Третье – роль бия в судействе (Тлеужанов 1991: 10).

Казахи очень хорошие собеседники, а также они словоохотливы, искусные рассказчики. Это можно отметить, опираясь на слова народа, а не только на исследователей народной литературы. Ведь не даром в казахском языке появилось слово – оратор. Ораторами называли людей, превзошедших в мастерстве слова самых искусных рассказчиков. Ораторские речи – это лучшие образцы литературы, разговорной речи, которые могли остановить и долго продолжающийся спор, и нападавшего врага.

Как развивались ораторские способности Сырыма? Он проводил много времени с биями, слушал их наставления, советы, получал от них благословение. Это традиция уважения мудрых аксакалов. А традиция у казахов – это закон. Сырым человек своего

времени, несмотря на его ораторские способности и находчивость. У него были свои слушатели, своя среда. Сырым – дитя казахского народа. Он не Цицерон, и не Демосфен. Казахский народ – это его отец, мать, среда, воспитатель, наставник. У казахов есть понятие «уникальный, рожденный единожды». Это понятие подчеркивает уникальность Сырыма, что такой человек как он рождается не часто.

Однажды 6-7 летний Сырым пригнал на водопой стадо овец, там же остановились три-четыре бия, которые хотели напоить своих коней. Сырым спросил их: «Куда вы путь держите? Какое у вас дело?». Бии ответили: «Наш скот был угнан. Мы едем туда». Когда бии собрались отправится в путь, Сырым спросил: «У меня умер баран. Что мне делать?». «Если умер баран, засоли его», – ответили бии. Тогда Сырым сказал: «А что делать, если соль протухла?». На этот вопрос бии не смогли ответить. Если мы не можем найти ответ на вопрос этого мальчика, то как мы сможем одержать победу в споре за свой скот, – решили бии и повернули обратно (Тлеужанов 1992: 57). Бии заметив свою несообразительность, вернулись ни с чем. Они отметили ум и мудрость мальчика Сырыма. Не найдя ответ на вопрос мальчика, они отказались продолжить свой путь и вступать в спор за угнаный скот. Если бы их ум и ораторское искусство не уступали Сырыму, то им бы не пришлось этого делать.

Главные условия сообразительности и рассудительности – умение говорить намеками, символизировать, использовать иносказания, говорить загадками, не напрямую. Намеки, встречающиеся в ораторской речи, заставляют собеседника задуматься об истинном значении слов, а иногда они используются для того, чтобы ввести в заблуждение противника. Намек может содержать очень глубокие мысли, заставляет логически думать. В народе говорят: «Ойланбаса ой тұнады» – «Если не думать, то мысли исчезают», «Ойнап сөйлесең де ойлап сөйле» – «Даже если говоришь в шутку, думай». Говорить намеками, с подтекстом также является признаком сообразительности и ораторства. Вот о чем повествуется в рассказе «Как Сырым стал бием»:

Однажды вдова, которая была уже беременна, выходит замуж. Те, кто выдал ее замуж, считают ребенка своим потомком. Спор продолжался долго и дело принимало плохой оборот. И тогда к хану обратился мальчик лет 7-8. Этим мальчиком был Сырым. Он спросил:

- У меня есть верблюдица, а ее родившегося верблюжонка хотят забрать жители соседнего аула. Кому принадлежит веблюжонок? Верблюдице или верблюду-производителю?
- Верблюжонок принадлежит верблюдице, – ответил хан.
- Повелитель, мы подчиняемся твоей воле, значит и ребенок принадлежит вдове, – произнес Сырым и этим окончательно решил спор (Тлеужанов 1991: 24).

Хан был поражен сообразительностью мальчика. Несмотря на молодость, Сырым был красноречив. Это вид определения иносказания. А есть иносказания, которые поймет не каждый. Например, в рассказе «Как Сырым получил благословение» Сырым отправляется к батыру Есету за благословением. Я не раздаю благословение всем подряд, – сказал Есет. Для начала ответь на мой вопрос: Кого у тебя больше друзей или врагов? Сырым ответил: Я считаю, что у меня больше друзей. На вопрос Есета: Кто твои друзья и кто твои враги? Сырым сказал: Друзья – дети Алаша, а враги – плохие родственники (Тлеужанов 1991: 114-115).

Нуралы приходился батыру Сырыму зятем, женившимся на его младшей сестре. Однажды в гостях у Нуралы хана Сырым спросил: «Жылқының торысы көп пе, төбелі көп пе» Каких лошадей больше? Нуралы не смог ответить (Акбай 2002: 89).

В приведенных выше примерах «Досым – Алаштың баласы, азаматтары. Дұшпаным жаман туған туысқаным», «Жылқының торысы көп пе, төбелі көп пе» мы можем заметить, что в иносказаниях Сырыма заложен глубокий смысл, который не каждый может разгадать. В словосочетании «Жылқының торысы» вся волосистая шерсть на теле животного олицетворяет казахский народ, а «төбелі» – это небольшая группа представителей ханского рода. Таким образом, он хотел сказать, что «как представитель малочисленной группы ты, не посоветовавшись с большинством, начал плохое дело, но я подниму казахский народ и нападу на вас».

Почему он так говорит, так ли было необходимо скрывать свои мысли? Не каждый может говорить иносказаниями, это целое искусство, подвластное только внимательным и рассудительным.

Для того чтобы постичь мастерство ораторского искусства, необходимо хорошо разбираться в аллегориях. В рассказе «Би Малайсары и батыр Сырым» Сырым, пришедший за благословением, так отвечает на замысловатые слова бия: «если вы увидели реку без переправы, то ваш взгляд был замутнен», «если вы увидели безлюдную пустыню, то вас осталось мало» (Тлеужанов 1991: 44). Первая часть ответа

представляет собой аллегорию (иносказание), вторая часть – ее решение. Нельзя иносказания и загадки объяснять одинаково. Аллегория (иносказание) указывает на спокойную жизнь человека, на то, что он многое видел, многое познал. Кто в этой ситуации является оратором? Тот, кто использует иносказания, или тот, кто их с легкостью разгадывает. Мы считаем, что оба сильные ораторы и не уступают друг другу в искусстве слова. Видеть безлюдную пустыню означает, что пожилой человек остался один в живых из своих сверстников, его одиночество. Сравнение с безлюдной пустыней – это признак находчивости. Красота ораторской речи в иносказаниях, а умение использовать их, не задумываясь, находчивость.

Намеки и иносказания, встречающиеся в речи ораторов, заставляют собеседника думать, позволяют определить кругозор и решить стоит ли продолжать общение с этим человеком. А также определить бесполезность участия противника в ораторском споре.

В речи Сырыма встречается много загадок и намеков, которые имеют скрытый подтекст, учат собеседника думать, отвечать быстро на вопросы, находить неожиданные решения. Мастер скрытого подтекста Сырым не только быстро отвечает на вопросы, но и сражает противника словом, чем приносит моральное удовлетворение слушателю, который невольно восклицает: «Так ему и надо».

Сырыма мы рассматриваем не только как батыра, оратора, бия, но и как видную историческую личность, посвятившую свою жизнь борьбе против колониальной политики, демократа, желавшего видеть казахский народ свободным и независимым.

Независимость, о которой так мечтал Сырым, сейчас достигнута. И не только достигнута, но и укрепляется с каждым днем, стремится к небывалым высотам.

Сырым – наш Платон, Цицерон, Демосфен. Бессмертны гениальные речи Сырыма, сохранившиеся до наших дней. В этой связи ораторские речи обретают художественную особенность, которая прочно заняла место в народном сознании.

Использованная литература:

1.М.М. Тлеужанов.Сырым Датұлы және оның шешендік сөздер. – Уральск: Полиграфия; 1991.

2. М.М. Тлеужанов. Дала кемеңгері немесе Сырым туралы сыр. – Алматы: Сөзстан; 1992.

3. Ж.Акбай « Ерен ер- Сырым». – Уральск: Полиграфсервис; 2002.

TEMETTUAT DEFTERLERİNE GÖRE BARTIN KAZASI

BARTIN COUNTY ACCORDING TO TEMETTUAT NOTEBOOKS

Dr.Öğr.Ü. Nurullah KARTA

Özet :Tanzimat Fermanı'nın 1839'da yayınlanmasından sonra yeni bir vergi sistemi belirlemek üzere Osmanlı Devleti bünyesinde idari, sosyal, mali ve kültürel bakımdan birçok yeni yapılanma sürecine girmiştir. Yeni vergi uygulamalarının tespit etmek ve yürürlüğe koymak için Osmanlı coğrafyasında özellikle taşrada, kentlerde, kasabalarda, bucaklarda ve köylerde, ev ev dolaşılarak sayımların yapıldığı bir uygulamaya geçildiği görülmektedir. Değişik vergilerle ifade edilen örfi vergilerin yerine tek bir vergi olarak temettu koyulmuştur. Çoğulu temettuat olan Arapçadan neşet etmiş karlar, kazançlar anlamına gelmekte olup, tüccar, esnaf, köylü, şehirli hane reislerinin yıllık kazançları üzerinden alınan bir vergi türü olarak ortaya çıkmıştır. Bu dönemde vergilerin hesaplanması için düzenlenen bu defterlere *Temettuat Defteri* adı verilmiştir. Böylece Tanzimat Fermanı'nın ilanından sonra 12 Ocak 1840 tarihli bir talimatname ile her yerde muhassıllar gözetiminde ahalinin isim, şöhret, emlak, arazi ve hayvanlarının miktarı ile esnaf ve tüccarın yıllık kazançlarının yazılacağı dair söz konusu defterlerin tutulması emredilmiştir. Bu defterlerin kayıtları incelendiğinde içeriği yönüyle Osmanlı kentlerinin sosyoekonomik tarihi açısından çok önemli bilgiler barındırmaktadır. Yerel tarih bakımından önemli olan bu defterler, Başbakanlık Osmanlı Arşivi 'nde Maliye Varidat Kalemi Defterlerinden *ML. VRD. TMT.* Kodu ile tasnif edilmiştir.

Bu çalışmada, tarih araştırmalarında son yıllarda öne çıkan şehir tarihçiliğinin incelenmesinde özel bilgiler barındıran 19. yüzyılın ortalarına doğru Bartın Kazasına ait kaza merkezinin temettuat defterleri incelenecektir. Kaza merkezinin idari, zirai, hayvansal, ekonomik, toplumsal yapısı, meslek grupları, nüfusu, din görevlileri ve eğitimi hakkında fikir yürütmek mümkün olacaktır. Ayrıca kaza merkezindeki mahallelere göre hane sayısı ile şahısların isimleri, yıllık kazançları, gelirleri, tarlaları, bunların kıymetini, sahip oldukları hayvan sayısı, ödediği aşar, ağnam gibi vergiler ile benzeri bilgilerin yanı sıra söz konusu kaza merkezinin sosyoekonomik durumu hakkında genel bir değerlendirme yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler : Bartın Kazası, Temettuat Defterleri, Mahalle, Gelir, Şahıslar.

Abstract: After the Tanzimat Ferman (1839) announced, restructuring efforts in various areas (administrative, social, financial and cultural) were realized for establishing a new taxation systems in Ottoman Empire. For the purpose of establishment and application of new taxation system all over the Ottoman Empire geographic land, especially in country side, cities, towns, villages visiting home by home statistics were gathered. There were many different forms of common tax which could have different names. After accepting temettuat tax, all forms of those common taxes were outlawed. Temettuat tax was calculated according to the total income of a person who could live in villages, towns or city centers. For collecting and calculating the temettuat tax, a notebook was developed. The name of those notebooks was called as temettuat defteri. After the tanzimat Fermanı announced, in January 12th 1840 a rule was published to use temettuat notebooks for all tax collectors all over the Ottoman country wide. Those temettuat notebooks include name of

taxpayer, title, total income, amount of land and amount of animals were written. Analysis of those contents of temettuat notebooks shows us very important information related to socio-economic history of Ottoman Empire. For the local history thosetemettuat notebooks are especially very important. Turkish Republic Priministery Ottoman Archive Finance "Varidat Kalemi" notebooks is classified and coded as Ml, VRD, TMT. Temettuat notebooks are ready for the usage of researchres. Temettuat notebooks classified for each eyelet (state). Also data is classified according to each villages, town, and cities in each each eyelet (state).

In this study, as city (urban) history is an emerging area in history studies, 19th century Bartın is analyzed according to Temettuat notebooks. Bartın has some special characteristics as a city. Studying Bartın in 19th cebtury will be very useful to have valuable knowledge about getting ideas related areas as administrative, agricultural, economic, social structure, vocational groups, population, religious officers, and education. Also, it will include knowledge home by home name of residents, total yearly incomes, land ownerships, owned animals, and tax for agricultural products (aşar) and some other information related to socio-economic life will be presented about Bartın in 19th century.

Key Words: Bartın County, Temettuat Notebooks, Neighborhood, Income, Persons.

GİRİŞ

3 Kasım 1839'da yürürlüğe konulan Tanzimat Fermanı ile birlikte Osmanlı Devleti yeni bir uygulamaya geçmiştir. Bu uygulamaya göre Osmanlı tebaası olan her şahsın gelirine göre vergiye tabi tutulmasıydı. Daha önce uygulanan "tekâlif-i örfiyye" çerçevesinde alınan çok sayıda vergi bir nevi tek çatı altında birleştirilmiştir. Birleştirilen verginin önemli özelliklerinden biri matrahı köylere dayanmaktadır. "Efrâd-ı ahalinin hisse-i teklifleri köyce muayyen ise de hisse-i umumiyesi köyde taleb ve ahz" oluna şeklinde ifade edilerek "köyce tahsili mutad olan vergi" ya da "an cemâaten tahsil olunan vergi" şeklinde kayıt altına alınmıştır (Güran, 2014:274; Karta, 2018). Böylece bir kazada istenen toplam vergi, kaza merkezi ve köylere dağılmakta, her köy kendisine düşen vergi miktarını haneleri arasında "herkesin tahammül ve takati ve kâr ve kisbi ve temettü ve ticareti"ne göre değerlendirilmekteydi (Sudi, 1307:3; Güran, 2014:274). Bu yöntemle, devletin gelir ve giderlerini kontrol altında tutmak ayrıca vergi konusunda Osmanlı ahalisi arasında meydana gelen olumsuzluk ve haksızlıkların önüne geçmeyi amaçlamaktı. (Kızılkan, 2008:60) Dolayısıyla vergi yükümlüsü olabilecek kimselerin tespit edilmesi, ağır vergi yükünün hafifletilip halkın refaha kavuşturulması, bu sayede devletin gelirleri artırılarak son dönemde gittikçe bozulan gelir-gider dengesinin yeniden kurulmasına yönelikti (Subaşı&Araz. 2013:1-22). Bu hedeflerin gerçekleşmesi için 19 Zilka'de 1255 (23 Ocak 1840) tarihinde Muhassıllar Nezareti'ne bir tâlimatnâme gönderilerek her yerleşim bölgesinde ahalinin ismi, şöhreti, arazileri, hayvanları ile tüccar ve esnafın yıllık gelirlerine ve mesleklerine yönelik bilgilerin yer alacağı ve adına mal, eşya, kazanç, kâr etme, anlamına gelen "temettü" (Devellioğlu,1962:1288) ve çoğulu kazançlar, karlar olan "Temettuât" kelimesinden hareketle, "Temettuât Defterleri" adı verilen defterlerin tutulmasının gerekli olduğu istenilmekteydi. Ancak bütün ülke topraklarının nüfus ve emlâk tahririnin o günkü şartlarda bir anda kayıt altına alınması mümkün değildi. İlk başlarda yeni bir uygulama olan temettuât defterlerinin tutulması bazı bölgelere indirilerek hayata geçirilmesi sağlanmıştır. Tanzimat'ın getirdiği yeni mâlî düzene göre öncelikli olarak Anadolu ve Rumeli eyaletlerinden seçilen bazı yerleşim alanlarının isimleri şu şekilde tespit edilmişti. Ankara, Aydın, Bolu, Cezayir-i Bahr-i Sefid, Edirne, Erzurum, Hüdavendigar, Konya, Niş, Rumeli, Selanik, Silistre, Üsküb ve Vidin idi (Öztürk, 2003: 290). Söz konusu şehirlerde defterler Tahrir edilirken herkesin isim ve şöhreti, sahip oldukları bütün mal varlıkları, ne kadar emlak ve arazisi olduğu ve ayrıca ne kadarının ekildiği veya nadasa bırakıldığı, bağ ve bostanı, her türlü hayvanı, tüccar ve esnafın bir

senede tahminî olarak ne kadar ticaret ve geliri olduğu ve bunların yıllık gelirleri ile bu gelir üzerinden tahsili istenen vergiler ayrıntılı bir şekilde ayrı ayrı kayıt altına alınması sağlanmıştı (Karta, 2018).

Temettü vergisi, tüccar ve esnafın yıllık gelirleri üzerinden tahmin ve takdir edilerek tahsil edilen bir vergi olduğu için tahrir yapılırken amaç ekonomik düzenlemelerin belirli bir sisteme kavuşturmaktı (Öztel, 2009:82). Tanzimat reformlarının temelini oluşturan mâlî düzenlemelerin yapılabilmesi için, ekonomik potansiyelin tam olarak bilinmesi gerekli idi. Yeni vergi düzenlemesini sistemleştirecek olan bu kayıtlar, uzun dönemde diğer mâlî reformlar için de veri oluşturmuşlardır (Adıyeke, 2000:772). Bu verginin esası 1241 (1825-26)'da Sultan II. Mahmut tarafından konulan "ihtisap resmi"dir[538]. 1838'de bir fermanla bu ihtisap resmi kaldırılmış 24 Ocak 1840 tarihli nizamname ile temettü vergisi konulmuştur. Temettü vergisi ilk dönemlerde devletin çok önem verdiği bir gelir kaynağı değildi. Zamanla çıkarılan yeni nizamnameler sayesinden devletin önem verdiği bir gelir kalemi haline dönüşmüştür. 1860 tarihli tahrir-i umumi nizamnamesi gereğince herkesin emlak, arazi ve yıllık temettü miktarı tahrir ve tahmin edilerek ilk kez yıllık gelir üzerine binde 30 vergi konulmuştur. Bu oranlar 1880'de binde 40'a ve 1886'da binde 50'ye çıkarılmıştır. (Öztel, 2009:82) Yukarıda da değinildiği üzere "Temettuât Defterleri" içeriği bakımından genelde bir yerleşim yerinin demografik ve etnik yapısı, hane sahiplerinin menkul ve gayr-i menkul kaynakları, yıllık kazancı, işletmelerin büyüklüğü, toplam ve ayrıntılı vergi yükü ile birlikte işgücünü ve mesleği, yetiştirilen zirai ürünler, et, süt, deri, yapağı, yük taşımacılığı ve tarlasını sürmede beslenen hayvanlar ile ticari ve sınai müesseseler hakkında bilgiler ihtiva etmektedir (Subaşı&Araz, 2013:1-22; Karta, 2018).

Osmanlı Devleti'nin dünya sistemine entegre olmasının bir sonucu olarak, merkeziyetçi bir devlet sistemini inşa etmeye başlaması ile bu yeni yapılanmayı ayakta tutacak bir ekonomik sistemi de oluşturması gerekmekteydi. Klasik dönemin bir kısım yerel ihtiyaçlardan ortaya çıkmış örfi nitelikli vergilerinin yerine, güçlü merkeziyetçi bir devleti ayakta tutacak olan modern bir vergi sistemi ile merkezi devletin oluşum sürecinin ekonomik boyutunun da tamamlanması bir zorunluluk haline gelmişti. Bu zorunluluğun bir sonucu olarak kurulan maliye nezaretinin o dönemin dünya standartlarında bir vergilendirme düzeni oluşturabilmek için geleneksel vergi türlerinin yerlerine koymaya çalıştığı ve bir anlamda günümüz gelir vergisinin modern anlamda olmasa da ilk adımını oluşturduğu temettuât vergisi uygulaması insanların her türlü gelirinin belli bir oranda vergilendirilmesini esas almıştır denilebilir

Bu çalışmada Bolu eyaletine dahil Viranşehir Sancağı kazaları arasında yer alan Bartın kaza merkezi temettuat defteri incelenmiştir. 1260-1261 hicri (1844-45) tarihli ve ML.VRD.TMT.d, kodu ve 3042, 3043, 3051, 3052, 3053, 3054 numaralı bu defterler Bartın'ın merkezin de yaşayan Osmanlı ahalisinin yukarıda da söz edildiği üzere sosyal ve ekonomik durumu hakkında da önemli bilgileri kapsamaktadır. Yaklaşık yüz elli yılı aşkın bir maziye sahip olan bu defterler XIX. Yüzyıl Osmanlı Devleti'nin iktisadi, siyasi, sosyal, hukuki ve askeri alanda büyük kırılmaların yaşandığı bir dönemde temettü vergisinin yürürlüğe girmesi ve tahririn yapılması bakımından da önem arz etmektedir (Karta,2018).

Bartın Kazasının Tarihçesi

Bartın, İstanbul'dan 164 ve Zonguldak'tan 34 mil doğuda, 200 ton civarında deniz nakil vasıtalarının işleyebildiği, Arıt ve Mevren sularını da içine alan güneye doğru akan Ulupınar suyunun

[538] İhtisap resmi, "Şehriye-i dekâkin", "yevmiye-i dekâkin" ismiyle bütün tüketim maddeleri, yiyecekler, altın, gümüş gibi madenler, mücevherler, mensucat ve benzeri ürünlerden çeşitli isimler atında alınan bir vergi idi.

Kocanaz suyu ile birleştiği zaviyenin arasında kurulmuş üç tarafı nehir ve ormanla çevrilidir. Bartın adı Parthenius'dan gelmektedir. Parthenius, Bartın ırmağının ilkçağlardaki adıdır ve sular ilahı anlamına gelmektedir (Samancıoğlu, 1942:11). Bartın XI. Yüzyılın sonlarında Bizans'tan alınarak Selçukluların eline geçti. İki yüzyıl kadar Anadolu Selçuklu Sultanlığının sınırları içinde kalan Bartın, Anadolu Selçuklu devletinin XIII. Yüzyılın sonlarına doğru parçalanmasıyla birlikte Kastamonu ve Eflâni civarında kurulmuş bulunan Candaroğulları Beyliğinin hakimiyetinde kaldı. Osmanlılar döneminde Yıldırım Bayezit'in Candaroğullarına son vermesi üzerine 1392'de ilk defa Osmanlıların hakimiyetine dahil oldu. Ancak Yıldırım Bayezit'in 28 Temmuz 1402'de Ankara Savaşında Timur'a yenilmesiyle Osmanlı Devletinin Anadolu'daki toprakları parçalanma sürecine girdi. Yeniden Kastamonu ve Sinop civarında oluşan beyliklerden İsfendiyaroğulları Beyliği sınırları içinde kaldı. Bartın'ın gemi inşasında ve deniz ulaşımı bakımında önemli olması nedeniyle Fatih Sultan Mehmet 1461'de Amasra'nın fethi ile birlikte Bartın'ı yeniden Osmanlı topraklarına kattı (Aşıkpaşa-zade, 1949). Osmanlı Devleti Bartın'ı Anadolu Beylerbeyliği Bolu Sancakbeyliğine bağlı bir kaza statüsüne yükseltmiştir. Temettuat defterlerinde de "Bolu eyaleti dahilinde kain Viranşehir Sancağı kazalarından Bartın kazası" şeklinde kayıt edilmiştir. On iki divan kadılığı diye de anılan Bartın Boğazında Haliç Tersanesinin küçük çaptaki gemi siparişleri yapıldığı bilinmektedir. Daha öncede söz edildiği üzere Bartın orman bakımından zengin olması nedeniyle civar eyaletlerden pek çok kimse kereste satın alırdı. Ayrıca Bartın kerestesi İskenderiye üzerinden gemilerle Mısır'a ihraç edilirdi (Cansever, 1965:58). Teknelerin, ayan ve mütegallibelere ihale suretiyle yaptırılmasından dolayı halkın zarara uğratıldığına dair şikayetlerde söz konusudur (BOA, HH.28038, HH.28192).

XVIII. yüzyıl başlarında Bartın'ın başlıca özelliği pazarcılıktı. Azda olsa hayvancılık ve tarıma yönelik faaliyetlerde yapılmaktaydı. XIX. Yüzyılın başlarında Bartın Ereğli Ayanı Hacı İsmailoğlu'nun yönetimine bırakılmış, söz konusu bu şahıs Bartın ve çevresini içine alan kıyının ünlü ve zengin bir armatörü olarak yelken gemiciliğinin gelişmesine katkı sağlamıştır. 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması ve 1827'de Navarin yenilgisi, Hacı İsmailoğlunun yönetimini sarsmış bunun üzerine daha öncede bölgede halka zulmeden voyvodaları[539] harekete geçirmiştir. Dolayısıyla Amasra Ayanı olan İbiş Ağa ve destekçileri bölgeyi yağmaladıkları kayıtlarda yer almaktadır (Pars,1965:46-47).

Nüfus Meslekler ve Gelir

Bartın temettuat defteri tahrir edilirken, hane numaraları düzenli olarak gösterilmiştir. Vergi mükelleflerinin isim ve şöhreti kayıtları mesleği ile beraber gösterilmiştir. "Kara Hasanoğlu Mustafa Efendi, İlyas Tabbakoğlu Hızır Hasan, Küçük Kazoğlu Yetim Ahmet, Berber Hüseyinoğlu Mustafa, Çakıroğlu Mustafa, Ali Reis Oğlu Mustafa" gibi bazen baba adı mesleği veya lakabı şeklinde kimin oğlu olduğu belirtilerek kayıt edilmişlerdir. Aile adlarının mevcudiyeti mahalledeki akrabalık derecelerini de tespit etmeye imkan vermektedir. Baba-oğul veya kardeşler, hatta bazen amca-yeğen ve kuzenler peş peşe veya araya bir yahut iki hane gelerek yazılmıştır. Bu yönüyle aynı mahallede birden fazla kardeş ve akrabanın yaşadığı kolayca anlaşılmaktadır. Ayrıca vergi mükellefinin vereceği vergiler kuruş değerinden gösterilmiştir. Aşağıda tablo-II'de yer verildiği üzere Örneğin; Sarı Kapı mahallesinde ikamet eden Kara Hasanoğlu Mustafa Efendi kazanın müftüsü olup, hemen isminin altına "Sene-i sabıkada vergi-i mahsulattan bir senede vermiş olduğu" şeklinde deftere kayıt edilerek

[539] Osmanlı Devleti'nin Anadolu Eyaletinde XVI. Yüzyılın sonlarında uygulanmaya konulan Voyvodalar, eyalet valileri sancak mutasarrıfları tarafından kendilerine mensup olanlardan veya mahallin hanedanından tayin edilirlerdi (Samancıoğlu, 1942:160).

vergi miktarı kuruş olarak gösterilmiştir. İkinci bir vergi türü de "Aşar ve rüsumat olarak sene-i sabıkada bir senede vermiş olduğu" hınta, mısır kile/kuruş ve sınaî bitkilerden keten /demet arıcılık (bal üretimi), bostan (sebze çeşitleri), bedel-i öşr-i üzüm ve bedel-i öşr-i meyva üzerinden alınan vergi gösterilmiştir. Deftere kaza merkezindeki ahalinin tümü bu şekilde kayıt edilirken, hiçbir geliri olmayan yada kimsesiz yetim olan şahıslar içinde "merkumun sakin olduğu hanesinden maade emlak ve arazi ve hayvanat ve sairesi olmayıb ve ticarete dahi ihtizarı olmadığından şunun bunun ianesiyle geçinmekte idiği" ibaresiyle geliri olmayan muhtaç durumdaki şahıslar açık bir şekilde gösterilmiştir (ML.VRD.TMT.d, 3052 :5).

Bartın, ilk çağlardan itibaren Bartın ırmağı vesilesiyle kara denize bağlanan bir kent olması nedeniyle yelkenli gemi ticareti ile Ormanlık alana sahip olmasından dolayı kereste nakliyesinin yoğun olarak yaşandığı bir yerleşim alanı idi (BOA, HH.28038, HH.28192) Özellikle Cenovalılar'dan sonra Osmanlıların hakimiyetinin ilk yıllarından itibaren kazada önemli bir hareketlilik yaşanmıştır. Osmanlıların öteden beri uygulaya geldikleri imar etme ve şenlendirme politikası gereği fethedildiği tarihlerden itibaren Bartın'a Müslüman Türk ailelerin yerleştirildiği meslek ve hane reislerinin isimlerinden anlaşılmaktadır Genelde hane reislerinin isimleri bugünde kullandığımız Ahmet, Ali, Mustafa, İbrahim ve Hasan, Hüseyin, Hızır gibi isimlere oldukça sık rastlanılmıştır (ML.VRD.TMT.d, 3052,). Bartın şehir merkezinin nüfusu, Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde NFS.d kodu ile kayıtlı 740 numaralı ve H.1255/M.1840 tarihli deftere göre (BOA.NES.d.740.1253/1837) 13 mahalle kaydı bulunmaktadır. Mahalleler ve hane sayı şu şekilde idi:

Tablo-I

Mahalle Adı	Hane
Halatcı Mahallesi	27
Çakaloğlu Mahallesi	21
Seydioğlu Mahallesi	33
Cortlabaşı Mahallesi	74
Hacı Mehmed Mahallesi	38
Karagöldüzü mahallesi	81
Kanlıırmak Mahallesi	54
Köprübaşı Mahallesi	54
Esmer Mahallesi	35
Sarıkapı Mahallesi	57
Halaçyaması Mahallesi	57
Cenderler Mahallesi	72
Asmabaşı Mahallesi	126
Toplam	729

Bartın merkezinde yaklaşık 729 hane kaydı yer almaktadır. Osmanlıda bir hane 5 kişi den oluşur kuralına göre kaza merkezinde yaklaşık olarak 3645 kişinin yaşadığı ve bu tarihte Bartın orta büyüklükte merkez nüfusa sahip olduğu söylenebilir. Ayrıca mahaller arsında en yoğun nüfusun Asmabaşı mahallesinde en az nüfus ise Çakaloğlu mahallesi idi.

Temettuat kayıtlarında ise mahalle sayısının azaldığı veya divan adıyla kayıt edildiği anlaşılmaktadır.. (Samancıoğlu, Kaza merkezi Asmabaşı, Sarı Kapı, Çakaloğlu, Sancaktar, Hacı Bekir, Gölbucağı adı ile 6 mahalleden oluşmakta olup, yaklaşık nüfusu 2860 kişidir ((ML.VRD.TMT.d, 3042,3043 3050, 3051, 3052, 3053).

Bu durumda 1837'ye göre Bartın kaza merkezinde nüfus da bir azalma olduğu gözlenmektedir. Muhtemelen göç, salgın hastalık ve savaş gibi faktörlerin etkili olduğu ileri sürülebilir.

Daha önce de bahsedildiği üzere Bartın merkezinde hane sahipleri genelde hububat olarak hınta (buğday), mısır, keten ve alaf gibi ürünlerin yanı sıra büyük baş hayvan yetiştirdikleri kayıtlarda yer almaktadır. Bir çok hanede büyük baş hayvan yetiştiriciliğinin ağırlıklı olmasına rağmen sadece 2 hanede küçük baş hayvan tespiti yapılmıştır. Kaza merkezinde; Kara Sığır Öküzü, Sağman İnek, Sağman Manda, Manda Öküzü, Erkek Buzağı, dişi buzağı, Düve Kısır manda, Erkek Malağ, Dişi malağ, Kısır İnek, Dişi manda, Kısır koyun, kısır keçi, kuzu at ve taydan oluşmakta idi. Hane sahibine Kara sığır öküzü ve sağman inekten bir baş olarak senelik 10 kuruş gelir elde edilirken, manda öküzü ve sağman manda dan 20 kuruş gelir elde edilmektedir. Hane sahibine sağman koyun ve kısır koyundan tane olarak 5 kuruş gelir sağlamaktaydı. Bartın ormanlık bir alan olmasından dolayı kereste ve odun taşımacılığında yük hayvanları olarak manda öküzü, kara sığır öküzü at ve eşek kullanılmaktaydı. büyükbaş ve küçük baş hayvan yetiştirilmesinden maksat bu hayvanların etinden sütünden derisinden istifade edildiği açıktır.

Kaza merkezinde mesleklerin dağılımına bakıldığında gemicilik, marangozluk, kereste ticareti ve gemilerde taife, attar ve amele gibi görevleri yapanlar öne çıkmaktadır .Özellikle kereste maden direği, ihracatı başta olmak üzere zahire, manifatura, bakkaliye hırdavat alım satımı ile gemi inşası, kalafatcılık, yemenicilik, terzilik, demircilik, nalbantcılık, kalaycı, dabağlık, ekmekçi, kasaplık, kahveci, berber dülgerlik, marangozluk ve nakliyecilik gibi meslekleri yoğun olarak yapıldığı ve şehire ticari bir canlık kazandırdığı söylenilebilir. Aşağıda tablo'I de görüleceği üzere Hacı Ahmetoğlu Ahmet Kazada en zengin şahıs olarak 8640 kuruş senelik gelire sahip, marina işletmecisi ve aynı zamanda kereste tüccarlığı yapmaktadır. Bu şahsın dışında Bartın'ın özelliğinden dolayı kereste ticareti yapanların sayısı oldukça fazladır.

Örnek olarak "Bolu Eyaleti dahilinde kain Viranşehir Sancağı kazalarından Bartın Nahiyesi mahallatından Sarı kapı mahallesinde mukim ahali-i İslam'ın emlak ve arazi ve emettuâtının miktarının mübeyyin bir kıt'a defterde" kayıtlı hane sahiplerinin gelir ve vergi durumu toplu halde aşağıda gösterilmiştir.

Tablo-II Sarı Kapı Mahallesinde ikamet eden şahısların meslekleri, bir yıllık gelirleri ile yıllık vergi miktarı

Adı	Mesleği	Temettuatı (Bir yılık Kazancı)	Masulat Vergisi (bir Yıllık Krş.)	Aşar ve Rusumat Vergisi (Bir Yıllık krş.)	Toplam Vergisi
Kara Hasanoğlu Mustafa Efendi	Müfti (Kaza)	464	50	16	66
İlyas Tabbakoğlu Hızır Hasan	Tüccar	3583	660	79.5	739.5
Kürt Hacioğlu Hızır Mustafa	Amele	2255	500	45	545
Küçük Kazoğlu Yetim Ahmet	-	Geliri yok			
Berber Hüseyinoğlu Mustafa	Gemici	706	200	4	204
Çakıroğlu Mustafa	Amele	527	100	4	104
Topuzoğlu Mehmet	Amele	647	160	4	164
İnceoğlu Mustafa	Amele	900	160	-	160
Dalyanoğlu Mustafa	Gemici	1107	500	24	524
Arıdlıoğlu Mehmet	Marangoz	500	100	-	100
Deli Mehmetoğlu Hüseyin	Attar	767	200	4	204
Emir Reisoğlu Hızır Mehmet	Attar	2976	800	15	815
Çayan Alioğlu Bekir	Attar	1950	450	-	450
Bekiroğlu Mustafa	Kahveci	600	120	-	120
Kamiloğlu Mustafa	Marangoz	1000	150	-	150
Seratlıoğlu Ahmet	Terzi	900	160	-	160
Seratlıoğlu Hüseyin	Terzi	950	170	-	170
İtaatlıoğlu Ahmet	Gemici	1150	200	-	200
Sucuoğlu Ahmet	Tacir	1618	410	27	427
Tosunoğlu Ahmet	Sâil (dilenci)	Geliri yok			
Yumuşakoğlu Hüseyin	İmam	827	200	3	203
Karakaşoğlu Hasan Halil	Attar	3340	160	10	170
Çoturoğlu Osman	Gemici	900	180	-	180
Hacıbekiroğlu Bekir	Kahveci	649	100	10	110
Hacıbeyoğlu Ali	Duhâncı	762	175	10	185
Kamburoğlu Mehmet	Gemici	900	275	-	275
Hacıbekiroğlu Hasan	Halatçı	300	50	-	50
Hacıbekiroğlu Hızır Mehmet	Reis	3743	160	19	179
Reisoğlu Mehmet	Hizmetkâr	150	-	-	-
Hasanoğlu Molla Ahmet	Talebe Okutuyor	200	-	-	-
Samancıoğlu Hızır	Reis	5271	160	190	350

Mehmet					
Tatar Yahyaoğlu Bekir	Mahalle Bekçisi	350	5.5	-	5.5
Gemicioğlu Mehmet Ali	Gemici	735	150	25	175
Berberoğlu Halil	Ekmekçi	526	120	14	134
Emir Haliloğlu Mehmet	Yemenici	1247	325	4	329
Kilecioğlu Mehmet	Ekmekçi	1007	300	10	310
Yemenicioğlu Karındaşı Ali	Gemici	350	65	-	65
Kadıgözoğlu Mustafa	Amele	400	60	-	60
Dülkâroğlu Hızır Ahmet	Gemici	1017	300	3	303
Çubukçuoğlu Hızır Ahmet	Reis	3747	710	3	713
Hacı Ahmetoğlu Hacı Ahmet	Reis	8640	150	0,5	150.5
Sığırcıoğlu Ali	Gemici	950	225	-	225
Usta Sancaktaroğlu Kara Hasan	Gemici	1100	31.5	-	31.5
İbrahim Reisoğlu İbrahim	Gemici	900	250	-	250
Tomyaoğlu Mustafa	Gemici	500	120	-	120
Ezinelioğlu Abdulah	Gemici	714	150	6	156
Deli Eminoğlu Ahmet	Gemici	250	80	-	80
Deli Eminoğlu Hızır Mustafa	Reis	2347	550	2	552
Deli Eminoğlu Mehmet	Reis	1300	270	-	270
Caferoğlu Mustafa	Gemici	1300	295	-	295
Suratcıoğlu Mehmet	İmam	150	-	-	-
Dilaveroğlu Halil	Amele	250	50	-	50
Beber Abdullahoğlu Hasan	Gemici	900	200	-	200
Nakiboğlu Hasan	Eskici	200	20	-	20
Okçuoğlu Kamil	Attar	400	50	-	50
Torlakoğlu Hasan	Marangoz	1350	300	-	300
Şamiloğlu Ahmet	Reis	1600	160	-	160
Aşıkgariboğlu Hasan	Sâil	-	-	-	-
Çınaroğlu Cafer	Amele	300	50	-	50
Nalbantoğlu Ali	Gemici	1400	350	-	350
Bekir Haliloğlu Halil	Amele	1771	340	19	359
Paçacıoğlu Ahmet	Amele	300	50	-	50
Küçük Reisoğlu Ahmet	Reis	3587	500	5.5	505.5
Tataroğlu Teymur Hızır Hasan	Kasap	1210	300	4	304

Mahsulat aşar ve rüsumattan alınan bir yıllık vergi toplamı 18861 kuruş, temettuât gelirleri toplamı ise 86740 kuruş olarak deftere kaydedilmiştir (*ML. VRD. TMT.* 3052 :4-23).

Sarı kapı mahallesinde 64 hane kayıtlı olup bu hanelerde ikisi dilenci bir hanede yetim çocuk bulunmaktadır. Genel kabul göre bir hane 5 kişiden oluşur(Barkan,) hesabıyla yaklaşık olarak 61X5=305 kişi adı geçen mahallede ikamet etmekte idi.

www.teskongre.org

SONUÇ

1461'de Osmanlı hakimiyetine giren Bartın Orman bakımından zengin bir dokuya sahip olması yanı sıra, denize Bartın çayıyla bağlanması Bartın'a özel bir konum sağlamıştır. Bartın da gemicilik ve kereste ticareti gelişmiş, ayrıca pazarcılık önem kazanmıştır. Orta büyüklükte bir Kaza olan Bartın merkez nüfusu 1837'de yaklaşık 3645 iken 1844-1845'te bu nüfusta azalma olduğu görülmektedir. Öte yandan Bartın ahalisi geçimini temin etmek için alış verişin yanı sıra günlük iaşe temini içinde hayvan ve tarıma dayalı ürünlerde yetiştirmektedir. Bu ürünlerin azda olsa bir kısmını satarak diğer ihtiyaçlarını giderdikleri anlaşılmaktadır.

KAYNAKLAR

Başbakanlık Osmanlı Arşivi

Maliye Nezareti Temettuât Defterleri

ML. VRD. TMT. d. 3042,3043 3050, 3051, 3052, 3053.

Nüfus Defteri, NFS.d, 740.

BOA, HH.28038, HH.28192.

ADIYEKE, N. (2000). "Temettuat Sayımları ve Bu Sayımları Düzenleyen Nizamname Örnekleri" *Ankara Üniversitesi, Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi,* sayı 11, s. 772, Ankara.
ARSLAN, İ. (2002). XIX. Yüzyıl Osmanlı Tarihinde Temettuat Defterleri'nin Yeri: İğdiç ((Selimağa Köyü) Temettuat Defteri Örneği , *BAÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* V/8, s. 57-86. Balıkesir.
AŞIKPAŞA-ZADE, (1949). Tevârih-i Âl-i Osman (Yay. N. Atsız), Ankara.
BARKAN, Ö.L. (1953). "Tarihi Demografi Araştırmaları ve Osmanlı Tarihi". Türkiyat Mecmuası X, 1-26. İstanbul.
CANSEVER, N. (1965).Bütün Yönleriyle Bartın, İstanbul
DEVELLİOĞLU, F. (1962). *Osmanlıca - Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Doğuş Matbaası, Ankara.

GÜRAN, T. (2014). 19. Yüzyılda Osmanlı Ekonomisi Üzerine Araştırmalar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
KARTA, N. (2018). Temettuât Defterlerine Göre Amasra'nın Sosyal Ve Ekonomik Durumu, Sosyal, Beşeri Ve İdari Bilimlerde Akademik Çalışmalar, kitabı içinde s.159-173.

KIZILKAN, A.Ö. (2008). *Osmanlı Vergi Düzeninde Temettuat Uygulamaları Üzerine Bir Değerlendirme*, Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Dergisi, sayı 20, s. 57-66.
ÖZTÜRK, S. (2003). "Türkiye'de Temettuat Çalışmaları",Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, Cilt 1, Say. 1, s. 287-304.
ÖZTEL, M. (2009). II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Maliyesi, Kitabevi, İstanbul.
SAMANCIOĞLU, K. (1942).İktisat Ve Ticaret Bakımından Bartın, Bartın Ticaret Ve Sanayi Odası.Bartın.

SAMANCIOĞLU, K. (1954). Bartın Belediyesi Ve Tarihçesi, Bartın.

SUBAŞI, T.&ARAZ, M. (2013). Temettuat Defteri Kayıtlarına Göre Söğütlü Karyesi SAÜ Fen Edebiyat Dergisi, s.1-22.
SÜLEYMAN SUDİ, (1307/1889). Defter-i Muktesid, Dersaadet, Artin Asaduryan Matbaası.
TUĞLACI, P. (1985). Osmanlı Şehirleri, Milliyet Yayınları, İstanbul.

XVI. YÜZYILDA FİLİBE KAZA MERKEZİNDE DEMOGRAFİK YAPI*

XVI. DEMOGRAPHİC STRUCTURE OF THE PLOVDİV DİSTRİCT İN THE CENTURY

Dr. Öğr. Üyesi Nurullah KARTA

Özet : Tapu-tahrir defterleri yerleşim birimlerinin demografik ve sosyal yapısını ortaya koymada Osmanlı tarihinin en önemli belgeleri niteliğini taşımaktadır. Bu defterlerin incelenmesi sayesinde 10,30,40 sene gibi aralıklarla yapılan nüfus ve vergi tahrirleri tespit edilebilmektedir. Diğer taraftan Bu tahrir defterleri sayesinde nüfus hareketlerini izlemek ve meydana gelen tabii afetler, istila ve salgın hastalıklar gibi felaketlerden nasıl etkilendiğine dair, bazı tahminlerde bulunmak mümkündür. Ayrıca, Her toplumda olduğu gibi Osmanlı Devleti'nde de mahalleler, toplumu oluşturan ve kendine has bir yapıya sahip özellikle cami ve mescit çevresinde kümelenmiş önemli sosyal kurumlardı. Mahallenin temelini teşkil eden cami ve mescit aynı zamanda dini hayatında temelini oluşturmaktaydı. Osmanlı mahallelerinin cami ve mescit etrafında teşekkül etmesinin yanı sıra çoğu zaman cami ve mescide ismini veren şahsın adını taşımaktaydı. Her mahallenin kendi gelenekleri ve yaşama tarzları ayrı, farklı cemaatleri için alıyordu. Pazar yeri yanında kurulan cami, han, hamam gibi kuruluşlar birinci halkayı oluştururken mahallelerde birbirini tanıyan, sosyal dayanışma içinde olan kişilerden oluşmuş aynı mescitte ibadet eden aileleri ile birlikte ikamet ettikleri yerleşim alanı idi.

Bu çalışmada Başbakanlık Osmanlı Arşivinde yer alan tapu-tahrir defterleri, esas alınarak, XVI. Yüzyılda Filibe kazasının mahallelerini, Müslim ve gayrimüslim nüfusunu, hane, mücerred, bive ve muaflar itibariyle tespiti ve kazanın tahmini nüfusunu tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Filibe, demografik, mahalle, arşiv, hane.

*Bu makale XVI. Yüzyılda Filibe Kazası adlı doktora tezinden üretilmiştir.

The title deeds books are the most important documents of the Ottoman history in revealing the demographic and social structure of the settlement units. By examining these books, population and tax evadences made at intervals of 10,30,40 years can be determined. On the other hand, it is possible to make some predictions about how population movements are monitored and affected by catastrophes such as natural disasters, invasions and epidemics. Moreover, as in every society, the neighborhoods in the Ottoman Empire were important social institutions which formed a society and clustered around a mosque and mosque with its own structure. The mosque and the mosque, which constituted the foundation of the locality, also constituted the basis of their religious life.Ottoman neighborhoods formed around the mosque and the mosque, as well as the name of the person who often gave the name to the mosque and the mosque. Each neighborhood was receiving its own traditions and lifestyles

for its separate communities. The mosque, han, hamam founded by the market place was the settlement area where the first mosque was built and the people living in the same mosquit worship place that they knew each other in the neighborhood and who were in social solidarity.
In this work, the title deed books in the Ottoman Archives of the Prime Ministry, on the basis of XVI. It will try to determine the neighborhoods of the Plovdiv accidents in the century, the population of Muslims and non-Muslims, households, mücerred, bives and exemptions and the estimated population of the win.
Keywords: Plovdiv, demographic, neighborhood, archive, household.

GİRİŞ

İlkçağlarda Phillippopolis, Trimus olarak bilinen Traklar tarafından Pulpudeva adıyla kurulan Filibe, Makedonya Kralı Filip II zamanında Fillipolis adını aldı. (Pars,1985: 344) M.Ö.183'te Roma İmparatorluğu topraklarına dahil olduktan sonra sık sık akın ve yağmalara maruz kalan şehir, bir süre Bulgarların ve Bizansların eline geçen Filibe 1363'te Lala Şahin Paşa komutasında Osmanlı Devleti'nin hakimiyetine geçmiştir. Bugün Bulgaristan'ın ikinci büyük şehri olan Filibe Bulgarlar tarafından Plovdiv olarak adlandırılmaktadır. Osmanlı Devleti topraklarına katılan Filibe Osmanlı iskan politikası gereği mümbit alanlara Türkler yerleştirilerek şehir önemli bir merkez haline gelmiştir.(Karta,2005)

Osmanlıda Mahallenin Kuruluşu ve İşlevi

Her toplumda olduğu gibi Osmanlı Devleti'nde de mahalleler, toplumu oluşturan ve kendine has bir yapıya sahip özellikle cami ve mescid çevresinde kümelenmiş önemli sosyal kurumlardı. Mahallenin temelini teşkil eden cami ve mescid aynı zamanda dini hayatında temelini oluşturmaktaydı (Ayverdi, 1958:3).

Osmanlı mahallelerinin cami ve mescid etrafında teşekkül etmesinin yanı sıra çoğu zaman cami ve mescide ismini veren şahsın adını taşımaktaydı (Ergenç, 1989:69-78).

Her mahallenin kendi gelenekleri ve yaşama tarzları ayrı, farklı cemaatleri için alıyordu. Pazar yeri yanında kurulan cami, han, hamam gibi kuruluşlar birinci halkayı oluştururken mahallelerde birbirini tanıyan, sosyal dayanışma içinde olan kişilerden oluşmuş aynı mescide ibadet eden aileleri ile birlikte ikamet ettikleri şehir kesiminden oluşmaktaydı (Ergenç, 1980:90).

Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluş ve ilk yayılma döneminde, kentleşme, yeni mahallelerin oluşumu süreci ile eş anlama gelmekte idi. Köylülerden, göçebelerden ve başka merkezlerden gelen göçmenlerden oluşan homojen gruplar etnik kökenlerinde veya aynı toplumsal, mesleki veya dini gruplara ait olmalarına göre aileli toplumlar halinde yerleşerek yeni mahalleler kuruyorlardı. Evlerini

bir ibadethane veya dini kompleks çevresine inşa ediyorlardı. İçlerinde çoğunlukla bir kurucu, karizmatik lider veya sadece "servetli" ya da otoritesi için saygı duyulan bir kişi figürü bulunurdu (Cerasi, 1999:71).

Mahallelerin cami ve mescid etrafında oluşması burada olan imamları etkin bir duruma getirmişti. Bu görevliler halkın dini hayatında olduğu gibi mahallenin idaresinde söz sahibi konumundaydılar. İmamlar imtihanla seçilmekte ve tayinle göreve gelerek kendilerine berat verilmekteydi (Ergin, 1936:27).

Osmanlı Devleti topluma din adamlarının rehberlik ettiği hücreler halinde düzenlemeye ve bölümlere ayırmaya başladığı ve Müslüman olmayan halk içinde de benzer bir düzeni uyguladığı görülmektedir. Temel farklılık gayri Müslimlerin devletin sınırları içerisinde yer alan bütün cemaate hem de kent ve mahalle düzeyindeki gayri Müslim cemaate bu düzenleme uygulamaktaydı. Bunlar etnik-dini, "milleti hamse" denen beş gruba ayırmıştı. Rum-Ortodokslar ve Slav-Ortodokslar, Ermeniler, Katolik Ermeniler, Yahudiler, Katolik Latinler. Böylece gayrimüslim cemaatlerin, her birinin gerçek bir biçimde kullanıldığı sınırlı özerkliği vardı. Her bir kentte her cemaatin yetkili temsilcisi vardı Cerasi, 1999: 73).

Osmanlı mahallelerinde temizlik ve huzur esastı. Bu konuda Müslüman ve gayri Müslim'in bir ayrıcalığı yoktu (Barkan, :1719) borcunu ödeme sıkıntısı olana desteklemek maksadıyla para vakıfları tesis edilmiş ayrıca mahalleye su getiren vakıfların kurulmasının yanı sıra eğitim ve din müesseseleri içinde vakıflar oluşturulmuştu (Özsoy,1998:58-62).

Türk-İslam şehirlerinin başlıca unsuru olan mahalleler genellikle bir mescidi merkez kabul ederek onun etrafında çok sayıda evlerden meydana gelmekteydi (Ergenç, 1981:1270).

Mahalleler vergi kontrolünün oluşmasında ve şehir halkının vermekle mükellef olduğu avarız vergileri, daima mahalle itibarınca toplanmaktaydı (Mantran:1962:42).

Buradan da anlaşılacağı üzere içtimai ve fiziki bir unsuru olan mahalleler umumiyetle birbirini tanıyan içtimai dayanışma yönünden bir bütün teşkil eden aynı inanışa sahip toplulukların yaşadığı yerdir (Emecen, 1989:47).

Filibe Mahalleleri

Filibe'nin 895/1489 tarihinde (BOA,TD.26:64-81) yirmi altısı Müslüman, dördü gayri Müslim mahalle, biri çingene cemaati olmak üzere otuz bir mahallesi bulunmaktaydı. 1520 tarihli tahrir defterinde (BOA,TD.77:543-559) mahalle sayısı yirmi dokuz Müslüman, dördü gayri Müslim, biri Yahudi, biri çingene olmak üzere toplam otuz beş idi. Kanuni devri başlarında Rumeli'nin bir çok sancağının tahririnin icmallerini içine alan 1530 tarihli defterde (BOA,TD,370:85) ise Müslüman mahalle sayısı yirmi sekiz, gayri Müslim mahalle dört, bir çingene cemaati olmak üzere otuz üç

mahalle kaydedilmiştir. 1568 tarihli tahrir kaydında (BOA,TD.65:49-55) otuz üç Müslüman mahalle, beş gayrimüslim ve çingene, Yahudi ve Filibe'ye hariçten gelen Haymane (Çadırcı,göçebe) cemaat olmak üzere toplam kırk bir mahalleden oluşmaktaydı. 978/1570 tarihli defterde (BOA.TD.494: 518-532) Müslim ve Kıptiyan (çingene), Yahudi, Haymane cemaatleri olmak üzere otuz dokuz mahalleden ibaretti. Başbakanlık Osmanlı arşivinden 1001 numaralı kayıtlı muhtemelen 1585 tarihli tahrir defterine (BOA.TD. 1001:531-545) göre de mahalle sayısı otuz üç Müslüman, beş gayri Müslim ve kıbtiyan (çingene), Yahudi ve Haymana cemaatlerini kaydedildiği toplam kırk bir mahalle idi. 1613 tarihli defterde (BOA.TD.648:275-280) otuz iki Müslüman, beş gayri Müslim ve Kıptiyan (çingene), Yahudi, Haymane cemaatlerinin yer aldığı toplam kırk mahalle tahrir edilmişti.

1489-1613 tarihleri arasında Filibe'de yer alan mahallelerin sekizi hacı sıfatı, bir cami, biri mescid, iki fakih sıfatı, yedisi meslek erbabı diğerleri özel isim ve kavim adları ile isimlendirilmişlerdir. Bu isimlerden anlaşılacağı gibi mahallelerin kurucularının, genelde bey, zengin tacir ve sanatkarlar, yaptırdığı camilerin etrafında oluşarak kurucuların adıyla anıldıkları görülmektedir.

Yukarıda belirttiğimiz 1489-1613 yılları arasındaki tahrir kayıtlarından da anlaşılacağı gibi Müslüman mahallelerin sayısı gayri Müslim mahalle sayısına oranla oldukça fazladır. Dikkati çeken önemli bir husus da Müslüman ve gayrimüslim mahalleler ayrı ayrı kaydedilmiş olmasıdır. Müslüman mahallelerinde hiçbir gayri Müslim yer almadığı gibi, gayrimüslim mahallelerde de Müslüman nüfus yer almamaktadır. Bu da bazı Bulgar tarihçilerin iddia ettiği gibi Hıristiyan unsuru İslamlaştırma (Ereemey,1994:254) gibi bir politikaya maruz bırakılmadığının açık bir delilidir.

Müslüman nüfus şehirde oldukça büyük bir orana tekabül etmesinin yanı sıra şehir hayatının şekillenmesinde de önemli bir rol oynadığı tahrir defterlerinin (Balkanlı,98) incelemesinden anlaşılmaktadır. Filibe'de ilk Müslüman yerleşimi Cami-i Kebir, Büyük Cami adlarıyla ile anılan Cuma Cami de denilen bu cami etrafında olmuştur (Kiel, :80). Ayrıca XV. yüzyılda II. Murad döneminde Beylerbeyilik yapan Şehabeddin Paşa'nın yaptırdığı İmaret Cami etrafında da şehir her bakımdan büyümeye başlamıştı.

Müslüman mahalleler genelde fetihten sonra Osmanlı öncesi var olan eski şehir etrafında şekillenmiş ve burayı çevreleyen üç tepe ile Meriç Nehrinin iki yakasında yoğunlaşmıştı.

Adeta hilal şeklinde çevreleyen ve Meriç nehrinin güney sahilinde yer alan bu tepeler Canlıtepe, Boztepe ve Canbaztepeler idi (Grigor&Kupovska, 2000:1-10). Türklerin bilhassa Meriç Köprüsü ile Cuma Cami arasındaki alanda yerleşmiş olduklarını fethi müteakip inşa edilen köprüden başka konaklar, hamamlar, müteaddid camiler, imaretler, hanlar yer almıştır (Hille &Rudolf, 288-423).

Gayrimüslim mahalleler genelde şehrin eski surları içerisinde yer almaktaydı. Evliya Çelebi; Filibe'nin yirmi üç Müslüman mahallesi, yedi adet de Latin, Sırp, Bulgar, Yahudi ve Rum mahalleleri

olduğunu ve Freng mahallesinin olmadığını sadece bir tane Yahudi ve Rum mahallesinin varlığından bahsederek dokuz tepe üzerinde kat kat, boy boy , kargir, bağlı bahçeli altlı üstlü hep kızıl kiremitler örtülü büyük saraylar ve güzel evler bulunduğunu haber vermektedir (Çelebi, 296-303).

Aşağıda tablo halinde Müslüman ve gayrimüslim mahalleleri hane sayısına göre tek tek inceledikten sonra yıllar itibariyle Müslüman ve gayrimüslim mahallelerinin sayılarındaki artışı ve azalışı incelenecektir.

Filibe Merkezinde Nüfus

Çalışmamızın ana temelini oluşturan tapu-tahrir defterleri, bir yerleşim biriminin demografik ve sosyal yapısını ortaya koymada Osmanlı tarihinin en önemli belgeleri niteliğini taşımaktadır. Bu defterlerin incelenmesi sayesinde 10, 30, 40 sene gibi aralıklarla yapılan nüfus ve vergi tahrirlerinin neticelerini tespit edilebilmektedir (Barkan, 1953:1-16). İncelediğimiz 1489-1613 tahrirleri arasında yaklaşık 125 yıllık bir sürede Filibe kazasının Müslim ve gayrimüslim nüfusunu, hane, mücerred, bive ve muaflar itibariyle tespiti ve kazanın tahmini nüfusunu da hesap edebilme imkânı vermektedir. Bu tahrir defterleri sayesinde nüfus hareketlerini izlemek ve meydana gelen tabii afetler, istila ve salgın hastalıklar gibi felaketlerden nasıl etkilendiğini, Osmanlı Devleti'nin elde ettiği vergilerin oranlarında düşüşün olup olmadığını ortaya koymak mümkün olacaktır. Ancak çalışma sınırlılığı dikkate alınarak sadece nüfus üzerinde durulacaktır.

Belirtilen hususlar göz önüne alınarak yaklaşık 125 yıllık bir sürede ortaya çıkan Filibe şehrinin nüfus durumu aşağıdaki tabloda şu şekilde oluşmuştur. Aşağıdaki Tablo-I'de gösterilen toplam nüfus dağılımında tahrir defterlerine dayanılarak tespit edilmiştir. Görevliler, idari görevliler ve muaf vs. hepsi dikkate alınarak hazırlanmıştır. Tablo-I'den hareketle elde edilen bilgiler bize 1486-1613 yılları arasında Filibe'nin tahmini nüfusunu tespit etme imkânı sağlamaktadır. Hane sayısını genel kabul gören 5 kat (Göyünç, 1979:331-348) sayısı ile çarparak çıkan sayıya mücerred, bive vs. eklemek gerekir. Buna göre 1485-1613 tarihleri arasında yaklaşık 125 yıllık dönemde Filibe şehri tahmini nüfusu oranı şöyle oluşmaktadır.

Tablo-I Şehir Merkezinin Yıllara Göre Nüfus Dağılımı

Yıllar	Birimler	Müslim	Gayri Müslim	Çingane Kıbtiyan	Yahudi	Hariçten Gelen	Toplam
1489	H	796	82	36	-	-	914
	M	99	5	-	-	-	104
	B	-	12	-	-	-	12
1520	H	799	88	35	32	-	954
	M	232	-	-	-	-	232
	B	-	13	-	-	-	13
1530	H	609	81	23	33	-	746
	M	26	3	2	1	-	32
	B	-	13	-	-	-	13
1568	H	834	125	24	54	26	1063
	M	34	7	9	-	-	50
	B	-	-	-	-	-	-
1570	H	735	93	26	46	26	926
	M	26	3	-	5	-	34
	B	-	7	-	-	-	7
1585	H	836	125	24	54	26	1065
	M	27	7	9	-	-	43
	B	-	-	-	-	-	-
1613	H	802	124	24	54	26	1030
	M	31	7	9	-	-	47
	B	-	-	-	-		-

www.teskongre.org

H: Hane, M: Mücerred, B: Bive

Tablo-II Yıllara Göre Şehrin Tahmini Nüfus Oranı

Yıllar	1489 %		1520 %		1530 %		1568%		1570 %		1585 %		1613%	
Müslim	4079	87	4227	84	3071	82.4	4204	78.4	3675	79.1	4207	78.4	4041	77.9
Gayri Müslim	427	9	453	9	421	11.2	632	11.8	475	10.2	632	11.8	627	12
Cemaat-ı Çingane	180	4	175	3.6	117	3	129	2.4	130	2.8	129	2.4	129	2.5
Cemaat-ı Yahudi	-	-	160	3.4	166	4.4	270	5	235	5.1	270	5	270	5.1
Cemaat-ı Hayman a	-	-	-	-	-	-	130	2.4	130	2.8	130	2.4	130	2.5
Toplam	4686		5015		3775		5365		4645		5368		5197	

Şehirdeki tahmini nüfus oranı Tablo-II'den de anlaşılacağı gibi 1489 yılında Filibe'de meskûn Müslüman nüfus sayısı yaklaşık 4079 iken, gayrimüslim nüfus 427 ve Çingene cemaati da 180 olmak üzere 4686 kişi idi. Bu nüfusun %87 si Türk-Müslüman, %9 unu gayrimüslimler, %4 nü de çingeneler teşkil ediyordu. 1516 da Şehirde tahminen 4227 Türk-Müslüman, 453 gayrimüslim, 175 Çingene ve 160 Yahudi olmak üzere toplam 5015 kişinin yaşadığı görülmektedir. Yani nüfusun yaklaşık %84' ü Müslüman, %16'sını gayrimüslim ve diğer unsurlar meydana getiriyordu. İlk tahrire nazaran bu kayıtta şehrin nüfusunda yaklaşık %10 civarında bir artış olduğu görülmektedir ki aradan geçen takriben 30 sene zarfında bu artışın normal bir artış olduğu söylemek mümkündür.

1520'den sonra kısa bir süre sonra yapılan 1530 tarihli tahrirde ise şehrin nüfusunun 3775 civarında olduğu ve bu nüfusun 3071 Türk-Müslüman geriye kalanın ise gayrimüslim Yahudi ve Çingenelerin meydana getirdiği ve bir önceki tahrire göre şehrin nüfusunun %20' ye yakın bir düşüşün olduğu görülmektedir. Kısa bir zaman zarfında şehrin nüfusundaki bu azalışın nedenine yönelik kesin bir şey söylemek mümkün olmamakla beraber tabii bir afetin veya salgın bir hastalığın bu düşüşe sebep olduğu düşünülebilir. Ancak 10 Haziran 1521 tarihinde Belgrat (Danişment, 1971:68-69) ve 29 Ağustos 1526 tarihinde de Mohaç Meydan Muharebelerinin hazırlıklarının Filibe'de yapılması ve Belgrat savaşına Edirne, Filibe ve Sofya'da bulunan medreselerdeki talebelerin de (Uzunçarşılı, 1994:324) iştirak etmesi yanı sıra seferler sonrası dönüşünde Filibe üzerinden İstanbul'a yapılması neticesinde savaşın getirdiği olumsuzluklar dikkate alındığında şehirde nüfus azalmasının mümkün olabileceği de söylenebilir.

1568 tarihinde ise şehrin toplam nüfusu 5365 kişi olduğu ve bu nüfusun 4204'ü Türk-Müslüman, 632 gayrimüslim, 129'u Çingene cemaati, 270'i Yahudi cemaati ve bu tarihte ilk kez Filibe'ye hariçten gelen 130 kişi Haymane cemaati nüfusu oluşturmaktaydı. Bu tarihte şehrin nüfusunda artış olduğu görülmektedir. 1570'de ise toplam nüfus 4645 kişiden oluşmakta ve bu nüfusun 3675'ini Müslüman yani %79,1'i, gayrimüslim ve diğer unsurlar %20,9'nu oluşturmaktaydı.1582 tarihinde ise bu nüfus toplamı 5368'e çıkmış ve Müslüman nüfus %78,4'ünü, gayrimüslim ve diğerleri toplam %21,6'sını teşkil etmekteydi. Son tahrir olan 1613 tarihin de ise toplam nüfus 5187 olarak görülmektedir. Bu nüfusun %79,9'nu Müslüman ve %22,1'ni gayrimüslim ve diğer gayrimüslim cemaatler teşkil etmekte olduğunu görülmektedir.

1489-1530 ve 1570 tarihli tahrir defterlerinde Filibe şehrinin nüfusu ile ilgili İlhan Şahin yazmış olduğu makalede bu nüfus 1489 tarihinde 4000 civarında olduğunu %86'sını Türk-Müslüman 450'ye yakınının yani %10'nu gayrimüslimler ve geri kalanında çingenelerin oluşturduğunu belirtmektedir. 1520 tarihli defterde ise bu nüfus toplam 5000 ile 5500 arasında olduğunu ve %85'ini Türk-Müslüman ve %15'ini de diğer unsurlar meydana getirdiği kayıtlıdır. Yine 1530 tarihli defterde şehrin nüfusunun tahminen 400 civarında olduğu 3500 Türk-Müslüman, geri kalanında gayrimüslim ve diğer unsurların oluşturduğu kaydedilmektedir. 1570 tarihli defterlerde de bizim tespitlerimize yakın bir sonuç kaydederek nüfus 4000 ile 4500 kişi arasında olduğunu ve bu nüfusun 3500'e yakınının Türk-Müslüman 500'e yakınının gayrimüslimlerin ve geriye kalanında Çingeneler ile Yahudiler oluşturmaktadır (Şahin, 1997:249-256). Barkan ise 1520-1530 tarihleri arasında Müslüman 761 hane, gayrimüslim 119 (94 Yahudi, 13 dul) toplam 1094 hane nüfus ve 1571-1580 yılları arasında

da 1019 Müslüman hane, 153 gayrimüslim hane, 54 Yahudi hane, toplam 1280 hane nüfus olduğunu kaydetmektedir (Barkan, 1957:34-36).

Nicolaj Todorov ise; 1520-1530 ve 1571-1580 yılları arasında Müslüman ve gayrimüslim hane kaydını belirtmiş, Yahudi, Çingene ve Haymane cemaatlerinden bahsetmiştir. Todorov, 1520-1530 yıllarında Filibe'de 761 hane Müslüman, 119 hane gayrimüslim toplam 987 hane ve 1571-1580 yılları arasında ise 1019 hane Müslüman ve 153 hane gayrimüslim toplam 1226 hane nüfus tespit ettiğini yazmaktadır. Sokolski de XV. ve XVI. yüzyıllar arasında şehirde Müslümanların %10 arttığını kaydetmektedir. (Skolski,1970:83-103). Tsvetkova ise, Filibe şehrinin Osmanlıların eline geçmesinden itibaren Anadolu'dan Müslüman nüfusun hızla yerleştirildiğini ve bu nüfusun %80 ile %90 arasında olduğunu kaydetmektedir (Tsvetkova, 1955: 459-515). Loeh ve Fronco ise Yahudilerle ilgili olarak İspanya'dan göç ettiklerini ve bu göçün Balkanlar'a yoğun bir şekilde olduğunu ve özellikle Osmanlı Devleti hâkimiyeti altında bulunan çeşitli bölgelere dağıldığını belirterek Filibe şehrinde yaklaşık %4 oranında nüfus yerleştiğini kaydetmektedir (Loeh,1887:14; Franco,1897:21-23).

Nikolaj Todorov ise Filibe'nin nüfusunu 1520-1530 tarihleri arasında 761 Müslüman ve 119 gayrimüslim hane, toplam 987 hane nüfus ayrıca 94 Yahudi ve 13 dul hane; 1571-1580 tarihleri arasında 1019 Müslüman hane, 153 gayrimüslim toplam 1226 hane nüfus ile 54 hane Yahudi nüfusun olduğunu kaydetmektedir (Todorov, 1983:76). Kiel'e göre de XV. yüzyılın son çeyreğinde Filibe'nin nüfus durumu hakkında bilgi vererek 796 Müslüman, 87 Hıristiyan ve 33 Çingene hanesi olduğunu belirterek 1489'da Hıristiyan nüfusun 111 hane olduğunu kaydetmektedir. Aynı yazar yalnız Hıristiyan hane sayısı ileri sürerek 1568'de 153 haneye yükseldiğini Müslüman nüfusun 4000 civarında olduğunu belirtmektedir. 1610 tarihinde Müslüman hane sayısı 800, gayrimüslim hane sayısının 231 haneye yükseldiğini ve 54 hanede İspanya'dan gelen Yahudilerin olduğunu yazmaktadır (Kiel,80). Mattheus Grunduliç, 1550 tarihinde Filibe'de 3000 civarında nüfus olduğunu ve bu nüfus içerisinde az sayıda İspanyol ve Macar Yahudilerinin yer aldığını kaydederek, Filibe civarında Raguza kolonilerinin bulunduğunu yazmaktadır (Jirecek,1891:461). Simon, şehirde 100 hane Ermeni olduğunu kaydetmektedir (Anderasyan, 24). 1642 tarihinde Filibe'yi ziyaret eden Evliya Çelebi ise; şehrin güzelliğinden bahsederek 8060 hane nüfus olduğunu belirtmektedir (Çelebi, 286-303). Balkanlı XVII.-XVIII. yüzyıllarda nüfusun 40-50 bin civarında bu tarihlerde Filibe'nin Edirne vilayetine bağlı bir sancak statüsündedir (Balkanlı, 151).

Şehrin nüfusunun çoğunluğunu Türkler oluşturmakta bunun yanı sıra Bulgar, Rum, Anadolu'dan gelen Ermeniler ve İspanya'dan gelen Yahudiler bulunmaktaydı (Balkanlı, 152). XVIII.

yüzyılda şehrin Müslüman nüfusunda bir azalma görülürken gayrimüslim nüfusun arttığı izlenmektedir. Özellikle Rodop'tan gelen Bulgarlar ile sonrada gelen Rumlar ve diğer bazı Hıristiyan topluluklar Filibe'ye yerleştiler (Kiel, 80). 1846'da çıkan çok büyük bir yangına rağmen şehrin büyümesi durmamıştır (Tuğlacı, 1984:337). Papa Konstantin'in 1819 tarihli yazısında Filibe şehrinin nüfusunu Türkler, Ortodoks Hıristiyanlar, Ermeniler, Pavlikanlar ve Yahudilerin oluşturduğunu, 11 mahallenin Türk, 3 mahalle Ortodoks-Hıristiyan ve diğer ikisini de Ermeniler ve Yahudilerin yaşadığını belirtmektedir (Konstantin,1819:1-12).

Hochstatter, Filibe'nin nüfusu 1859'da 50.000 olup ve bu nüfusun 10.000 kadarını Türkler oluşturmaktadır (Cvetkova,914) der. Edirne Vilayeti salnamelerinde de Filibe'nin nüfusu ortaya koyulmuştur. 1287/1870 tarihine göre 30.367 Müslüman hane, gayrimüslim 66.038 hane, Hıristiyan 3861 ve 1293/1876 tarihinde ise 19526 Müslüman hane, Rum ve Bulgar 80165, Yahudi 961 (Salname-i Vilayeti Edirne,1312: 141-151 1317:113-115). Ermeni 285, Müslüman Kıptiler 5474 ve gayrimüslim Kıptiler 495 hane nüfus olduğu (Kiel,81-83) tespit edilmiş ve toplam 200.000 üzerinde nüfus olduğu görülmektedir. 1871-1872 yılları arasında Edirne Vilayetine bağlı sancak konumunda bulunan Filibe'nin nüfusu Nikolaj Todorov tarafından 171,330 gayrimüslim %61,2 sini Müslüman nüfus 108.794 % 38,8 ini ve toplam 280.144 nüfusun yer aldığını yazılmaktadır (Todorov,331).

1877-78 yılları arasında Osmanlı-Rus savaşı sonrası Filibe'de Türk nüfusunun bir hayli azaldığını görüyoruz. Filibe bu tarihten sonra oluşturulan Şarki Rumeli Vilayetine dâhil edilmiştir (Aydın,1992:215).1885 tarihinde yeni kurulan Bulgar Prensliği hâkimiyetine geçti. Bu olaylar neticesinde Filibe'de Türk nüfusun göçe zorlanmasına yol açtı (Kiel,80). 1887 Bulgar sayımına göre Filibe'nin nüfusu 5615'i Türk, 3930'u Yunan, 2202'si Yahudi, 19542'si Bulgar ve 1395'ini de diğerleri oluşturmaktadır. 1934'te Filibe'nin nüfusunun 100.000'e ulaştığı ve günümüzde 700.000 civarında olduğu yaklaşık 20.000 dolayında Müslüman nüfus bulunduğu kaydedilmektedir (Kiel, :81). 1880-84 yılları arasında Filibe'nin genel nüfusu ile milletlere göre nüfusu hakkında farklı rakamlar ortaya koyulmuştur. Bu rakamlara göre; (Todorov, 1980:333). Bulgar 127.619, Türk 36.459 nüfus olduğu kaydedilmektedir. 1314/1896 tarihinde ise Filibe'nin nüfusu toplam 33.440 kişi olarak belirtilmektedir (Şemsettin Sami,3420).

SONUÇ

1363'te Osmanlı Hakimiyetine geçen Filibe kazası, Osmanlının ikan ve şenlendirme politikası gereği olarak mümbit alanlara Anadolu'dan nüfus getirilerek şehrin şenlendirilmesine çalışılmıştır. Öte yandan kadim nüfusundan mal ve can güveliği sağlanarak göçün önüne geçildiği kayıtlardan anlaşılmaktadır. Filibe kaza merkezinde yeni mahallelerin oluşması ve ticari hayatın canlandırılmasıyla birlikte yaklaşık 125 yıllık bir dönemde (XV.-XVI. Yüzyıllar arasında) Müslüman ve Gayrimüslim nüfus toplamı 5000 kişi olarak tespit edilmiştir. Dolayısıyla Filibe kaza merkezinin XVI. Yüzyılda orta büyüklükte bir şehir olduğunu söylemek mümkündür.

Kaynaklar

Başbakanlık Osmanlı Arşivi Tahrir Defterleri ;
BOA.*TD* 26
BOA.*TD 77*
BOA.*TD 370*
BOA.*TD. 65*
BOA.*TD 494*
BOA.*TD 1001*
BOA.*TD 648*

SALNAME-İ VİLAYET-İ EDİRNE, Derseadet, 1312,1317.

ANDERASYAN*, H.D. (1964). Polonyalı Simeon'un Seyahatnamesi 1608-1619 İstanbul.*

AYVERDİ, E.H. (1958). *Osmanlı Devri Sonlarında İstanbul Mahalleleri ve Şehrin İskanı, Nüfusu,* Ankara.

BALKANLI, A. K. (1986). *Şark-ı Rumeli ve Buradaki Türkler, Ankara.*

BARKAN, Ö.L.(1957). "Essai Sur Les Doneé Statistiques Des Registires De Recensement Dans L'Empire Ottoman Aux XV. ve XVI. Siecles", *Journal Of Economic And Soscial History of The Orient I*,7 n. 1 s. 34-36.

BARKAN, Ö. L.(1953). "Tarihi Demografik Araştırmaları ve Osmanlı Tarihi" *Türkiyat Mecmuası*" *X* , İstanbul, s.1-16.

BARKAN, Ö.L."Avane*" İA II*.

BAYKOV G. &Kupovska, M. (2000). "The Ottoman Philippopolos (Filibe) During The Second Half Of The 1564" *Bulgaristan Historical Review*, 3-4, s. 1-10.

CERASİ, M. M. (1999). *Osmanlı Kenti*, çev. Aslı Atöv, İstanbul.

CVETKOVA, B. "Filibe", El, II, 914;

DANİŞMENT, İ.H. (1971). *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi II*, İstanbul.

DİMİTROV, Straşimir A. (1987). Balkan Kentlerinin XV-XVI. Yüzyıllarda Gelişmesinde İntikal – Balkanistler, II, Sofya.

EMECEN*, F. (1989). XVI. Asırda Manisa Kazası*, Ankara.

ERGENÇ, Ö. (1989). "Osmanlı Şehrindeki Mahalle'nin İşlev ve Nitelikleri Üzerine", *Osmanlı Araştırmaları. IV*, İstanbul 1989, s. 69-78.

ERGENÇ, Ö. (1981). " Osmanlı Şehirlerindeki Yönetim Kurumlarının Niteliği Üzerinde Bazı Düşünceler" *VIII. Türk Tarih Kongresine Sunulan Bildiriler*, Ankara 1981, II, 1270.

ERGENÇ, *Osmanlı Şehrinde Esnaf Örgütlerinin Fiziki Yapıya Etkisi Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi* (1071-1920) Ankara 1980 s. 103-104;

ERGİN, O. (1936). *Türkiye'de Şehirciliğin Tarihi İnkişafı*, İstanbul 1936.

EVLİYA ÇELEBİ *Seyahatnamesi III-IV* s. 296-303.
FRANCO, M. (1897). *Essai Sur L'historie Des İsraélites De L'Empire Ottoman* Paris, s. 21-23.

GÖYÜNÇ, N. (1979)."Hane Deyimi Hakkında" *İ.Ü. Tarih Dergisi İsmail Hakkı Uzunçarşılı Armağanı*, s. 32, (İstanbul 1979), s. 331-348.

HİLLE, R. & F. O. Rudolf , "Filibe Şehri ve Abideleri" *Belletin de l'enstut Archıfectural* Bulgar, VIII, s. 288-423.

JİRECEK, K. (1981). *Das-Füstentum Bulgarian*, Prag Wien –Lepzig.

KARAL, E.Z. (1943).*Osmanlı İmparatorluğunda İlk Nüfus Sayımı 1831*, Ankara.

KAZICI, Z. (2003). *Osmanlıda Toplum* Yapısı, İstanbul.

KİEL, M. "Filibe" ,*DİA. XIII* s. 80.

KONSTANTİN,P. (1819). *Evcheiridon, Peri tis Eparchias Pilipopoleos*, Vienna, s. 1-12;

LOEH, J."Le Numbre Des Jueist De Castille Et D'espagne Au Moyan Age", *Rezne Des Etudes* (Juizes 1887), s. 14;

MANTRAN, R. (1962). *İstanbul dans La Secunde moitiè du XVII. e Siecle, essai d'historie İnstitutionelle Econemique et sociale,* Paris.

ÖZSOY, O. (1998). "Osmanlı Toplumunda Mahalleliler Arası Münasebetler" *Türk Dünyası Tarihi ve Kültür Dergisi 144*, Aralık, s. 59-62.

SOKOLSKİ, M. (1970). "Le Developpement De Quelques Villes Dans Le Sud Des Balkans Au XV.-XVI. Siecles", *Balcanica I*, s. 83-103.

SOKOLSKİ, M. (1974). "Apercu Sur I'evelution De Certaines İlles Plus Emportants De La Partie Meridionale Des Balkans Aux XV.-XVI. Siecles" *Belleten AIESEE*, c.12, no.1, Bulcaresti,, s. 213.

ŞAHİN, İ. (1997). "XV. ve XVI. Yüzyılda Sofya-Filibe Eski Buğra ve Tatar Pazarı'nın Nüfus ve İskan Durumu*", Türk Dünyası Araştırmaları*, (18 Haziran İstanbul 1997), s. 249-256 .

ŞEMSETTİN SAMİ, (1996).*Kamusu'l A'lam, V*, Ankara.

TODOROV, N. (1980). *La Ville Balkanıque aux XV^e^-XIX^e^ Sıecles,* Bucarest.

TODOROV, N. (1983). *The Balkan City*, 1400,1900, London.

TSVETKOVA, B. (1955). Materijali Za Selistata İ Straitelstvovo v Bulgarskite Zemi Prez XV.-XVI. V Izvestija, Na Isntıtuta Po Gradoustrojvo i Arhitektura VII.-VIII, s. 459-515.

TUĞLACI, P. (1984). *Bulgaristan ve Türk Bulgar İlişkileri*, İstanbul 1984.

UZUNÇARŞILI, İ.H. (1994). *Osmanlı Tarihi, II*, Ankara.

VİQUESNEL, A. (1968). *Voyage dans La Turquie d'Europe*, Paris , II, 173.

TARİHTE BİLGİNİN DOĞRULUĞU MESELESİ: ZAMAN-MEKÂN VE KAYNAK TAHLİLİ

THE ACCURACY OF INFORMATION IN HISTORY: TIME-PLACE AND RESOURCE ANALYSIS

Mustafa TURAN[540]

Özet

Tarihin asıl amacı geçmişte yaşanan hadise/hadiselerin gerçekliğini ortaya çıkarmaktır. Bunun için ele aldığımız konuyla ilgili doğru bilgiye ulaşmak gerektiği gibi elde edilen bilginin en doğru biçimde aktarılması da şarttır. Bu noktada zaman-mekân ve kaynak tarihçinin göz önünde bulundurması gereken temel hususlardır.

Ele alınan hadisenin üzerinden geçen zamanın çok uzun olması veya çok kısa olması doğru hükmün verilebilmesinde bazen kolaylık sağlarken bazen de buna imkân vermez. Hadisenin vuku bulduğu zamanın/dönemin anlayışı, kültürü (din, dil, eğitim, terminoloji vs) tarihçinin yaşadığı dönemden tabii olarak farklılıklar gösterecektir. O dönemde kullanılan bir kelime diğer tarihlerde kullanılmasından farklı bir anlama gelebileceği gibi coğrafyaya bağlı olarak da farklılıklar gösterebilir. Hakeza hadisenin vukuundan sonraki süreçte zamana bağlı olarak mekân üzerinde de birçok değişmeler yaşanabilir. Tarihi yanılgıya düşmemek için hadisenin geçmiş olduğu mekânın özellikleri de göz önünde bulundurulmalıdır.

Burada temel husus hadiseye ait ve yeterli bilgiyi ihtiva eden ana kaynağa/belgeye ulaşılıp ulaşılamadığı meselesidir. Bu itibarla elde edilen kaynağın özellikleri çok iyi tahlil edilerek bilginin doğru olduğu kanaati oluştuktan sonra herhangi bir kırılmaya mahal vermeden yazılması/aktarılması gerekmektedir. Elde edilen tarihi bilginin aktarılmasında gerek tarihi yapanların, gerekse tarihi yazan tarihçinin insan olmasından kaynaklanan bir takım kırılmalar da olacağı için telif eserlerde yer alan bilgilerin de eleştirel bir şekilde değerlendirilmesi gerekmektedir.

Bu bildiride yukarıda verdiğimiz bilgi çerçevesinde tarihin değişik dönemlerinde, değişik mekânlarda vuku bulmuş bazı hadiseler ve bu hadiselere dair (örnek) kaynakların/belgelerin nasıl değerlendirilmesi gerektiği hususu ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tarihi Bilgi, Ana Kaynak, Metodoji, Tarih Felsefesi, Anakronizm, Tarih Yazımı

Abstract

The main purpose of history is to reveal the reality of the even/ events in the past. For this, it is necessary to reach the correct information about the subject and to convey the information obtained in the most accurate way. Bu noktada zaman-mekân ve kaynak tarihçinin göz önünde bulundurması gereken temel hususlardır. At this point, time-place and resource are the

[540] Prof.Dr.; Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, mturan@gazi.edu.tr

main issues that historian should consider. When the event occurs, the time/period (religion, language, education, terminology, etc.) will differ naturally from the time the historian lived.
The fact that the time passed over the incident is too long or too short sometimes makes it easier to make the right judgment, and sometimes it does not allow it. A word used in that period may mean a different meaning than that used in other dates, or it may vary depending on geography. In addition, depending on the time in the process after the event, there may also be many changes in the place. The characteristics of the place where the incident has passed must also be taken into consideration in order not to fall into the historical error. The information contained in the works must also be evaluated critically. The information contained in the works should also be critically evaluated as there may be mistakes caused by human being in writing the historical information obtained.
The main issue is the question of whether the main source / document containing the relevant information is reached. In this respect, the properties of the source are analyzed very well and the information should be written without any mistakes after the fact that the information is correct.
In this notification, in the framework of the information we have given above, we will focus on some of the events occurring in different places in different periods of history and how to evaluate the sources / documents about these events.
Key Words: Historical Information, Main Source, Methodology, Philosopy of History, Anachonism, Historiography

Tarih bir anlamda geçmişte yaşanan hadiselerin yeniden inşasıdır. Tarihi, hikâyeci/vakanüvistik bir anlayışın ötesinde düşünmek ve birbirleriyle iç içe girmiş farklı hadiseler karmaşasının çözümüne çaba göstermek gerekmektedir. Bu itibarla geçmişte yaşanan hadiselerin sadece tespiti tarihin anlaşılmasını sağlamayacağı gibi zamanın ve mekânın bütün özelliklerini göz önünde bulundurmak suretiyle tahlile girişmek kaçınılmazdır. Yapılmak istenen değerlendirmeler için konuyla alakalı hemen her ilimden istifade etmek mecburiyeti vardır. Bundan dolayı tarih, disiplinler arası bir çalışma alanıdır. Bu açıdan bakıldığı zaman tarihçinin –esasen diğerlerinde olduğu gibi- yardımcı ilimler olarak kabul ettiğimiz sosyoloji, coğrafya, psikoloji, sosyal psikoloji, arkeoloji, iktisat, hatta matematik, biyoloji, istatistik gibi ilimlerden yardım almak için bu ilimlere mümkün olduğunca vakıf olması gerekmektedir. Ez-cümle tarihin tekrarı olmadığına göre bir hadisenin vukuunu sağlayan sebeplerin anlaşılması ancak konuyla alakalı disiplinlere müracaat etmekle mümkün olabilir.

"Tarihçinin başlıca işinin kaydetmek değil değerlendirmektir." [541] görüşü esasen kaydetmenin/tespit etmenin önemsiz olduğu anlamına gelmez. Bilakis bu görüş ile tespit edilen bilginin salt gerçeği yansıtmayacağı; sağlam bir mantık ve muhakemeye dayanmak

[541] Edward Hallett Car, **Tarih Nedir,** 3. Bsk., İstanbul, 1991, s. 27.

suretiyle girişilecek değerlendirmeler neticesinde yapılan izahatın kıymetinin olacağı ihsas edilmektedir. Kaldı ki, "Tarihin olguları bize hiçbir zaman ari olarak gelmezler. Çünkü ari bir biçimde var olmazlar ve var olamazlar. Her zaman kayıt tutanın zihninden kırılarak yansırlar."[542] Bu gerçek, doğrudan tarih yazanın yeterliliği, kimliği, kişiliği, almış olduğu kültürü, vicdanı, dünya görüşü ile ilgili gözüküyorsa da elde edilen bilginin değişmiş olma ihtimaline karşı bir hadisenin vuku bulduğu zamanın, mekânın ve hadiseye dair bilgiyi ihtiva eden kaynakların tahlil edilmesini kaçınılmaz kılmaktadır. Bilginin muhtelif sebeplerle kırılması tarih araştırmalarında her zaman söz konusu olup bilginin doğrudan ve değişmeden tarihçiye ulaşması; tarihçinin de doğrudan ve değiştirmeden kaydetmesi ve aktarabilmesi için hadisenin vuku bulduğu zamanı, mekânı ve kaynakları bi-hakkın muhakeme etmesi gerekmektedir.

Öncelikle hadiselerin gerçekleştiği zamanın doğru tespiti gerekmektedir. Bu itibarla kronolojik olarak yapılan bir hata bilginin doğruluğuna halel getirebileceği gibi daha sonra bu bilgiye istinaden yapılan çalışma ve değerlendirmelerde müteselsil olarak hatalara zemin hazırlamış olacaktır. Hakeza olayın cereyan ettiği mekânın mümkünse bütün özellikleri bilinmelidir. Bugün çok iyi bildiğimizi düşündüğümüz tarihi bir hadisenin vuku bulduğu tarihi/zamanı ve mekânı hakkında kaynaklara istinaden kullanılan ifadelerin tarihçiyi şaşırtacak biçimde farklı anlamlara yol açabildiğini görmekteyiz. Burada konuyu dağıtmamak için tarihte zaman, mekân ve kaynakların tahlili hususunda birkaç örnek olay vermekte fayda görüyoruz.

Birinci Dünya Harbi'nden sonra imzalanan Mondros Mütarekesi'nin meşhur 7. Maddesine istinaden İzmir'in 15 Mayıs 1919 tarihinde işgal edildiği ifadesi doğru olmakla birlikte zamanın ve mekânın tespiti hususunda sıkıntılıdır. Çünkü İzmir'in İtilaf devletlerince müştereken işgali 14 Mayıs 1919 tarihinde gerçekleşmiş olup İzmir istihkâmları mütarekenin 7. maddesine uygun olarak işgal edilmiştir. 15 Mayıs 1919 tarihindeki işgal ise İzmir şehrinin Yunan kuvvetlerince işgalidir. Tabiatıyla Mustafa Kemal Paşa'nın İzmir'in haksız olarak Yunanlılar tarafından işgal edildiği ifadesi hamaset olmayıp mütareke hükümlerine uyulmadığının bir ifadesidir. Kaldı ki, 14 Mayıs'ta gerçekleştirilen işgalle ilgili herhangi bir ifadede bulunmaması da bunu doğrulamaktadır. Daha doğru bir ifade ile İzmir istihkâmları 14 Mayıs 1919 tarihinde İtilâf devletlerince müştereken; İzmir şehri ise 15 Mayıs 1919 tarihinde Yunan kuvvetlerince işgal edilmiştir. Bu bilgilerden anlaşılacağı gibi çok emin olduğumuz ve

[542] Car, **a.g.e,** s. 29.

salt bir gerçek olarak kabullendiğimiz bir tarihin tespitinde bile bazı kırılmalar ortaya çıkabilmektedir.

Söz konusu kırılmalar daha sonra yapılan değerlendirmelerden ve hadiseye yüklenen anlamdan kaynaklanmaktadır. Bu itibarla tarihin tespitinde hadisenin cereyan ettiği döneme ait belgelere/kaynaklara müracaat en doğru yoldur. Ancak döneme ait kaynaklarda yer alan bilgiler de bizi bazen tarihin tespiti hususunda zorlamaktadır.

15 Mayıs 1919 tarihinde İzmir'in Yunanlılar tarafından işgali sırasında İzmir Ahz-ı Asker Şubesi (Askerlik Dairesi) Başkanı Albay Süleyman Fethi Bey'in şehit edilmesi konusunda verilen bilgiler birbirini tutmamaktadır. Rahmi Apak, işgal günü Süleyman Fethi Bey'in, "Zito Venizelos" diye bağırmaya zorlayan Yunan askerinin dilini anlamayarak kaputunu çıkartmadığı için öldürüldüğünü[543] Ali Fuat Cebesoy, "Süleyman Fethi Bey'i, Zito Venizelos diye bağırtmak istemişler, 0, Ben Türk zabitiyim, Yaşasın Türk milleti diye bağırırım cevabını vermiş ve fedakâr göğsünü düşman süngülerine karşı tutarak şehit olduğunu[544] Umûm Jandarma Kumandanı Miralay Ali Kemal Sırrı Bey raporunda, Süleyman Fethi Bey'in parça parça edilerek öldürüldüğünü[545] Ali Çetinkaya Süleyman Fethi Bey'in ve Şükrü Bey'in sevk esnasında şehit edildiğini[546] belirtirken Celâl Bayar Süleyman Fethi Bey'in Zito Venizelos diye bağırması için zorlandığını ve "Bir Türk askeri ancak milletinin büyüklerine ihtiram için elini kaldırır ve ağzını açar." demesi üzerine süngülendiğini[547]; Sultânî öğrencilerden Ethem, Fethi Bey'in Kışla'nın kapısı önünde bir Türk sancağının üzerinden geçirilmek istendiğini, kendisinin basmadığını, "Zito Venizelos" demediği için de süngü ve dipçik ile yaralandığını[548]; 57. Fırka Kumandanı Şefik Bey, Süleyman Fethi Bey'in hayatından ümit kesilecek şekilde yaralandığını[549] ifade etmişlerdir. 14. Kolordu Komutanı Ali Nadir Paşa raporunda, Süleyman Fethi Bey ile Ali Bey'in ve Şükrü Bey'in şehit ve yaralılar arasında bulunduğunu[550] belirtmekte şehit veya yaralı olduğu hususunda net bir şey söylememektedir. Kaymakam Arif Bey raporunda: "Süleyman Fethi Bey ve Kolordu Sıhhiye Reisi Kaymakam Şükrü Beyler rıhtım üzerinde yaralandılar. İzmir Yunan Hastanesi'ne

[543] Rahmi Apak**, İstiklâl Savasında Garp Cephesi Nasıl Kuruldu ?,** Ankara, 1990, s. 8.
[544] Ali Fuat Cebesoy, **Siyâsi Hatıralar**, İstanbul, 1957, s. 69.
[545] **ATASE Arş.** Kl. 14 Ds. 72-55 F. 78/1-14; Kl. 85 Ds. 103-316 F. 22-10.
[546] **Ali Çetinkaya'nın Milli Mücadele Dönemi Hatıraları**, Atatürk Araştırma Merkezi, Cumhuriyetin 70. Yılına Armağan, Ankara, 1993, s. 12.
[547] Celâl Bayar, **Ben de yazdım**, C. VI, İstanbul, 1968, s. 1800.
[548] Nurdoğan Taçalan, **Ege'de Kurtuluş Savaşı Başlarken,** İstanbul, 1970, s. 260.
[549] **ATASE Arş.** Kl. 27 Ds. 75-103 F. 6/1-3.
[550] **ATASE Arş.** Kl. 14 Ds. 72-55 F. 40.

kaldırıldılar ve netice de şehadetleri haberi resmen bildirilmiştir." demektedir[551]. Celâl Bayar da Yunan Hastanesi'nde öldüğünü söylemektedir.[552] Bu bilgilerden hareketle Süleyman Fethi Bey'in tam olarak hangi tarihte şehit edildiği anlaşılamamaktadır. Kaynakların bazılarına itibar ederek Süleyman Fethi Bey'in 15 Mayıs 1919 günü şehit edildiğini; diğerlerine itibar ederek bu tarihte yaralandığını ve daha sonraki bir tarihte şehit edildiğini kabul etmek ne kadar doğru olacaktır ? Bu durumda şayet daha sağlam ve müşahhas bir belge/delil bulamazsak Süleyman Fethi Bey'in şehit edildiği tarih konusunda kaynaklarda verilen bilgileri zikretmekle iktifa eder ve net bir tarih vermekten imtina ederiz. Bu arada kendi kanaatimizi de aynı gün veya daha sonraki bir tarihte "şehit edilmiş olmalıdır" demek suretiyle belirtiriz. Bu konuyu biraz daha araştırınca Süleyman Fethi Bey'in mezar kitabesine ulaşıyoruz ve kitabedeki ölüm tarihinin 23 Mayıs 1919[553] olduğunu tespit edebiliyoruz. Bu da Süleyman Fethi Bey'in 15 Mayıs'ta yaralandığını ve Yunan Hastanesi'nde şehit olduğunu teyit etmektedir. Tabiatıyla bu konuda Kaymakam Arif Bey'in raporunda ve Celal Bayar'ın hatıratında verilen bilginin doğru olduğu sonucuna varmaktayız. Bu bilgilerden da anlaşılacağı üzere bir hadisenin gerçekleştirildiği tarihin tespiti yapılırken döneme ait bilgileri muhtevi bütün belgeleri/kaynakları ciddi bir tenkide tabi tutmak ve bütün ihtimalleri göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

Zaman ve mekânın tespiti ve yapılan değerlendirmelerle ilgili olarak yine İzmir'in işgali bahsinde ele alınan "Maşatlık Mitingini" örnek verebiliriz.

İzmir'in işgalinin anlaşılması üzerine Redd-i İlhak Heyeti tarafından hazırlanan, "Ey Bedbaht Türk" diye başlayan bir beyanname bastırılarak dağıtılmış ve halkın 14/15 Mayıs gecesi, Maşatlık'ta toplanması istenmiştir. Yahudi Maşatlığı (Bahri Baba Parkı)'nda toplanan 3-5 bin civarındaki halk ateşler yakmış ve tekbirler getirerek Yunan işgali kararını protesto etmiştir[554].

Buradaki bilgilerden belirtilen tarihte gerçekleştirilen mitinge kaç kişinin katıldığının tam olarak tespit edilemediği anlaşılmaktadır. Bir mitingde kaç kişinin bulunduğunun tam olarak tespiti zaten mümkün olamayacağı için genel bir rakam verilebilir. Ancak konuyla ilgili kaynaklarda yine genel rakamlar verilmekle birlikte son derece tutarsızdır. Asaf Gökbel, bu

[551] **İzmir'in Yunanlılar Tarafından İşgaline Müteallik Makâmat-ı Askeriyeden Mevrûd Raporlar**, Matbaa-i Askeriye, Dersaâdet, 1335, s. 13.
[552] Bayar**, a.g.e.,** s. 1800.
[553] Necmi Ülker, "Mezar Kitâbelerinin İzmir Tarihi İçin Önemi ve Şehit Fethi Bey", **Son Yüzyıllarda İzmir ve Batı Anadolu Uluslararası Sempozyumu Tebliğleri**, (Haz. Tuncer Baykara), İzmir, 1994, s. 99.
[554] Mustafa Turan, **Yunan Mezalimi, İzmir. Aydın, Manisa, Denizli, 1919-1923,** Atatürk Araştırma Merkezi yayını, 4. Bsk., Ankara, 2018, s.258.

mitinge 100 bin kişinin katıldığını söylemektedir[555]. Kâmil Erdeha ise 10 bin kişinin katıldığını belirtmektedir[556]. Michael Llewellyn Smith ise mitinge binlerce Türk'ün katıldığını belirtmekte, herhangi bir rakam vermemektedir[557]. Asaf Gökbel'in vermiş olduğu bu rakam abartılmış olmalıdır. Kâmil Erdeha'nın vermiş olduğu rakamın da ne kadar gerçeği yansıttığı şüphelidir. Çünkü her iki kaynakta verilen rakamlar arasında 90 bin kişilik bir fark vardır. Bu durumda yapılması gereken öncelikle İzmir'in nüfusunun ne kadar olduğunun tespitidir. Bunun için İzmir'in nüfusuna dair dönemin nüfus istatistiklerine bakmamız gerekmektedir. 21 Ekim 1918 tarihli Köylü gazetesinde yayınlanan istatistiğe göre İzmir Sancağı'nda 406.068 Türk; 151.101 Rum nüfus vardır[558]. Smyrne Turque'e göre I. Dünya Harbi'nden sonra İzmir Sancağı'nda 407.761 Türk; 142.295 Rum nüfusu yaşamaktadır[559]: Muâhede-i Sulhiye mucibince Yunanistan'a verilmek istenen İzmir ve havalisindeki nüfusa dair çıkarılan başka bir istatistikte, İzmir ve havalisinde 286.300 Türk/Müslüman nüfusa karşılık 157.270 Gayr-ı Müslim nüfus vardır[560]. Anlaşılacağı gibi elimizdeki istatistiklerde verilen rakamlar da birbirinden farklıdır. Ayrıca bu rakamlar sadece İzmir Sancağı'nın tamamına ait verilerdir. Hangi rakamı kabul edersek edelim bu mitinge İzmir Sancağı'nda yaşayan Türklerin tamamının katılması mümkün olmayacağına göre yaklaşık bir sayı vermenin bile bizi yanıltabileceği unutulmamalıdır. Mitinge katılanların sayısı hakkında müracaat edilmesi gereken diğer husus miting alanını azami kapasitesi hakkında bir kanaate sahip olmamız gerekmektedir. Bugün İzmir'de yaşayanların çoğunun dahi bilmediği Yahudi Maşatlığı denilen mekânın o tarihteki durumuna bakarsak Asaf Gökbel'in vermiş olduğu rakamın oldukça afaki olduğu söylenebilir. Asaf Gökbel'in işgale karşı tepkiyi anlatmak için mübalağa yapmış olması da mümkündür.

Tarihte vuku bulan bazı hadiselerin tarihlerinin tespitinde üzerinden geçen zamana bağlı olarak kesin bir kanaate uluşmak mümkün olmadığı gibi bugün ele aldığımız hadiseye yüklediğimiz anlam, tanımlamalar ve kavramlaştırma gereği de kesin bilgiyi müphem hale getirebilir.

1071 Malazgirt Meydan Muharebesi'nin; 1176 Miryakefelon Meydan Muharebesi'nin; 1402 Ankara Savaşı'nın tam olarak hangi mekânlarda cereyan ettikleri bugün tartışılan konulardır.

[555] Asaf Gökbel **Milli Mücadelede Aydın**, Aydın, 1964, s. 74.
[556] Kamil Erdeha, **Milli Mücadelede Vilâyetler ve Valiler**, İstanbul, 1975, s.405.
[557] Michael Llewellyn Smith, **Anadolu Üzerindeki Göz**, (Çev. Halim İnal), İstanbul, 1978, s. 101.
[558] Aynı istatistik Nurdoğan Taçalan, **Ege'de Kurtuluş Savaşı Başlarken,** İstanbul, 1970, s. 78'de verilmiştir.
[559] **Smyrne Turquie, Publication de la societe de Defance des Droits Ottomans**, Smyrne, 1919, s. 16.
[560] **ATASE Arş.** K.96 Ds. 153-344 F.48.

Söz konusu tartışmalara girmeden bunun temel sebebinin bu savaşlar üzerinden oldukça uzun zamanların geçmiş olması ve ana kaynaklarda yer alan bilgilerin de yeterince tahlil edilmemesinden kaynaklandığı söylenebilir.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş tarihi de tartışmalıdır. Kuruluş tarihi üzerindeki görüşler daha ziyade 1299 veya 1302 tarihlerinde yoğunlaşmaktadır. Bu tarihlendirmelerdeki sıkıntı bir devletin nazari olarak tanımlanması, devletin hâkimiyeti kavramı, devletin ne gibi özelliklere/amillere istinaden müstakil olarak kabulü konusundaki görüşlerin farklılığından kaynaklanmaktadır. Osmanlı Beyliği'nin bir uç beyliği olduğu, Selçuklu Devleti'ne bağlı bulunduğu, ancak hangi tarihte müstakil bir devlet olarak ayrıldığı çok sarih değildir. 1243'de Türkiye Selçuklularının Kösedağ Savaşı'nda Moğollara yenilmesinden sonra Osmanlı Beyliği'nin hareket imkânının arttığı, bir yandan Bizans'a bir yandan da Moğollara karşı önemli bir güç unsuru olmaya başladığı bilinmektedir. Bu tarih en azından Osmanlıların devlet olarak ortaya çıkmasında bir başlangıç olarak kabul edilmektedir. Osman Gazi tarafından 1288 yılında Karacahisar Kalesi'nin fethedilmesinden sonra kalenin yakınında bulunan Karacahisar'a yerleştirilen Türklerin istekleri üzerine Şeyh Edebali'nin de desteğiyle Osman Gazi adına 1299 tarihinde ilk hutbe okutulmuştur[561]. Hutbenin okutulması hâkimiyet alameti kabul edildiği için Osmanlı Devleti'nin kuruluş tarihini 1299 olarak kabullenmek mümkündür. Başka bir görüş ise 1302 tarihinde Osman Bey'in Bizans ordusunu yendiği Koyunhisar Savaşı'ndan sonra Osmanlı Devleti'nin kurulduğu görüşüdür. Bu zafer ile Osman Bey'in tanınırlığına atfen 1302 tarihini devletin kuruluş tarihi olarak kabul edenler olmuştur[562].

Hakeza Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin kuruluş tarihi 23 Nisan 1920 Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin açılması; 30 Ağustos 1922'de kazanılan Başkomutanlık Zaferi; 24 Temmuz 1923'de imzalanan Lozan Barış Antlaşması; 29 Ekim 1923 Cumhuriyet'in ilanı mı esas alınmalıdır? Gerek Osmanlı Devleti'nin gerekse Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin kuruluş tarihleri verilirken tarihçilerin tasavvurları, devlet kavramına bakış açıları ve tanımlamaları rol oynamaktadır.

Sonuç olarak;

Gerek tarihlerin tespiti gerekse mekanların ve hadiselerin tespiti konusunda hadiselerin cereyan ettiği dönemleri bugün yaşadığımız zaman ve şartlarla mukayese etmekten ve

[561] **Aşık Paşaoğlu Tarihi**, MEB yayını, İstanbul, 1992, s.25.
[562] Halil İnalcık, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu", **Türkler**, Yeni Türkiye Yayını, C.IX, s.70.

hadiselerin sebep ve sonuçlarını bugün yaşadıklarımızla aynı gibi olduğunu düşünmekten dolayı zaman zaman tarihi yanılgıya (anakronizm) düşülmektedir. Bu itibarla ele alınan tarihi bir hadiseye ait belgenin/bilginin tespitinden sonra doğru anlamak ve mümkün olduğunca herhangi bir kırılmaya uğramadan kaydetmek ve aktarmak gerekmektedir. Zaman olarak sadece hadiselerin vuku bulduğu tarihin tespiti değil aynı zamanda dönemin şartları anlaşılmalıdır. Hakeza günümüze kadar mekân üzerinde meydana gelen değişiklikler veya terminolojiden kaynaklanan yanlışlar tarihi bilginin doğruluğuna zarar verebilir.

KAYNAKÇA

Ali Çetinkaya'nın Milli Mücadele Dönemi Hatıraları, Atatürk Araştırma Merkezi, Cumhuriyetin 70. Yılına Armağan, Ankara, 1993.

Apak, Rahmi, **İstiklâl Savasında Garp Cephesi Nasıl Kuruldu** ?, Ankara, 1990**.**

Aşık Paşaoğlu Tarihi, MEB yayını, İstanbul, 1992, s.25

Bayar, Celâl, **Ben de yazdım,** C. VI, İstanbul, 1968**.**

Car, Edward Hallett**, Tarih Nedir,** 3. Bsk., İstanbul, 1991.

Cebesoy, Ali Fuat, **Siyâsi Hatıralar,** İstanbul, 1957, s. 69.

Childe, Gordon, **Tarihte Neler Oldu?,** İstanbul**,** 1974.

Erdeha, Kamil, **Milli Mücadelede Vilâyetler ve Valiler,** İstanbul, 1975.

G.Kurmay Askeri Tarih Stratejik Etüt Arşivi (ATASE Arş.)

Gökbel, Asaf**, Milli Mücadelede Aydın,** Aydın, 1964.

İnalcık, Halil, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu", **Türkler**, Yeni Türkiye Yayını, C.IX, Ankara, 2002.

İzmir'in Yunanlılar Tarafından İşgaline Müteallik Makâmat-ı Askeriyeden Mevrûd Raporlar, Matbaa-i Askeriye, Dersaâdet, 1335.

Köprülü, Mehmet Fuat, **Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu**, İstanbul, 2016.

Smith, Michael Llewellyn, **Anadolu Üzerindeki Göz, (Çev. Halim İnal),** İstanbul, 1978.

Smyrne Turquie, Publication de la societe de Defance des Droits Ottomans, Smyrne, 1919.

Taçalan, Nurdoğan, **Ege'de Kurtuluş Savaşı Başlarken,** İstanbul, 1970.

Tarih Nasıl Yazılır? Tarih Yazımı İçin Çağdaş Ber Metoldoloji, (Editör.Vahdettin Ergin-Ahmet Şimşek), TTK Yayını, Ankara, 2018.

Topraklı, Ramazan, **Değişen Coğrafya ve Miryokefalon Savaşı,** Ankara, 2010.

Turan, Mustafa, **Yunan Mezalimi, İzmir. Aydın, Manisa, Denizli, 1919-1923,** Atatürk Araştırma Merkezi yayını, 4. Bsk., Ankara, 2018.

Türkiye'de Tarih Yazımı, (Editör.Vahdettin Ergin-Ahmet Şimşek) İstanbul, 2011.

Ülker, Necmi, **"Mezar Kitâbelerinin İzmir Tarihi İçin Önemi ve Şehit Fethi Bey",** Son Yüzyıllarda İzmir ve Batı Anadolu Uluslararası Sempozyumu Tebliğleri, İzmir, 1994.

Yılmaz, Hakan, "Mehmed Fuad Köprülü'nün Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu İle İlgili Tezlerine İlişkin Yeni Bir Değerlendirme", **Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi**, C. II, Sayı 4, 2016, s. 19 vd.

TÜRK İSLAM DÜNYASINDA AKILLAR TEORİSİ

TURKISH-ISLAMIC EARTHQUAKE THEORY

Kazım YILDIRIM*

Özet

Türk İslam düşünürleri kozmoloji konusunda çoğunlukla Kuran'a dayanarak açıklama yapmışlardır. Allah, mahiyeti kendine ait ve aynı zamanda gayrı maddi bir varlıktır. Oysa madde âlemindeki nesneler, mürekkeb (compose= birçok parçalardan meydana gelmiş) varlıklardır. Durum bu ise şu hâlde Vahid (Bir) olan Allah'tan, ÇOKLUK (Kesret) âlemi nasıl meydana geliyor? Şayet Allah, bu çokluk (kesret) âlemini, kendisinden yaratmış olsaydı, o zaman Allah'ın bünyesinde çokluk istidadı bulunmak gerekirdi. Oysa Allah'ın BİR (Vahid) olduğu bilindiğine göre demek ki bu mümkün değildir. İşte tam da bu noktada Türk İslam filozofların imdadına Akıllar (Sudur) teorisi yetişiyor. "Vacib el Vucud" sözüyle vasıflandırdıkları Allah'ın, kendisi, maddi bir şey olmadığı halde, maddi nesneleri nasıl yaratabilir. Ayrıca "Yokluk'un insan zihninde bıraktığı mantıki güçlüğü de ortadan kaldırmak üzere, 'ilm-el tekevvün' konusunda Akıllar Teorisi (Nazariyesi= Sudur Teorisi) denilen ve oldukça ilginç bir takım kozmolojik açıklamalar yapma yolunu tercih etmişlerdir. Buna göre BİR olan Allah'tan ancak BİR olan bir şey sadır (sudur) olmuştur ki bu da İlk Akıl (el-Akl el Evvel)'dır. Böylece her yönden tek olan Allah'tan kendisinden sadır olan bu tek varlık, Onun 'tasavvuru 'dur.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Dünyası, akıllar teorisi, akıl varlık ilişkisi.

Abstrac

The Turkish Islamic thinkers have made explanations on cosmology mostly based on the Qur'an. Allah is his own nature and also an immaterial entity. However, objects in the material world are ink (compose = many pieces). If this is the case then how does the world of Allah, the Vahid (One), the MULTIPLE? If Allah had created this multitude from himself, then he would have to be abused within Allah. However, since Allah is known to be a Vahid, it is not possible. At this point, the theory of Sudden theory is growing. God himself, whom he characterized as yarat Vacib el-Wucud hal, can create material objects, even though he is not material. In addition, n Theory of Intellect (Sudur Theory) about Te ilm-el tekevvun isi and Te ilm-el tekevvun isi (ler Sudden Theory or) have been used in order to eliminate the

*Sakarya Uygulamalı Bilimler Üniversitesi Öğretim Üyesi, kyildirim@sakarya.edu.tr

logical difficulty left by lack in human mind. According to this, there is one thing which is ONE and Allah is pure (water) which is the First Intellect (al-Akl el Evvel). Thus, the only being who is pure from Him in all respects is His inden conception thus.

Key Words: Turkish Islamic World, the theory of minds, the relation of mind existence.

Giriş

Akıl sözü Arapçadır çoğul şekli ukuldur. Kelime Arapçadan Türkçeye geçmiştir; Türkçe karşılığı "us"tur. Latince karşılığı ratio (rasyo) olan akıl kelimesi, Fransızcada raison (rezon), İngilizce reason (rizın), Almanca vernunft (fernunft) anlamlarına gelir. Yunanca nous, Latince ratio ve intellectus karşılığıdır. İlkçağdan itibaren filozoflar aklın ontolojik ve psikolojik fonksiyonu üzerinde çeşitli teoriler geliştirmiş, kozmik varlığın izahı ve bilgi teorisi (epistemoloji) alanlarında farklı ekollerin teşekkülüne sebep olmuşlardır.

Arapça sözlüklerde çeşitli anlamlarda kullanılmaktadır. Mesela: anlamak, idrak etmek yanlışlığı fark etmek, bilmek, menetmek, engellemek, alıkoymak, bağlamak gibi. Akıl, insanı diğer canlılardan ayıran temel özelliklerden biridir; varlıkların hakikatini bilip kavramasına, iyi ile kötüyü, doğru ile yanlışı ayırabilmesine imkân sunmaktadır. Türk İslam dünyasında akıl sözünden türetilmiş olan "akliyye mezhebi" felsefi terim olarak Batı dillerindeki "rationalism" (rasyonalizm)'e karşılık kullanılmıştır. Türk İslam Felsefesinde "akılcı" felsefe akımları, İslam Peripatosçuları (Aristocuları) demek olan Meşşailer ekolü'ne mensupturlar.

İlk çağ düşünürlerinden Anaksagoras (M.Ö. 500-428)'da akıl; "evrene hareket veren", Sokrates (M.Ö. 469-399), Platon (M.Ö. 427-347) ve Aristotales (M. Ö. 385-322) "aldatıcı bilgiye karşı tutarlı ve doğru düşüncelerin kaynağı olarak" görülmüştür. Keklik'e göre insanlık mahiyetinin üç tezahüründen biri **akıldır**; diğerleri **ruh ve nefstir**. Ona göre "*akıl ışık gibidir; ruh hayatiyet belirtisidir, nefs ise, hareketi (istek ve arzu) temsil eder*". Keklik (1975: 44; 1982: 154)'e göre "insanlık mahiyeti, sadece tefekkür (düşünce) olarak tezahür ederse, buna akıl adını veririz; fakat canlılık (ve hayatiyet) şeklinde görünürse, ona ruh deriz, nihayet bu tezahür, şayet hareket (istek, arzu) şeklinde olursa, ona da nefs ismini veririz."

Akıl, sâdece felsefe 'de değil, aynı zamanda Kuran'da ve Hz. Muhammed'in sözlerinde (.-Hadislerde) de, birçok defalar zikredilmiştir. Mesela "Andolsun ki biz, aklını kullanacak bir kavim için oradan apaçık bir ibret nişanesi bırakmışızdır" (Ankebut , 29//35). Bu ayette akıl erdirmek (anlamak), sadece âlimlere (bilgin kimselere) nispet edilmiştir. Yani ancak bilgi (ilim) sayesinde insanın akıl kuvveti artmaktadır. Demek ki düşünebilmek için akıl sahibi olmak ve bunun için de ilim bakımından derinleşmek lâzımdır. Bu gücü ve bu bilgiyi iyi kullanmadıkları için kafirleri "… onlar sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler; bu yüzden akledemezler." (Bakara, 2/171) diyerek yermiş ve "O aklını kullanamayanlara kötü bir azap verir." (Yunus, 10/100) ayetiyle de bütün insanlığı uyarmıştır. *Kur'an'ın birçok ayetinde, akıl denen insana has bu güç ile kazanılan bilginin, gene bu gücün kontrolünde kullanılması gerektiği, bunu yapmayanların sorumlu tutulacağı sık sık ifade edilmektedir.* Eşyaya nizam verme gücüne sahip olan akla, aynı zamanda ilahi hakikatleri sezme, anlama ve onların üzerinde düşünüp yorum yapma görev ve yetkisi de verilmiştir. Nitekim "Allah, ayetlerini

akledesiniz diye açıklamaktadır." (Bakara, 2/242) ayetiyle aklın bu fonksiyonuna işaret edilmiştir. Hz. Muhammed'in de akılla ilgili pek çok sözü vardır. Mesela "*Bir saatlik tefekkür, içinde tefekkür bulunmayan altmış senelik ibadetten daha iyidir"* (aktaran Keklik, 1978:80).

Antik çağdan itibaren varlığın nasıl meydana geldiği, yaratıldığı konusu felsefenin önemli bir problemidir. Aristo'nun fizikçiler diye nitelendirdiği filozoflar (Thales, Anaksimandros, Anasimenes gibi) bunu "arke" problemi olarak algılamışlardı. Helenistlik dönemde ise Tanrı varlık şeklinde ayırım yapılarak kâinatın nasıl yaratıldığı sorusu cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Bu anlayış, Türk İslam filozoflarını da etkilemiştir. "BİR'den ancak bir çıkar" anlayışı, yani BİR olan Tanrı'dan ancak bir varlık çıkar görüşü Türk İslam dünyasındaki filozoflar tarafından İslam inancıyla bağdaştırarak etraflı bir şekilde ele alınmıştır. **Akıllar Teorisinin** temeli de budur.

Türk İslam düşünürleri, Tanrı ile yaratılmış kâinat arasına gayri maddi birtakım akıllar koyarak "yaratma" konusunu açıklamışlardır. Onlara göre Allah tarafından yaratılmış bu **akıllar,** insandaki akıllarla ilişiği bulunmayan, onlara benzemeyen üstün ilahi varlıklardır. Bu akıllar Allah ile maddî kâinat arasında aracı işlevi görmektedirler.

Teoriye göre Allah'tan feyz ve sudur yoluyla meydana gelen ilk akıldır (el akl el evvel). Bu ilk akıl her ne kadar sayı itibariyle BİR ise de kendinde araz olarak bir çokluk vardır. Çünkü o, özü itibariyle **mümkün,** ilk olduğu için **zorunlu** bir varlıktır. Bu sebeple gayri maddi olan **ilk akıl** hem kendi varlığından haberdar hem de Allah'ı bilir yani **bilinçli** bir varlıktır.

2. İlk Çağdan İtibaren Akla Yüklenen Fonksiyonlar

Akılın özelliklerine ve fonksiyonlarına ilkçağdan itibaren farklı anlamlar yüklenmiştir. Bu sebeple ilkçağda olduğu gibi Türk İslam felsefesinde de akılcı felsefe akımları ortaya çıkmıştır. Bunlar İslam Peripatosçuları demek olan Meşşailerdir. Sadece akılcı filozoflar değil, kelamcılar ve onlarla birlikte bazı mutasavvıflar dahi aklın önemi üzerinde durmuşlardır. Bunların çıkış noktası akıl olmakla birlikte, aklın sonsuz bir güç olmadığını, her şeyi çözen bir kuvvet olmadığını anladıkları için, tasavvufi (mistik) deneylere, akıl üstü deneye ve sezgi (intuition) usulüne başvurmuşlardır (Keklik, 1975a: 10).

Batı kaynaklarında ilk mistik düşüncenin Pitagoras'la (M.Ö. altıncı yüzyıl) başladığı, Pitagoras'ın da Orfeus[563] dinin etkisiyle bu fikirlere vardığı, mistik düşüncenin bir bilgi

[563]Orfeusçuluk ruhun varlığını ve ölümsüzlüğünü kabul eden ezoterik (gizil) bir öğretidir. Yunan dünyasında MÖ 4 yüzyıldan itibaren ortaya çıkmıştır. Orfeusçu öğretide ruhun ölümsüzlüğü düşüncesi, ruhun zaman içinde farklı bedenlerde var olabilmesi fikrini getirmiştir. Ruh, temizlenebilmesi için defalarca farklı bedenlerde var olmalıdır. (Metansomatoz). Orfeusçuluğa göre insan tanrılar tarafından yaratılmamıştır, fakat ölümsüzlükten varoluştur. Orfeusçuluk bu haliyle çağının klasik düşüncesinden farklı olup ezoterik karakterini belli etmektedir. Orfeusçu yolu seçenin özel gizem törenlerine de katılması gerekmekteydi. Belirli zamanlarda düzenlenen bu törenler başta erginleşmeye dayalı törenler olmakla birlikte zamanla tören günleri olarak takvimde yer almışlardır. Bu törenlerin bir bölümü de ölüm ve ölüm sonrası ile ilgilidir. Ruhun ölmezliğine inanan Orfeusçu düşünce ölüm sonrası ile de ilgilenmiştir. Orfeusçu düşünceye göre asıl olan ruhtur ve bu dünya geçicidir. Ancak burada erginleşmeyen kişi Hades'e gittiğinde sıkıntılar çeker ve yeniden bu süreci yaşamak zorundadır. Oysa bu dünyada erginleşme tanrısal kimliği bulmaktır. Bu bağlamda ölüm bir başlangıç sayılabilir. Herodotos ölüm ile ilgili Mısır adetleri ile Orfeusçuluğu karşılaştırırken; Mısırlılar dinsel törenlerde yün giymezler ve yünü kefen olarak kullanmazlar; dinlerinin yasası bunu yasak etmiştir, Orpheus ve Dionysos dinlerinde de aynı yasaklara

metodu olarak Pitagoras vasıtasıyla felsefeye girdiği belirtilmektedir. Pitagoras ruhun ölümsüzlüğüne ve dolayısıyla dünyanın ebediliğine inanıyor, bu ebedi dünyanın duyu organlarıyla değil, ancak zihinle kavranabileceğini belirtiyordu. Duyular dışı alemin varlığı, duyular dünyasının gerçek değil, hayal olduğu ve gerçek alemin duyularla değil başka vasıtalarla kavranabileceği düşüncesi Pitagoras ile başlamış, Parmenides ve Empedokles ile gelişmiş, Eflatun (Platon) ile en sistemli şeklini almıştır. Eflatun'un fikirleriyle Yeni Eflatunculuk (Platonculuk) denen felsefe ekolünün önemli şahsiyeti Plotinus (M.S. 204-270) arasında yer alan en önemli şahsiyet ise İskenderiyeli Yahudi Filon'dur (d.M.Ö 30). Filon insanın gayesi olarak, Eflatun'da görüldüğü gibi, faziletli bir hayat yaşamak ve bilgi sahibi olmayı, böylece duyular aleminin ötesindeki hakikate (Tanrı) ulaşmayı kabul ediyor (Güngör; 1998: 34,35,36).

Güngör'ün İslam Tasavvufunun Meseleleri adlı eserinde Akıllar Teorisinin temelini teşkil eden yaratma (sudur) olayının Filon ve Plotinus gibi düşünürlerin görüşleriyle Tanrı tarafından nasıl gerçekleştirildiği şöyle izah edilmektedir.

> *"Tanrı kâinatın yaratıcısıdır; her şey ondan derece derece sudur ederek çıkmıştır. Bu sudur tıpkı bir kaynaktan ışığın çıkması gibidir. Işık veren kaynak kendi varlığından bir şey kaybetmez; ayrıca ışık hem onun eseri (ondan çıkmış), hem ondan ayrıdır. Tanrı tıpkı ışık saçan kaynak gibi, yine hep aynı mükemmellik ve aynı varoluş seviyesindedir. Fakat ışık, kaynaktan uzaklaştıkça nasıl derece derece zayıflar ve nihayet mutlak karanlığa varırsa, Tanrı'nın kudretinin birer parçası demek olan varlıklar da derece derece ondan uzaklaşır, yani gitgide Tanrılık cevherine daha az sahip olurlar".*

> *"Sudur (emanation) üç kademede olur.* ***Birinci mertebe*** *ilahi varlıktan en yüksek akıl çıkar (İslam dünyasında bu yüksek akla ilk akıl, el akl el evvel denmiştir);* ***ikinci merhalede*** *ruh,* ***sonrakinde*** *de madde sudur eder. Sudur sisteminde her şey kendinden bir önceki varlığın neticesi, bir sonrakinin ise aslıdır. Ancak bu zincirin ilk halkası olan Tanrı hiçbir şeyin neticesi değil, her şeyin başlangıcıdır. Sonuncu da hiçbir şeyin başlangıcı değil, sadece sonuçtur. Bu zincirde her şey -en yukardaki ve en aşağıdaki hariç- hem sebep hem sonuç olur. Elbette ki bu hiyerarşide daha yukarı mertebede olanların sebep olarak tesir gücü aşağıdakilerden daima daha fazla olur. Sebep aynı zamanda neticeden daha mükemmeldir ve neticeye ait eylemlerin hiçbir şekilde etkisinde kalmaz" (Güngör, 1998: 36-37).*

Yeni Eflatuncu felsefede Tanrı'dan ilk taşıp çıkan ve varlık sahnesinde ilk ortaya çıkan akıl olduğu için akla, Allah'ın temsilcisi olarak bakılmıştır. El Kindi'den itibaren Farabi ve İbn Sina gibi Meşşai filozofları İslam'daki "yoktan ve hiçten" yaratma ilkesini mantıki açıdan izahta güçlük çektikleri için Tanrı – Varlık ilişkisinde yani kâinatın yaradılışında "Akıllar Teorisi" ni geliştirmişlerdir.

Türk İslam dünyasında akla yüklenen görevler çeşitlidir. Akıl, yaratma (Kozmalojik akıl= Akıllar Teorisi= Sudur) olayının temeli olarak görüldüğü gibi, bilgi (epistemolojik) ve psikolojik akıl yönüyle de ele alınmıştır.

---

rastlanır, ki bunlar da kaynaklarını zaten Mısır'dan ve Pythagoras'çılardan almışlardır. Bu dinlerden olanlar da yün içinde gömülmek hakkına sahip değillerdir.

1.2.Epistemolojik Bakımdan Akıl

Epistemolojik bakımdan akıl, varlığın hakikatini idrak eden, maddeden soyutlanmış ve maddeye etki eden basit bir cevher olarak görülmüştür. Maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getirme ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunma ve kıyas yapma gücü olarak değerlendirilmiştir. Bu anlamıyla akıl, sadece meleke değil, özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı gibi akıl ilkelerinin bütün fonksiyonlarını belirleyen bir terimdir. İnsanın her çeşit faaliyetinde doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ve güzeli çirkinden ayıran bir güç olarak akıl, ahlaki, siyasi ve estetik değerleri belirlemede önemli fonksiyona sahiptir.

Bilginin nasıl meydana geldiği ve akıl denen mekanizmanın nasıl çalıştığı çağlar boyu insanlığı düşündüren bir konudur. Türk İslam dünyasında akla verilen önem ve aklın bilgi meydana getirmedeki başarısı, giriş kısmında izah edildiği gibi Kuran ve Hadislere dayandırılarak anlatılmıştır. Nihat Keklik (1978: 87-93) felsefenin temel taşları arasındaki dört özellikten en önemlisinin akıl olduğunu belirtmiştir. Diğerleri; tefekkür (düşünme), bilgi ve hikmettir. Fakat dikkat edilirse diğer üçü akla bağlı olarak harekete geçer. Onun için Türk İslam dünyasında akıl, Kuran ve Hadislerde övülmüştür; akıl, aklı kullanmak ve dolayısıyla akılcılık (rasyonalizm) çok geniş rağbet görmüştür.

Kuran ve Hadislerde belirtildiği gibi Keklik de akılın çalışmasını tefekkür (düşünme) olarak değerlendiriyor. Düşünme ile akıl arasındaki ilişkiyi bir makinenin çalışmasına benzeterek anlatıyor. Makine ve çalışama ne kadar ilişkili ise akıl ve tefekkür de o derece ilişkilidir demek istiyor. "Nasıl ki çalışma makineden ayrı olarak düşünülmezse, aynı şekilde tefekkür dahi akıldan ayrı olarak düşünülemez" (1978: 88-89) diyor. Akıl, bilgi ve tefekkür konusunda Kuran ve Hadisleri hareket noktası olarak kabul eden Türk İslam düşünürleri, tefekkür konusunu önemsemişlerdir. "…İşte Allah size, ayetlerini (delillerini) böyle apaçık bildiriyor. Olur ki, iyi tefekkür edersiniz" (Bakara, 2/266). "…Onlar (akıl sahipleri), göklerin ve arzın yaratılışı hakkında tefekkür ederler…" (Ali İmran, 3/191). "..(İnsanlar), kendileri hakkında çok iyi tefekkür etmediler mi…" (Rum, 30/8).

"Bir saatlik tefekkür (düşünme), içinde tefekkür bulunmayan altmış senelik ibadetten daha iyidir." (Hadis). Şu hâlde akıl düşünmek, bilgi meydana getirmek konusunda Allah'ın insana vermiş olduğu önemli bir gücü ve melekesidir. Fakat her şeye rağmen bu güç sınırlıdır ve bunun böyle olduğunu da ilk ortaya koyanlar Türk İslam düşünürleridir. Çok önemli özellik ve gücüne rağmen akıl (metafizik konularda), her şeyi aydınlatan, her şeyi çözen, bilgi olarak ortaya çıkaran bir güç değildir. Keklik (1975: 42-43), İslamiyet'in ilk dört asrında (M.VII-X) yetişen sufiler aklın hudutlu (sınırlı) bir güç olduğunu ilk defa dikkatimizi çekmişlerdir diyor. Sonraki yıllarda bu anlayış XI. Yüzyıldan itibaren Gazzali (1058-1111), İbn'ül Arabi (1165-1240) ve Türk İslam düşünürlerinden Mevlana (1206-1272), Saadreddin Konevi (1210-1274) ve Azizeddin Nesefi (M. XIII. Asır, 1280 civ.) ile devam ettiğini görmekteyiz. İsimlerini andığımız bu düşünürler **aklın sınırlı bir kuvvet olması dolayısıyla metafizik konularının akıl tarafından kavranamayacağını açıkça beyan etmişlerdir.** Demek ki metafizik agnostisizm (bilinemezlik)'in temelleri Türk İslam filozofları tarafından atılmıştır. Ancak bunlardan beş asır sonra bazı Avrupalı filozoflar da bunun farkına varmış ve metafizik konusunu insan aklının kuşatamayacağını söylemişlerdir. Mesela D. Hume (1711-1776), Kant (1724-1804) ve daha sonra da Auguste Comte (1798-1857) bu konuda ısrarcı olmuşlardır.

Keklik (1975: 43), "demek ki mistik (tasavvufi) eğilimli bazı Türk İslam düşünürleri, aklın sınırlı bir kavrama gücü olduğu meselesini, Avrupalı filozoflardan 500 sene önce fark edebilmişlerdi" diyor.

1.2.1. Türk İslam Filozoflarının Epistemolojik Yaklaşımları

1.2.1.1.El Kindi

İslâm felsefesi tarihinde aklın mahiyeti ve fonksiyonu üzerine ilk eser yazan filozof, Kindî olmuştur. Kindî "Risale fi'l-Akl" adını verdiği oldukça kısa risalesinde genel anlamda bir akıl tanımı yapmaz. El-Kindi (öl.873), "Akıl, varlığın hakikatini idrak eden basit bir cevherdir" diyor. Dört çeşit akıldan söz etmektedir. **Birincisi daima Aktif halinde olan akıldır**. Bu akıl, bütün akledilirlerin ve öteki akılların ilkesi, onlar da bunun eseri durumundadır. İnsan nefsinde potansiyel olarak bulunan akla etki ederek onu fiil haline geçiren bu aktif aklın, madde ile hiçbir ilgisi yoktur. **İkincisi kuvve (güç=potansiyel) halindeki akıldır.** Bu akıl insan nefsinde pasif olarak mevcut olan bir melekeden ibarettir. Aktif akla etki etmedikçe kendiliğinden soyutlama yaparak hiçbir kavram oluşturamaz. **Üçüncüsü müstefad akıl da denilen fiil halindeki Akıldır.** Bu akıl, aktif aklın kuvve halindeki akla etki etmesi sonucu varlığa ait formların veya kavramların tam teşekkül etmiş halidir. Fiil halindeki akla müstefad akıl denmesinin sebebi, ilk aklın yani aktif aklın eseri olduğu içindir. Müstefad akılda idrak süreci, yani soyutlama başladığı an kavramla akıl aynileşir. Çünkü insan nefsi (varlığı) bölünme ve parçalanmayı kabul etmeyen bir bütündür; nefsin (insan varlığının) bir fonksiyonu olan akılda kavramlar oluşmaya başladığı an, akılla kavram birleşip aynileşir. Şu hâlde nefse (insan) göre akıl ve makul aynı şeydir. Kindi'ye göre bir kâtibin istediği zaman yazı yazabilmesi gibi bu akılda istediği her an düşünme üretebilir. Bu aklın en belirgin özelliği, varlığın türlerini yani külli olanı idrak etmesidir. **Dördüncüsü Beyani Akıl veya Zahir Akıldır.** Bu akıl fiil (müstefad) halindeki aklın aktif durumudur. Yani soyutlama ve düşünme başladıktan sonra ister düşünsün, isterse düşünmesin o gene fiil halinde sayılır. Ama düşündüğü, kavram ve önermeler vücuda getirdiği sürece bu akıl, Beyani veya Zahir akıl adını alır.

1.2.1.2.Farabi

Türk İslam filozofları arasında akıl kavramını çeşitli eserlerinde bütün yönleriyle ve sistematik olarak inceleyen düşünür Farabi'dir. Farabi'nin eserleri incelendiğinde onun sistematik bir düşünür olduğunu söylemek mümkündür. Gerçekten de Farabi, tam anlamıyla bir sistem filozofudur. Özellikle Meani'l el Akl (Aklın Manaları) isimli risalesinde akıl teriminin özelliklerinden söz etmiştir. El-Kindi gibi Farabi de süje-obje ilişkisinde bilginin dört aşamada meydana geldiğini, her aşamadaki bilgiye akıl adı verildiğini ayrıntılı olarak anlatır. Ne var ki Farabi'nin gerek probleme getirdiği yorum gerekse yaptığı akıl tarifleri El-Kendi'ninkinden oldukça farklıdır. Farbi'ye göre akıl varlığa ait formları maddeden soyutlayıp kavram (bilgi) haline getirme yeteneğine sahiptir. Soyutlama olmadıkça o sadece bir güç ve yetenektir. Farabi, insanın sahip olduğu ferdi nefs ile bu akıl arasında bir fark görmemiştir. Durum böyle olunca ferdi nefs gibi kuvve halindeki akıl da bedenle beraber ölecektir. Ölümsüz olan ve faal akılla birleşecek olan sadece külli nefs'tir. Varlığa ait form ve kavramların maddeden soyutlanarak akılla özdeşleşip tam bağımsız hale geldikleri safhadaki akla, müstefad akıl adı verilir. Farabi akıllar arasında bir ilişki ve bir hiyerarşinin mevcut olduğunu söyler. Yani bir önceki akıl bir sonrakinin maddesi, o da onun formu durumundadır.

Bu, şu demektir: İnsanın aklı somuttan soyuta yükseldiği gibi soyuttan da somuta inerek hem en yüksek hem de en aşağıda bulunan varlıkların bilgisini edinmektedir.

Farabi dahil Türk İslam düşünürlerin görüşlerinde **Faal Aklın** insan vücudu ile hiçbir ilişkisi yoktur; o salt bir formdur. İnsana ait akılların ilkesini ve kaynaklığını teşkil eder. Faal Akıl ışığını göndermedikçe insan bilgi edinemez. Farabi bilginin meydana gelişini güneşle göz arasındaki ilişkiye benzeterek: Güneş ışığını gönderip çevreyi aydınlatmadıkça göz varlığa ait renk ve şekilleri algılayamadığı gibi, insanda bilgi edinmek için var olan potansiyel (kuvve) halindeki akla Faal Akıl feyzini göndermedikçe, insan hiçbir bilgi meydana getiremez (bkz. Keklik, 1975: 48; Bolay, !989: cilt: 2: 240-241). Farabi'ye göre Faal Akıl bizim dünyamıza en yakın olan ay feleğinin aklıdır. Dolayısıyla ay-altı alemde meydana gelen fiziki, kimyevi ve biyolojik her türlü olayı bu akıl tayin etmektedir. Bu sebeple, onun bir ismi de "vahibu's-suver" yani varlığa şekil (suret) verendir. Şu da var ki, Faal Akıl bölünmez bir cevher olduğu için varlığa ait bilgiler onda ayrı ayrı olmayıp bir ve bütün haldedir.

Görüldüğü gibi Farabi, psikolojik aklın faaliyetini kozmolojik akıllar teorisiyle açıklamaktadır. Ayrıca bu husus Farabi'nin, peygamberlik ve mutluluk gibi teoloji ve ahlakın temel problemlerini Faal Akıl teorisiyle izah etmesi bakımından da önemle üzerinde durulması gereken bir noktadır (bkz. Bolay, 1989: cilt 2: 240-241; ayrıca Kaya, 2005: 27-137; Uysal, 2004: 147-148).

Farabi Makale Mean'il el-Akl adlı risale (makale)'sinde aklı altı farklı adla açıklamaktadır. Bunlar: Avami akıl, Kelâmî (teolojik) akıl, Burhanî (analitik) akıl, Ahlâkî (etik) akıl, Psikolojik ve epistemolojik akıl, Metafizik akıl'dır (bkz. Uysal, 2004: 147-148).

1.2.1.3. İbn Sina

İbn Sina'nın görüşü Farabi'ninkine yakın olmakla beraber yine de bazı farklar mevcuttur. Farabi gibi o da akıllar arasında bir hiyerarşinin bulunduğunu, bir önceki aklın bir sonrakinin maddesi, o da onun formu durumunda olduğunu kabul eder. O'na göre **Heyulani akıl:** Bilgi edinmek için nefsin sahip olduğu bir güç ve yetenektir. **Meleke halindeki akıl veya mümkün akıl:** Bu gücün daha gelişmiş ve olgunlaşmış halidir. Bu aşamadaki akıl aksiyomların bilgisine sahiptir**. Fiil halindeki akıl**: Suje-obje ilişkisi sonucu bilgilerin zihninde tam belirmeye ve şekillenmeye başlamasıdır. **Müstefad Akıl ise**: Varlığa ait formların maddeden soyutlanarak bilgi şeklinde tam teşekkül etmiş halidir.

Yukarıdan beri görüldüğü gibi insan nefsinin sahip olduğu akıl gücü faal aklın yardımı olmaksızın hiçbir şekilde kendiliğinden bilgi üretemez. Bilginin meydana gelişi ve aklın soyutlama yapışını İbn Sina kendinden önceki filozoflardan farklı olarak şu şekilde yorumlamaktadır; insan aklı hayalde bulunan tikellere (cüz) yönelerek onları Faal Aklın etkisini kabul edecek bir kıvama getirir. Faal Akıl etki eder etmez derhal bunlar soyut birer kavram ve bilgi haline dönüşürler. Şu hâlde İbn Sina'ya göre düşünmek, beşerî aklı Faal Aklın etkisine hazırlamak demektir.

Ne var ki bazı kimselerde bu yetenek çok daha güçlü olduğu için onlar öğrenim görmeden de Faal Akılla ilişki kurma ve varlığın hakikatini, her şeyin bilgisini doğrudan elde etme imkanına sahiptirler. İbn Sina en yüksek bilgiyi ve en büyük mutluluğu beşerî aklın Faal Akılla birleşmesinde görmekle beraber, birleşme ve "onda yok olma" ya karşıdır. Yani insan

nefsi Faal Akılla birleşip onda yok olmaz gerek hayatta iken gerekse öldükten sonra o daima ferdiyetini koruyacaktır. Şayet ferdiyetini yitirecek olursa o zaman Faal Aklın bölünmez bir cevher olduğu ilkesine ters düşer. Bir yandan duyu ve hayal güçlerine bilginin meydana gelişinde ve aklın soyutlama yapışında bir fonksiyon yüklerken; diğer yandan bölünmeyen kavramların bölünebilen bir organda saklanması mümkün değildir diyerek aklın hatırlama gücünü (hafıza) inkâr etmektedir. Bu sonuca göre İbn Sina hatırlama ve unutma olayını Faal Akla yönelme veya ondan yüz döndürme şeklinde izah etmektedir. Yani insan bir şeyin bilgisini edinmek veya unuttuğu bir şeyi hatırlamak isteyince akıl ona doğru yönelecek ve Faal Akıl derhal feyzini göstererek o şeyin bilgisi zihinde canlanacaktır. Bu istek ve yönelme olmazsa feyiz kesilerek unutmaya sebep olacaktır (bkz. Bolay, 1989: cilt 2: 240-241; ayrıca Kaya, 2005: 27-137).

1.2.Türk İslam Dünyasında Psikolojik Bakımından Akıl

Akıl deyimi Türk İslam dünyasında İslam psikolojisinde de ele alınmıştır. İnsanın maddi varlığının dışında kalan bütün oluşları, görünüşleri (tezahürleri) üçe ayrılarak anlatılmıştır. Bunlardan birincisi **ruh**, ikincisi **nefs** ve üçüncüsü de **akıl** ismini almaktadır. Keklik'e göre şayet insandaki manevi cevher **hayatiyet (canlılık)** şeklinde oluşursa ona **ruh adını veriyoruz**. Şayet insandaki manevi cevher, **hareket (arzu=istek)** şeklinde tezahür ederse, buna da **nefs deniliyor**. Şayet insandaki manevi cevher, **düşünmek, anlamak** şeklinde ortaya çıkarsa ona da **akıl adı verilmektedir** (1975: 44; 1975a:11). **Ruh+akıl+ nefsin** insanda nasıl göründüğünü elektrikle ilgili benzetme yaparak açıklayan Keklik (1975: 44), elektriğin enerji olarak bazen sıcaklık (hararet), bazen ışık ve bazen de hareket şeklinde kendini gösterdiğini, insandaki manevi cevherin (ruh, akıl ve nefs) üç değişik şekilde ortaya çıkışını da buna benzemektedir. Keklik'e göre **akıl, adeta elektrik enerjisindeki ışık gibidir. Ruh hararet, nefs de harekettir** (1975: 44).

Burada belirtilen görüşlerin bütün filozofların düşüncesi değildir. Antikçağdan beri çeşitli fikirler ileri sürülmüştür. Kimileri ruh ile nefsin aynı şey olduğunu söylemiş, kimileri de bunlar arasında bazı farklar gözetmiştir. Yukarıdan itibaren tanımları yapıldığı gibi Arapçadan Türkçeye geçen akıl, insandaki düşünmek, temyiz etmek, hüküm vermek ve bu suretle de çeşitli kavramları birbirine uygun şekilde bağlamak yeteneğidir. Ruh da Arapçadan Türkçeye geçmiştir ve rüzgâr anlamındaki "rıh" kelimesiyle olan morfolojik ilişkisine dikkat etmek gerekmektedir. Nefs kelimesi de Arapçadan Türkçeye geçmiştir. Nefes kelimesiyle olan benzerliğe dikkat çeken Keklik, Yunanca psüke sözünün de nefes anlamına geldiğini belirtmektedir. Psikoloji ilmine isim olmuş bu kelimenin **ruhbilim, ruhbilimi, ruhiyat** anlamına geldiğini ifade eden Keklik, Kuran'da ölümle ilgili ayete dikkat çekerek "her nefis ölümü tadacaktır" (Ali-İmran,3/185) denildiğini, insanlarda ölüme mahkûm sayılan tezahürün sadece nefs'ten ibaret olduğunu belirtmektedir. Keklik, "bu demektir ki ruh ve akıl, ölümsüzdür. Başka bir deyişle 'ölüm' denilen olay, insanın sadece hareket etme kabiliyetini -başka bir deyişle-, nefsi ortadan kaldırıyor. Hepsi o kadar" (1975: 45).

Keklik (1975:45), "insanda ölüme mahkûm olan tezahür, sadece nefs olduğundan, akıl, ölümden sonra da yaşanacak deniyordu. Bir takım İslam düşünürleri bu fikirdedir. Fakat bazı İslam düşünürleri bu fikre katılmıyor ve diyorlar ki, insan aklı, **Faal Akıl** denilen bir varlığa henüz dünya hayatında iken ulaşır. Ölümden sonra ise, (tıpkı küçük derelerin, büyük nehirlere

katılmaları gibi) tek tek insanların akıl ve ruhları da bir külli ruh yahut bir külli akıl içinde eriyip giderler"

2.3.Türk İslam Dünyasında Kozmolojik Bakımından Akıl

Kozmos kelimesi intizam, düzen anlamına gelmektedir. Kozmoloji ise içinde yaşadığımız bu düzenli kâinatın nasıl meydana geldiğini araştırmak, tahlil etmek, bilmek anlamında kullanılmıştır. Eskiden buna "ilm el tekevvün" deniliyordu. Bilindiği gibi tekevvün oluş demektir. Günümüzdeki anlamıyla kâinatın nasıl meydana geldiğini, nasıl oluştuğunu açıklama, bilme, araştırma ilmidir. Astronomi sözü ise yıldız anlamındaki "astre" ve kanun anlamına gelen nomos'un birleşmesinden meydana gelmiştir. Böylece Astronomi, yıldızların bağlı olduğu kanunları bilmek anlamına gelmektedir. Eskiden bunun yerine "ilm el felek" veya "felekiyyat" deyimleri kullanılmaktaydı. **İşte aklın kozmoloji bakımından tahlili demek bu iki sahada kazandığı anlamı ifade etmek demektir.** *Başka bir deyişle kâinatın oluşumu, düzeni ile yıldızların düzen ve oluşumunun nasıl gerçekleştiğini felsefi yönden açıklama girişimidir.* Şüphesiz ki bu dinden bağımsız olarak ele alınacak bir konu değildir. Nitekim başta Farabi olmak üzere Türk İslam düşünürlerinin din ile felsefeyi birleştirme çabasının altında yatan gerçek budur. Yazıcıoğlu (2001: 35), "*Farabi'nin felsefe ile dini uzlaştırma girişimi, İslam düşüncesinde cesur bir teşebbüs olmuştur" diyor. Ona göre "felsefeyi peygamberi kanunlar ile idare edilen bir topluma uygulamak, er veya geç içinden ılımlı bir çıkış yolunun zorlukla görülebildiği bir çatışmaya yol açmıştır*". Yazıcıoğlu'na göre "*Felsefeyi dine indirgemedikçe bu mümkün olmayıp, Farabi'de de durum zaten bu değildir"* diyor.

Keklik (1975a: 12), *çeşitli milletlerin antikçağ inançlarında ve esaslı olarak da eski Yunan felsefesinde, "tabiat" denilen varlığın nasıl meydana geldiğine dair değişik düşünceler ortaya atılmıştır" derken orada da dini inanç ile insan akılının tabiatı açıklama çabasına işaret etmektedir. Türk İslam düşünürleri kendinden önceki düşünürlerin görüşlerinden etkilenmiş olmakla birlikte, bu görüşleri İslam inancıyla bağdaştırarak açıklama yoluna girmişlerdir.* **İşte "Akıllar Teoris"i veya "Sudur" denilen kâinatı açıklama şeklinin dayanağı da İslam din ve inancı ile felsefeyi uzlaştırma çabasıdır.**

3. Türk İslam Düşüncesinde Allah, Varlık ve Çeşitleri

Din ile felsefeyi uzlaştıran Türk İslam düşünürleri (özellikle Farabi), prensip olarak Kuran'ı Kerim'e dayanarak görüş belirtmişlerdir. Varlık, varoluş, varlığın özelliği, nasıl ve niçin yaratıldığı, kâinatın düzeni hakkında İslamiyet'in getirdiği görüşler ile antikçağdan aldıkları felsefi görüşleri uzlaştırmışlardır. Türk İslam düşünürleri kâinatın sadece Allah tarafından ve "YOKLUK" tan yaratılmış olduğu fakat bu "YOKLUK" denilen şeyin, insan zihnindeki mantıki güçlükleri ortadan kaldırmak üzere Akıllar Teorisi (nazariyet el ukul)'ne başvurmuşlardır. Bu teori ile kâinatın Allah'tan nasıl yaratıldığı açıklanmıştır. Genel anlamda bu teoriye göre varlık anlayışı Kuran'da belirtilen Kainatı "Yaratma" ayetlerine uygun olarak "Vacip" (zorunlu), "Mümkin" (var oluşları mümkün) ve "Mümteni" (varlığı mümkün olmayan, "Yokluk"=adem) olmak üzere ayrılmış ve bu üç varlık anlayışının birbirleriyle ilişkileri İslam inancının prensiplerine göre yorumlanarak, akıl yürütme (mantık) ile temellendirilerek anlatılmıştır. Vacip (zorunlu) varlığa "Mutlak" varlık da denilmiştir. Üçlü teoriye göre:

Mutlak: Hiçbir şeye bağlı olmayan, zorunlu varlıktır. Bu yaratıcıdır; Allah'tır.
Mümkin: Başlangıcı ve sonu olan, zaman taşıyan varlıktır; bu Kainat'tır.
Mümteni: Var olması imkânsız varlıktır; bu Yokluk'tur.

Keklik (1975:46), Türk İslam düşünürlerinin benzetmeyle yaptıkları tanımlamaları dikkate alarak şunları ifade ediyor:

"Vacip (zaruri) varlık olan Allah: IŞIK'ktır.
Mümkin (possible, yaratılmış) varlık olan Kâinat: GÖLGE'dir
Mümteni (impossible, imkânsız) varlık ise: KARANLIK'tır."

Keklik'e göre "işte bu üç olay yani: IŞIK-GÖLGE-KARANLIK arasındaki bağlantı neyse, **vacip, mümkin ve mümteni** varlıklara arasındaki bağlantı da böyledir. Yahut şu benzetmeyi yapabiliriz: Kalem: Allah (Zorunluk, Fail, Yaratıcı varlık)'dır. Yazı: Kainat'dır. Mürekkep: Yokluk'tur" (1975: 46). Bu açıklamalardan sonra "YOKLUK" adı verilen kavramın ne olduğu meselesidir. Kâinatı yaratan Allah, dünyadaki düzeni en mükemmel ve en kusursuz şekilde düzenlemiştir. Bu dünyanın daha mükemmel olabileceğini düşünmek dahi Tanrı'ya kusur yakıştırmak olur. Türk İslam düşüncesinde Kâinatın Kuran'ı Kerim'e göre "YOK"tan yaratılmış olması; VARLIĞIN SEBEBİ YOKLUK İSE (yani varlık yokluktan yaratılmış ise), YOKLUĞUN SEBEB NEDİR" sorusunu akla getirmiştir. Bu soruya İslam dünyasında en mantıklı cevabı İbn'ül Arabi vermiştir. Diyor ki:" YOKLUĞUN SEBEBİ, SEBEBİN YOKLUĞUDUR" (Keklik, 1975: 47).

Türk İslam düşünürleri Kuran'da varlığın yaradılışını konu alan ayetleri zikrederek yaratma olayına açıklık getirmişlerdir. "O (Allah) göklerin ve yerin yoktan var edicisidir. Bir işin olmasını murat edince (isteyince), ona yalnızca OL der, o da hemen OLUVERİR" (Bakara, 2/117). Türk İslam filozofları bu meseleyi Akıllar Teorisi'yle açıklarken Yeni Platonculuktan alınmış "Sudur" (emantion= emanasyon) görüşlerine başvurmuşlardır.

Akıllar Teorisi'ne göre Allah'ın yarattığı ilk şey İlk Akıldır. Bu, Mümkün bir varlıktır. İlk aklın Allah'a nisbetle mümkün oluşu ve kendini düşünmesi sonucunda ondan ikinci akıl, birinci gök (el-felekü'la'la) ve feleğin nefsi meydana gelir. İkinci akıldan üçüncü akıl, sabit yıldızlar seması ve onun nefsi meydana gelir. Bu sistemle her akıldan bir başka akıl, bir gök ve onun nefsi çıkarak yaratmadaki bu aracı varlıklar onuncu akılda son bulur. *En üstteki gök ile en aşağıdaki ay feleği arasındaki varlıklara "ikinciler" veya "ruhaniler" adı verilmiştir.* Onuncu akla "**Faal Akıl"** denmiştir. Türk İslam düşünürleri Faal Aklı Cebrail olarak da düşünmüşlerdir. Daima aktif olan "Faal Akıl", DÜNYAYI, yani yer küreyi idare eden akıldır. Başka bir deyişle dünyadaki bütün oluşum ve hareketlerin bilgisi "Faal Akıl"'dadır. Filozofların gayesi Faal Aklın sahip olduğu (Peygamberler Vahiy yoluyla bu bilgilere sahiptirler) dünyadaki oluşum ve bilgileri, yani kâinatın sırrı ile ilgili bilgileri edinmek ve bu mertebeye (Peygamberlerin sahip oldukları üstün mertebelere) ulaşabilmektir. Faal Akıl, Kâinatta, nesneler dünyasında meydana gelen fiziki, kimyevi ve biyolojik her türlü hareketin, Allah'tan aldığı feyiz (emir) doğrultusunda hem tayin edicisi, düzenleyicisi ve hem de bunları VAHİY yoluyla Peygamber'e ileten ruhani varlık (Cebrail) olarak düşünülmüştür. Bu sebeple o'nun ismi "Vahibu's-suver" yani suretleri (şekilleri) belirten ve bunların özelliklerini, isimlerini bildiren akıl olarak da adlandırılmıştır.

3.Türk İslam Dünyasında Akıllar Teorisi

Yaradılışı mantık bakımından anlatabilmek için bazı Türk İslam düşünürleri Yeni Platonculuğun (Neoplatonizm) kurucusu Plotinus'tan (205-270) alınan bir kavrama başvururlar: Plotinus'a göre bütün sıfatları ve cemalini kendinde toplayan ve saf bir cevher, tek ve mutlak varlık olan BİR, yani Allah, bütün varlığın temelidir (sebeplerin sebebidir). Bu tek ve mutlak varlıktan (Allah), önce akıl (İlk Akıl= el Akl el Evvel), sonra semâvî ruhlar (gök cisimleri, göğün katları, felekler vb) daha sonra insan ruhu ve en sonda da madde (heyula) âlemi çıkmıştır (yaratılmıştır). Bu çıkış (yaradılış=oluş), ona göre zorunludur. Türk İslam filozoflarından ilk olarak el Kindi (öl.873) tarafından sistemsiz olarak benimsenen bu görüş, Farabi tarafından sistemli hale getirilerek İslam inancıyla bağdaştırılmaya çalışmıştır. Teori Farabi'nin dışında da bazı düşünürler tarafından (çok az farklılıklarla) kabul görmüştür. Buna göre gök ve dünyevi varlıklar determinist (sebep-sonuç) bir süreç sonucu varlığı zorunlu, var olmak bakımından başkasına muhtaç olmayan (Allah) tarafından derece derece yaratılmışlardır.

İslam'a göre Allah, mahiyeti kendine ait ve aynı zamanda gayrı maddi bir varlıktır. Oysa madde âlemindeki nesneler, mürekkeb (compose= birçok parçalardan meydana gelmiş) varlıklardır. Şu hâlde vahit (BİR) olan Allah'tan, ÇOKLUK (Kesret) âlemi nasıl meydana geliyor? Şayet Allah, bu kesret âlemini, kendisinden yaratmış olsaydı, o zaman Allah'ın bünyesinde kesret istidadı bulunmak gerekirdi. Oysa Allah'ın vahit (BİR) olduğunu söylemiştik. Demek ki bu mümkün değil (Keklik, 1975: 47 ayrıca Keklik, 1975a: 12). Keklik' e göre işte tam da bu noktada Türk İslam filozoflarının imdadına, kaynağı Platon ve Yeni Platoncu (Neoplatonizm) görüşten alan "Sudur" (emanation) teorisi (nazariyesi) yetişiyor. "Vacib el Vucud" sözüyle vasıflandırdıkları Allah'ın, kendisi, maddi bir şey olmadığı halde, maddi nesneleri nasıl yaratabilir. Ayrıca "Yokluk'un insan zihninde bıraktığı mantıki güçlüğü de ortadan kaldırmak üzere, 'ilm-el tekevvün' konusunda **Akıllar Teorisi** (Sudur Nazaryesi) denilen ve oldukça ilginç bir takım kozmolojik açıklamalar yapma yolunu tercih etmişlerdir. Buna göre BİR olan Allah'tan ancak BİR olan bir şey sadır (sudur) olmuştur ki bu da **İlk Akıl (el-Akl el Evvel**)'dir" (Keklik, 1975a: 13). Böylece her yönden **tek olan Allah'tan kendisinden sadır olan bu tek varlık, Keklik'e göre Onun (Allah) "tasavvuru"dur.** Türk İslam düşünürleri Allah'ın yarattığı bu ilk kozmik (ruhani) aklı onun tasavvuru olarak düşünmüşlerdir. "Tıpkı bir mühendisin, inşa edilecek bina için hazırladığı (tasarladığı) plan gibi, Allah dahi bu 'Evren'in planı sayılabilecek olan bir 'tasavvur 'a sahip olmuş, kendisinden böyle bir 'tasavvur' sadır olmuştur. İşte bu tasavvura, **el-Akl el-Evvel (İlk Akıl)** adı verilmektedir.

Bu ilk varlık ise, adeta durgun suya atılmış bir taşa benzetilmektedir. Bu taş, su üzerinde nasıl daire meydan getiriyorsa ve bu daire nasıl bir hareketin sonucu ise, aynı şekilde Allah'tan sadır olan bu **İlk Akıl** dahi, 'daire' şeklinde olup, **canlı ve şuurludur**. Böyle bir 'daire 'ye eskiden **'felek'** adı verilmekteydi. Bu suretle İslam Kozmolojisinde **ilk akılın bir 'felek** 'inden ve bu **feleğin ruh 'undan** söz edilmiştir. Bu suretle Allah'tan sadır olan ilk varlık (İlk Akıl), bir tasavvur olarak basit (simple), idi. Fakat **akıl + ruh +felek** isimleriyle anılan üç çeşit görünüşe sahip olduğu için İslam mütefekkirlerinin nazarında onun bünyesinde **kesret (çokluk)** istidadı bulunmaktadır" (Keklik 1975: 48). Üç görüşe sahip olan bu varlık, İslam Mütefekkirlerinin nazarında, tek varlık şeklinde tasavvur edilmiştir (Keklik,1975a: 13).

Anlaşıldığı kadarıyla bu üçlü varlık tek görünmekle birlikte bünyesindeki üçlüden dolayı bir kesret (çokluk) taşıyor, bu sebeple çokluk âlemine, başka bir deyişle mümkün (yaratılmış) âlemine dâhil olarak tasavvur edilmiştir.

"İlk Akıl'dan da bir şey sadır oluyor ve buna el Akl el Sani (İkinci Akıl) deniliyor. Bundan da Üçüncü Akıl vs. sudur etmektedir. Fakat Akıllar'ın birbirinden sadır olması, sonsuza kadar gitmiyor. Çünkü emanation (Sudur) olayı, **ONUNCU AKIL'da** sona ermektedir. İç içe daireler halinde tasavvur edilen bu gökler alemi'nin ortasında ise, **DÜNYA'mız** bulunmaktadır. Onu kuşatan **felek'e, 'Felek el Kamer' (Ay Feleği)** denilmektedir. Bunun da bir akl'ı vardır" (Keklik, 1975a: 13).

Onuncu Akla özel bir isim verilerek, ona aynı zamanda **Faal Akıl (el Akl el Faal)** deniliyor. İnsanların, dünya hayatında iken ulaşabilecekleri en yüksek mertebenin burası olduğu söyleniyordu. Keklik, Türk İslam düşünürlerinin bu akılla (Faal Akıl) bilgi problemine geçiş yaptıklarını ise şöyle izah ediyor: "Bilgilerimizin idealleri (ilk modelleri) burada bulunuyormuş. Yeryüzündeki nesneler adeta karanlıklar içinde ve dolayısıyla görülmez (idrak edilmez) halde iken, '**Faal Akıl'**, bir güneş gibi nesneleri ışıklandırdığı için, biz nesneleri idrak ederiz denilmekteydi. **Faal Akıl denilen Onuncu Akıl'a** aynı zamanda **Felek el Kamer (Ay Feleği)** ismi veriliyordu. İşte **Akıllar Teorisi (Nazariyesi)** denilen meselenin işleniş biçimi, teoriye göre kainatın yaradılış şekli budur. Görüldüğü üzere akıl sözü, burada ayrı bir anlamda kullanılmaktadır" (Keklik, 1975: 48).

3.2. Plotinus'tan El Kindi'ye Akıllar Teorisi

Bir'den ancak Bir çıkar. Felsefesinin varlık mertebeleri düşüncesinin ilk basamağını teşkil eden "Bir", Plotinus (205-270)'a göre, taşan ama bu taşmada azalmayan bir ırmak ya da ışık gönderen ama ışığı yaymada azalmayan güneş gibidir; bir çiçekten güzel kokuların sadır olması (çıkması) gibidir. Plotinus'un Bir'i bütün varlıkların kendisinden çıkıp geliştiği mutlak bir varlıktır. Bir'in taşmasında herhangi bir iç veya dış zorlamanın etkisi yoktur. Taşan varlıklar da asla Bir ile özdeş değillerdir. Çünkü taşmak, Bir'den, dolayısıyla mutlak varlıktan (Allah'tan) uzaklaşmadır. Bu uzaklaşma ile de yaratıcı özelliklerini (yaratıcılıklarını= tanrısallıklarını) ve "Mutlak Varlık"a olan yakınlıklarını biraz daha kaybederek, giderek artan bir eksilmeyle maddeye kadar inerler. Plotinus'a göre Bir'in ilk Suduru (Bir'den taşanı) 'Nous' (akıl) dır (BİR'den ancak BİR çıkar). Nous (Akıl=İlk Akıl el Akl el Evvel) böylelikle çokluğa (kesrete) atılan ilk adımdır. Plotinus, Bir'e (: Mutlak varlık = Yaratıcı, Allah) en yakın varlık olan Nous (Akıl)'tan sonra taşan ise ruhtur ve Nous'a göre daha aşağı düzeydedir ve dolayısıyla daha az mükemmelliktedir. Ruh, bir yandan kendisinden taştığı Nous'a yaklaşırken diğer yandan organize ettiği maddeye yaklaşan konumdadır. Bu sistem böyle devam ediyor ve Plotinus'a göre varlık mertebesinin en alt seviyesindeki maddeye kadar iniyor. Kronolojik bakımından İslam dünyasında bu konuda ilk olarak El Kindi (öl.873) bu düşüncelerden etkilenerek görüş belirtmiştir. Fakat Kindi teoriyi sistemli hale getirememiştir. El Kindi'den de etkilenen Farabi (öl. 980), kendi tarzı içinde ve teoriyi İslam inancıyla bağdaştırarak, onun içinde eriterek kendine has bir sistem-öğreti haline getirmiştir.

3.2.Farabi'ye Göre Akıllar Teorisi

Türk İslam Filozoflarında Akıllar Teorisi (Sudur), Meşşai ekolunu sistemli hale getirmeye çalışan Farabi'nin (870-950) düşüncesinde şekillenmiştir. Farabi öncelikle "Mümkün varlık olan bu kâinat varlığını Tanrı'dan nasıl almış ve bu kozmik düzen nasıl oluşmuştur?" Sorusunu yönelterek işe başlıyor. Bilindiği gibi Farabi, İslam inancı ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışan ilk şahsiyettir. Yukarıda da arz edildiği gibi Yazıcıoğlu bunu, o dönemde yapılmış cesur bir girişim olarak değerlendirmiştir. Bu açıdan Farabi yukarıda sorulan soruya Allah'ın varlığı ile Allah'ın varlığına bağlı, onun yaratmasıyla var olan varlıkları ayırarak teorisine giriş yapıyor. Bu soruya verdiği cevapla mümkün varlıkların (Kesret alemi=Çoğunluk alemi) zorunlu varlıktan nasıl çıktığını ve kozmik düzenin nasıl oluşarak işlediğini yorumlamıştır. Farabi'nin geliştirdiği bu teori, başta İbn Sina olmak üzere kendinden sonraki Türk İslam düşünürlerini etkilediği gibi Batılı düşünürleri de etkilemiştir (Keklik, 1975, s.47).

Farabi, Uyunu'l Mesail adlı eserinde "Var olan her şey ikiye ayrılır diyor. Birincisi, özü (zat) itibarıyla varlığı zorunlu olmayandır; buna mümkün varlık (mümkinu'l vucud) adı verilir. İkincisi, özü itibarıyla varlığı zorunlu olandır; buna zorunlu varlık (vacibu'l vucud) denir" diyor (Uyunu'l Mesail, tercüme ve aktaran Kaya, 1984, s.204). Aynı eserinde Akıllar Nazariyesi başlığını taşıyan konuda ise diyor ki: "O'ndan (Allah'tan) ilk meydana gelen şey sayı olarak birdir; O da İlk Akıldır (el Akl el Evvel). Bu ilk yaratılan akılda araz olarak bir çokluk (kesret) vardır; çünkü O, özü itibariyle mümkün, ilk olduğu için zorunlu bir varlıktır. Bu sebeple O, zatını da bilir, ilki de. Ondaki çokluk 'ilk'den değildir; zira varlığının mümkün oluşu Onun özü gereğidir. Bu akıl 'ilk'den kaynaklanan bir varlığa sahiptir. İlk Aklın varlığı zorunlu ve 'İlk'i de bildiği için Ondan başka bir akıl meydana gelir. Bundaki çokluk da yukarda anlattığımız gibidir; varlığı mümkün olduğu için ve özünü bildiği için bu ilk akıldan ikinci akıl; madde ve suretiyle "nefs" demek olan en yüksek gök (el-feleku'l-a'la) meydana gelir. Bu demektir ki, onun mümkün varlık oluşu ve özünü bilişi, ***gök ve nefsin*** meydana gelmesine sebep olmuştur." "İkinci akıldan başka bir akıl ve en yüksek Gök'ün altında başka bir gök meydana gelir. İlk akıl hakkında başlangıçta anlattığımız gibi, ikinci akılda da araz bakımından bir ***çokluk*** olduğu için ondan başka akıl ve gök meydana gelir." "İşte bu sistemle her akıldan başka bir akıl ve bir gök meydana gelir. Biz bu ***akılların ve göklerin*** sayısını bilemeyiz. Sadece ***faal akılların*** (el-Ulkulu'l- fa'ale) maddeden soyutlanmışı olan bir Faal Akılda sona ermesine kadar olanlarını bilebiliriz; işte orada ***göklerin sayısı*** tamam olur. Akılların bu şekilde birbirinden zincirleme olarak çıkışları sonsuza dek sürüp gitmez. Ayrıca bu akılların türleri de farklı olup, her akıl başlı başına bir tür teşkil eder. Bu akıllardan *sonuncusu (Fa'al Akıl)* bir yönüyle yer yüzündeki nefslerin (canlıların), bir yönüyle de –göklerin aracılığıyla- dört unsurun (toprak, hava, su ve ateş) var oluşlarının sebebidir" (Farabi,a.g.e.: 206-207; ayrıca bkz. Yıldırım, 1986, s. 317).

İşaret edildiği gibi Farabi, "Faal Akıl"ı bir yönüyle yer yüzündeki "nefslerin (canlıların), bir yönüyle de –göklerin aracılığıyla- dört unsurun var oluşlarının sebebi olarak düşünmüştür. O'na göre İnsan bilgilerinin ve ilahi varlığın inkişaf ettiği veya yükseldiği en yüksek gök

tabakası olarak düşünülen bu varlık sahası (Faal Akıl), peygamber ile filozofun buluştuğu bir sahadır. İşte burada aynı zamanda bilgi teorisi (epistemoloji)'ne giriş yapıyor. Farabi'ye göre Peygamber buradan, İlahi varlıktan (Allah'tan) "Faal Akıl" (Cebrail) vasıtasıyla aldığı Küllileri (vahiyleri) yer yüzüne indirirken, filozof da yeryüzünde topladığı cüzilerden (küçük küçük bilgilerden) Faal Akılda bulunan külliler sahasına yükselmeye çalışmaktadır. İşte Farabi'nin Peygamberlik nazariyesi buradan çıkıyor. Farabi'de İnsan bilgisi, soyut akıllardan gelen bir aydınlanmaya dayanır; güneşin gözümüzle ilişkisi ne ise Faal Akıl da insanla aynı ilişki içindedir. Görmek için gözümüz güneş ışığına muhtaçtır, düşünmek ve dolayısıyla bilgi için ise, bireysel insan aklının *Faal Akıl* tarafından aydınlatılmasına ihtiyacı vardır (Adıvar, İslam Ans 1976: C.4 s. 451; Yıldırım, 1986, s.317). "Formlar Faal Akıl'ın zihnindedir" (Kant'ın bilgi teorisini teşkil eden on iki akıl formu buradan gelir) ve maddi varlık kazanarak dünyayı oluştururlar. İnsan aklı ise maddenin ötesindeki formları bu Akıl yardımıyla (Faal Akıl) kavrayarak tekrar bir üst düzeye çıkarır. Farabi, Uyunu'l Mesail adlı eserinde Akıllar Nazariyesi başlığını taşıyan konuda diyor ki:

> "*O'ndan (Allah'tan) ilk meydana gelen şey sayı olarak birdir; O da ilk akıldır (el Akl el Evvel). Bu ilk yaratılan akılda araz olarak bir çokluk (kesret) vardır; çünkü O, özü itibariyle mümkün, ilk olduğu için zorunlu bir varlıktır. Bu sebeple O, zatını da bilir, ilki de. Ondaki çokluk 'ilk'den değildir; zira varlığının mümkün oluşu Onun özü gereğidir. Bu akıl 'ilk'den kaynaklanan bir varlığa sahiptir.*
>
> *İlk aklın varlığı zorunlu ve 'ilk'i de bildiği için Ondan başka bir akıl meydana gelir. Bundaki çokluk da yukarda anlattığımız gibidir; varlığı mümkün olduğu için ve özünü bildiği için bu ilk akıldan ikinci akıl; madde ve suretiyle "nefs" demek olan en yüksek gök (el-feleku'l-a'la) meydana gelir. Bu demektir ki, onun mümkün varlık oluşu ve özünü bilişi, gök ve nefsin meydana gelmesine sebep olmuştur."*
>
> *İkinci akıldan başka bir akıl ve en yüksek gök'ün altında başka bir gök meydana gelir. İlk akıl hakkında başlangıçta anlattığımız gibi, ikinci akılda da araz bakımından bir çokluk olduğu için ondan başka akıl ve gök meydana gelir."*
>
> *"İşte bu sistemle her akıldan başka bir akıl ve bir gök meydana gelir. Biz bu akılların ve göklerin sayısını bilemeyiz. Sadece faal akılların (el-Ulkulu'l- fa'ale) maddeden soyutlanmışı olan bir fa'al akılda sona ermesine kadar olanlarını bilebiliriz; işte orada göklerin sayısı tamam olur. Akılların bu şekilde birbirinden zincirleme olarak çıkışları sonsuza dek sürüp gitmez. Ayrıca bu akılların türleri de farklı olup, her akıl başlı başına bir tür teşkil eder. Bu akıllardan sonuncusu (fa'al akıl) bir yönüyle yer yüzündeki nefslerin (canlıların), bir yönüyle de –göklerin aracılığıyla- dört unsurun var oluşlarının sebebidir"* (Farabi, Uyunu'l- Mesail, Terc. Kaya: 1984, 206-207).

Farabi varlık ve bilgi teorilerini bir araya getirecek şekilde, insanın en üst düzeydeki varlığını da aklı olarak görür. Yaratma sürecindeki akılların hepsi aktif olmakla birlikte ay altı âlem denilen dünya üzerinde etkili olan sadece son akıl olduğu için bu kozmolojik varlığa **Faal Akıl** demektedir. Bunun "Faal" olarak anılışının sebebi bu kozmik aklın insanlarla olan ilişkisidir; çünkü Farabi'nin düşüncesinde bu akıl, hem insan varlığının hem de bilgisinin

sebebidir. Zira Farabi'de İnsan bilgisi soyut akıllardan gelen aydınlanmaya dayanır; güneşin gözümüzle ilişkisi ne ise Faal Akıl da insanla aynı ilişki içindedir. Görmek için gözümüz güneş ışığına muhtaçtır, düşünmek ve dolayısıyla bilgi için ise, bireysel insan aklının Faal Akıl tarafından aydınlatılmasına ihtiyaç vardır (Keklik, 1975:48).[564] Özetle onuncu (Faal) Akıl hem bu dünyanın yaratıcısı hem de insan aklının aydınlatıcısıdır.

3.3. İbn Sina'ya Göre Akıllar Teorisi

İbn Sina 8980-1037) Akıllar Teorisi konusunda Farabi'yi örnek alır. Bu konuda Farabi ile aynı görüştedir. Oda tıpkı Farabi gibi Allah'tan ilk sadır olan varlığın İlk Akıl (el Akl-el Evvel) olduğunu, bu ilk varlığın yaratıcıyı ve kendisini bilmesi sonucu ikinci akıl, ondan da diğer akıl ve nefisler olmak üzere gök cisimlerinin, oluştuğunu belirtmektedir. İbn Sina'da da bir düzen ve hiyerarşi içinde yaratılmış bu akıllar Onuncu Akıl olan Faal Akılda son bulur. Farabi de olduğu gibi İbn Sina da "Faal Akıl"ı bir yönüyle yer yüzündeki "nefslerin (canlıların), bir yönüyle de –göklerin aracılığıyla- dört unsurun (ateş, hava, su ve toprak) var oluşlarının sebebi olarak düşünmüştür. O'na göre İnsan bilgilerinin ve ilahi varlığın inkişaf ettiği veya yükseldiği en yüksek gök tabakası Faal Akıldır. İbn Sina türlerin ortaya çıkmasını Faal Aklın maddeye tesir etmesiyle açıklar. Bu süreçte önce dört unsur (ateş, hava, su ve toprak), ardından bunların temel nitelikleri ve bu niteliklerin katkısıyla oluşan birleşimler sonucu sırasıyla **maden, bitki ve hayvan** türleri ortaya çıkar. **Dört unsurun düzeni en yetkin düzeyine insan bedeninde ulaşır**.

İbn Sina Hayy İbn Yakzan adlı eserinde kozmik akılların ve feleklerin yaradılışını tıpkı Farabi gibi ele almaktadır:

> *"Tanrı'nın yarattığı ilk şey akıl denilen Kerrubi[565] meleğidir. Peygamber -selam ona olsun- 'Tanrı'nın yarattığı ilk şey akıldır' diyerek bunu belirtmiştir. Tanrı, o meleğin aracılığı ve sebebiyle öteki iki meleği ve Atlas göğünü yarattı. Bu meleklerden birisi Kerrubilerden ve öteki daha aşağı derecede bir cinstendir. Bu birinci meleğe 'İlk Akıl' (el akl- el evvel) ve 'Tümel Akıl' (akl-ı küll) denilir. Tanrı'nın Kerrubilerden ilk akıl aracılığıyla yarattığına da 'İkinci Akıl' denilir.*

[564]Kozmik Akılların sayıları kesin belirtilmemiş olmakla birlikte Farabi'de İlk akıl, dokuz feleğin ve gezegenlerin akılları da dâhil olmak üzere akılların sayısı on olarak düşünülmüştür. Allah ilk aklı yarattıktan sonra, Akıllar ve nefisler gökteki hareketi başlatmışlardır. Farabi'ye göre her bir feleğin kendi aklı ve nefsi vardır. Onuncu akıl (Faal Akıl), Dünyaya ait işleri, düzeni idare eder. Nefis, feleğin doğrudan hareket ettiricisidir. Ama o, gücünü akıldan alır, akla duyduğu arzuyla hareket eder. Kemale ulaşma arayışı bu aklın feleğini harekete geçirir. Böylece onun hareketinin kaynağı arzu oluyor. Akıl da kendi sırasına göre daima arzu içindedir. Aşağı olan üstün olana ve hepsi birden kendisi hareket etmediği halde hareket ettirici olan Allah'a arzu duyarlar. Onuncu akıldan ilk madde ya da heyula çıkar ki, bu dört unsurun (ateş, hava, toprak ve su) kaynağıdır. Aynı akıldan cisimleri meydana getirmek üzere bu heyula ile birleşen muhtelif formlar sudur eder. Dünya sadece bir dizi değişik türden formun madde ile birleşmesi veya maddeden ayrılması sonucudur. Değişme için gerekli sıcaklığı ve soğukluğu güneş sağlar. Bütün akıllar ayrı ayrı yeryüzü âlemine uygun hareketler meydana getirirler. Bu suretle fizik kozmoloji ile kaynaşmış, yeryüzü göklerdeki âleme bağlanmıştır.

[565]Kerrubi, Yahudi, Hıristiyan ve İslam geleneklerinde, insan, hayvan ya da kuş özellikleri taşıyan kanatlı ve göğe ait olduğu düşünülen mümkün varlıklardandır. Mitolojide Tanrı'ının tahtının taşıyıcısı olarak belirtilmiştir. Eski Ortadoğu mitolojisinde Kerrubilerin, melekler hiyerarşisinde şefaatçi olarak önemli işlevleri olduğu düşünülmüştür.

Yine Tanrı'nın ilk Akıl aracılığıyla yarattığı ama daha aşağı bir derecede bulunan şeye önceki bilginler (hükema) tarafından 'İlk Nefs' (nefs-i evvel) ve 'Tümel nefs' (nefs-i küll) denilir. Tanrı bu nefsi Atlas göğünü harekete geçirmek ve döndürmekle görevlendirdi. Bu üçüncü akıl aracılığıyla öteki aklı, öteki nefsi ve Zuhal göğünü yarattı. Bu nefsi de Zuhal göğünü döndürmekle görevlendirdi.

Bu dördüncü akıl aracılığıyla öteki aklı, öteki nefsi ve Müşteri göğünü yarattı. Bu nefsi de Müşteri göğünü döndürmekle görevlendirdi. Bu beşinci akıl aracılığıyla öteki aklı, öteki nefsi ve Mirrih göğünü yarattı. Bu nefsi de Mirrih göğünü döndürmekle görevlendirdi. Bu altıncı akıl aracılığıyla öteki aklı, öteki nefsi ve Güneş göğünü yarattı. Bu nefsi de Güneş göğünü döndürmekle görevlendirdi. Bu yedinci akıl aracılığıyla öteki aklı, öteki nefsi ve Zühre göğünü yarattı. Bu nefsi de Zühre göğünü döndürmekle görevlendirdi. Bu dokuzuncu akıl aracılığıyla öteki aklı, öteki nefsi ve Ay göğünü yarattı. Bu nefsi de Ay göğünü döndürmekle görevlendirdi. Bu onuncu akıl aracılığıyla başka bir akıl yarattı ve Ay altı alemin (Dünya'nın) işlerini ona bağladı. Bu akıl 'Faal Akıl' denilen akıldır ve bu aklın bu dünyadaki nefislere nispeti öteki her aklın göksel nefislere olan nispeti gibidir" (İbn Sina, Hayy ibn Yakzan, tercüme, Özburun ve diğerleri, 2000: 323-324).

Faal akıldan insani nefis meydana gelir. Böylece ilk kozmolojik akılla başlayan yaratılış (oluş) süreci bilkuvve akıl bir varlıkla (insan) son bulmuş olur. Beden oluşur oluşmaz ona Faal Akıldan bir insan nefsi (ruh) gelir. "İnsan nefsi onun bir cüzüdür. İnsan onunla insandır. Nefs insanın bedeninde ve onun kalıbına karışmış değildir. Nefs başka yerde de değildir, alemin içinde değildir, alemin dışında da değildir, bir yer tutucu da değildir." "Nefsimiz bedenin yok olmasından sonra da varlığını devam ettirir ve yok olmaz. Bir bölük insanın zannettiği gibi insanların nefsi öteki kuvvetler gibi yok olmaz. Yine bir nefs, başkalarının sandığı gibi kendi bedeninden ayrıldıktan sonra başka bir bedene geçemez." (İbn Sina, a.g.e: 222). Böylece İbn Sina her insanın kendine has bir nefse sahip olduğunu düşünerek ve Platon'un ileri sürdüğü tenasüh (nefsin=ruhun bir bedenden başka bedene geçmesi) görüşünü, kesin bir dille ret etmektedir.

3.4.Gazzali'ye Göre Akıllar Teorisi

Gazali (1058-1111), kâinatın yoktan var oluşunu, zorunlu varlığın gerektirilmesi ile değil, Allah'ın hür iradesi ile olduğunu belirtiyor. Böyle olmasını, tabiatta gördüğümüz düzen gibi akıl aracı ile değil, akıl üstü bir güç, kalp gözü ile anlaşılabilir. Bundan dolayı da Allah, yalnız kendi özünü değil, başkasını da yani âlemin teferruatını (çokluk alemini) da bilir (Yıldırım, 2012: 22). Esasen Gazzâlî de "el-ulûmü'l-üvel" dediği düzeydeki rasyonel bilgilerin kaynağını araştırırken, "Bu bilgiler, nefsin akıl gücünün oluşması sırasında Allah'tan veya meleklerin birinden nefse doğar" demekle filozofların faal aklına benzer bir bilgi kaynağının olabileceğini düşünmüştür (Gazzali, Mi'yârü'l-İlm: 173-173, aktaran Çağrıcı, Cilt, 13, 1996: 495). Keklik, Gazzali'nin Makasıd el Felasife adlı eserine dayanarak bu konuda şunları aktarıyor:

*("…Evvel (=İlk olan Allah)'tan bir mücerred (=soyut) akıl sadır olur (:meydana gelir)… Bu, kendi zatını ve yaratıcısını bilir. … Bu kesret (:çokluk) bakımından(dır), ondan da bir kesret hasıl olur. Sonra da azar azar (bu kesret istidadı) çoğalarak, mevcutların sonunda nihayete erer. … Şayet, bunun tafsil (atı), tertibi ve terkibi (:düzeni, sistemi) nasıl mümkün oluyor denilecek olursa, (şöyle) denilir: Evvel (=İlk= Allah)'dan bir "mücerred (soyut) akıl" sadır olur. Bundan dualite (kesret=çokluk) vardır. … Bundan da bir Melek ile Felek hâsıl olur. Melek ile mücerred (soyut) akıl demek istiyorum. … Bundan da, kendisi vacib (necessaire) olduğundan, bir İkinci Akıl hâsıl olur. En son (en dıştaki) felek, buna kendisi için imkân vermesi bakımından, madde gibidir. İkinci Akıl'dan ise bir Üçüncü Akıl ve Burçlar feleği (sadır olmak) lazım gelir. Üçüncü Akıldan bir Dördüncü Akıl ile Zühal feleği; Dördüncü Akıl'dan bir Beşinci (akıl) ile Müşteri feleği; Beşinci (Akıl)'dan bir Altıncı (Akıl) ile Mirrih (Merih) feleği; Altıncı (Akıl)'dan bir Yedinci (Akıl) ile Güneş feleği; Yedinci (Akıl)'dan bir Sekizinci (Akıl) ile Zühre feleği; Sekizinci'den bir Dokuzuncu (Akıl) ile Utarid feleği; Dokuzuncu'dan bir Onuncu (Akıl) ile Kamer (=Ay) feleği hasıl olmaktadır…."(*Gazzali, Makasıd el Felasife: 219-220, aktaran ve tercüme eden Keklik, 1975a, 13-14).

Mahmut Kaya, Gazzâlî başta olmak üzere Sudur Teorisi bazı düşünürler tarafından çeşitli açılardan tenkit edilmiştir diyor. Gazzali'den başka İbn Rüşd, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve Takıyyüddin İbn Teymiyye gibi kelamcı ve filozoflarca bu teorinin çeşitli açılardan eleştirilmiş olduğunu belirtiyor (Kaya, 2009, c.37: 468).

Sonuç

Akıl kelimesi Arapçadan Türkçeye geçmiştir. Kelime olarak anlamak, idrak etmek (kavramak), yanlışlığı fark etmek, bilmek, bağlamak, menetmek, engellemek, alıkoymak gibi anlamlara gelmektedir. Fakat Akıllar Teorisi bu anlamların dışındadır. Kâinatın yaradılışını ilgilendirmektedir. Zaten burada akıl değil, çoğul şekliyle "Akıllar" deyimi kullanılmıştır. Çoğul olduğuna göre kâinatın yaratılmasında birden fazla akıldan söz ediyoruz demektir. Böyle bir anlayış aklı tanımından farklı bir alana taşımaktadır. Akıl, Allah'tan ilk sadır olan, ilk çıkan, taşan kozmik varlık olarak düşünülmüştür. Bu kozmik varlıklar yaratıcıdan aldıkları feyz ile kâinata düzen ve intizam vermişlerdir. Böylece kâinat Allah tarafından yukarıdan aşağıya, madde alemine kadar derece derece çıkarak, hiyerarşik düzen içinde oluşumunu tamamlamıştır. Antikçağ ve Helenistik felsefeden alınan bir deyimle buna "Sudur Teorisi" de denmiştir. "Sudur", bütün var olanların Allah'tan, ondan hiçbir şey eksiltmeksizin çıkması anlamına gelmektedir. Teorinin dayanağı Pilotinus (204-270)'tur. Sudur, ilk ve tek olan zorunlu BİR'den taşma sonucu mükemmelden daha az mükemmele doğru**, çıkmak, taşmak, meydana gelmek** anlamlarına gelmektedir.

İslam dünyasında da göklerin ve yerin, bütünüyle kâinatın düzeni ve bunun nasıl ve niçin yaratıldığı sorusu akıl ve mantık yoluyla açıklanmak istenmiştir. O dönemlerde dinle felsefeyi uzlaştırmak isteyen Türk İslam filozofları, dışarıdan aktarılan Sudur (yaratma) teorisini cazip görmüş ve İslam inancına uygun olarak görüşlerini belirtmişlerdir. Kâinatın nasıl ve ne şekilde yaratıldığı İslam inancı çerçevesinde Kuran ayetlerine dayandırılarak anlatılmış ve bu anlatış biçimi Türk İslam dünyasında, Akıllar Teorisi (nazariyesi)'nin felsefe tarihinde yer almasını sağlamıştır.

Çoğunlukla Kuran'ı Kerime dayanan Türk İslam düşünürleri, "Yokluk" denilen şeyin, insan zihnindeki mantıki güçlükleri ortadan kaldırmak üzere "Akıllar Nazariyesi" (Nazariyet el-Ukul) adı verilen bir takım kozmolojik açıklamalara girişmişlerdir. "Allah, vacib el vücud (yani: varlığı zorunlu)dur. Başka bir deyişle: O'nun var olması gerekli ve zorunludur. Mahiyeti bakımından O, hiçbir şeye benzemediğine göre, maddi değildir; zaman ve mekânın dışındadır. Fakat Allah'tan başka olan şeyler (-ki eski deyimiyle buna masivallah denilirdi-), zaman ve mekân içindedirler. Yani bir başlangıç ve sonları vardır (tarih taşırlar). İşte bu çeşit varlıkların tümüne verilen isim: mümkün el vücud (yani: var oluşları mümkün) tabiriydi. Bir de Yokluk (Adem) denilen şey bahis konusuydu. Buna da mümteni el vücud (yani: varlığı mümkün olmayan) ismi verilirdi. Türk İslam düşünürleri, mutlak varlıktan (Allah'tan) sudur eden (taşan) çokluk alemi (kesret), kademe kademe var olarak kâinatın oluşumunu sağlamıştır görüşündeydiler. Mümkün (yaratılmış) varlık mertebeleri düzeninde yer alan varlıklar, her durumda kendinden önceki varlığın temaşasını gerektirir. Varlık mertebelerine göre aşağı doğru inildikçe bir yandan etkinlikleri, diğer yandan güçleri, mükemmelliklerine göre azalmaktadır. Varlık mertebesinin en altında madde (heyula) yer alır.

Kaynaklar

Adıvar, Adnan (1964), Farabi, İslam Ansiklopedisi, Cilt 4, ss.451-469, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
Bolay, Süleyman, Hayri (1989), Akıl, Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi, Cilt, 2, ss. 238-242, Diyanet Vakfı Araştırma Merkezi Yayını, İstanbul.
Çağrıcı, Mustafa (1996), Gazzali, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Cilt, 13, ss. 489-505, İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul.
Çelebi, İlyas (2008), Sahib ibn Abbad (İsmail), Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, cilt 35, ss.512-515, İslam Araştırmaları Vakfı Yayını, İstanbul.

Güngör, Erol (1998), İslam Tasavvufunun Meseleleri, Ötüken Neşriyat, İstanbul.

İbn Sina, Hayy İbn Yakzan (2000), (tercüme: Yusuf Özkan Özburun, Serkan Özburun, Şehabettin Yalçın, Orhan Düz, Derya Örs), İnsan Yayınları, İstanbul.
Kaya Mahmut (2009), Sudur, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Cilt, 37, ss. 467-468, İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul.

Kaya, Mahmut (1984), Felsefenin Temel Meseleleri, (Farabi'nin, Uyun'ul Mesail adlı risalesinin Türkçeye tercümesi), Felsefe Arkivi, sayı 24, ss.203-212, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
Kaya, Mahmut (1998), Farabi, Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi, Cilt, 12, ss. 145-163, Diyanet Vakfı Araştırma Merkezi Yayını, İstanbul.
Keklik, Nihat (1975), Türk İslam Felsefesi Temel Bilgiler Ders Notları, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi (İstanbul Yüksek Öğretmen Okulu), Teksir, İstanbul.
Keklik, Nihat (1975a), Türk İslam Felsefesi Temel Bilgiler Ders Notları, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi (İstanbul Yüksek Öğretmen Okulu), Teksir, İstanbul.
Keklik, Nihat (1978), Felsefe-Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar, Çağrı Yay., İstanbul.
Uysal, Enver (2004), Kindi ve Farabi'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği, Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, ss.141-156, Cilt: 13, Sayı: 2, Uludağ Üniversitesi Yayını, Bursa.
Yazıcıoğlu, M. Sait (2001), İslam Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi, Akçağ Yayınları (351), Ankara.
Yıldırım, Kazım (1977), Farabi'nin Hayatı ve Çevresi, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Basılmamış Lisans Mezuniyet Tezi, İstanbul.
Yıldırım, Kazım (1986), Düşünce ve Medeniyet Tarihi, Fatih Yayınevi, İstanbul.
Yıldırım, Kazım (2011), Felsefe, Tarihçe, Kavramlar, Alanlar ve Problemler, Yurt Renkleri, Yayınevi, Ankara.

TÜRKİYE'DE ENGELLİLERİN İSTİHDAM YÖNTEMLERİNİN ETKİNLİĞİ[1,2,3]

Sezgin UYSAL, Serdar ORHAN, Seyhan FIRAT

Özet

Uluslararası alanda engelli bireylerin istihdamına yönelik gelişmelerin yaşandığı ilk yıllar II. Dünya Savaş'ı sonrasında başlamıştır. II. Dünya Savaş'ının getirmiş olduğu büyük insan kayıpları, ülkelerin işgücü ihtiyacını arttırmış ve toplumsal yaşam içerisinde dezavantajlı gruplar olarak adlandırılan, kadınlar, yaşlılar ve engelliler gibi bireylerin çalışma hayatı içerinde yer almalarına ilişkin politikalar üretilmeye başlanmıştır. Bu kapsamda engelli bireylerin istihdamına yönelik birçok sistem geliştirilmiştir.

Türkiye'de ise engelli bireylere yönelik ilk kapsamlı çalışmalar 2000 yılı sonrasında başlamıştır. Engelli bireylere yönelik yapılan çalışmalar kapmasında ilk çalışmalar Özürlüler İdaresi Başkanlığı (ÖZİDA) tarafından 2002 yılında "Türkiye Özürlüler Araştırması" şeklinde ortaya konulmuştur. 2011 yılında ise TÜİK tarafından "Toplu Nüfus ve Konut Araştırması" yapılmış ve engelli bireylerin eğitim, sağlık, istihdam gibi birçok alanda genel haritası çıkarılmıştır.

Ancak yapılan araştırmalar neticesinde Türkiye'de engelli bireylerin istihdamına ilişkin yeterli çözümler üretilemediği görülmektedir. Bu çalışma da konusu itibariyle buradan hareket ederek, Türkiye'de engelli bireylerin istihdamına yönelik kullanılan yöntemlerin, engelli istihdamına katkısının ne olduğunu İŞKUR'un son 10 yıllık kota sistemi kontenjan verileri kapsamında incelemeye alınacaktır.

Abstract

Regulations about people with disabilities have started after II. World War internationally. The effects of war conditions like the need of labour force demand triggered the

[1] Sezgin UYSAL, Sakarya Üniversitesi, Türkiye, Sakarya, sezgnuysal@gmail.com
[2] Serdar ORHAN, Sakarya Üniversitesi, Türkiye, Sakarya, sorhan@sakarya.edu.tr
[3] Seyhan FIRAT, Gazi Üniversitesi, Türkiye, Ankara, sfirat@gazi.edu.tr

employability of women, elderly and people with disabilities. In that scope there has been a lots of regulation about disabled people's employment.

In case of Turkey that kind of regulations showed up at early 2000s. First, demographically comprehensive study about people with disabilities conducted at 2002 (ÖZİDA, 2002) as 'Turkish Disability Research'. From this follows a study about disabled people's education, health, employment conditions conducted by National Statistical Institute at 2011.

In the light of the facts mentioned at these studies above, we can say that the employability of disabled people is still a huge problem. In this paper we are trying to investigate the methods of employment regulations of İŞKUR's affirmative action policies through last ten years.

Giriş

Engelli bireylerin istihdam konusundaki sorunları geçmişten günümüze kadar devam eden bir süreç olmakla birlikte, bu konuda geliştirilen politikalara rağmen halen yeterli düzeyde bir çözüme kavuşturulamadığı görülmektedir. Özellikle 2. Dünya Savaşı'ndan sonra işgücü ihtiyacı gerekçesiyle dezavantajlı bireylerin istihdamına yönelik uygulanmaya başlayan politikalar ve bu politikaları destekleyici şekilde dönemin getirmiş olduğu Keynesyen Refah Politika uygulamaları, engelli bireylerin çalışma hayatına girmelerini kolaylaştırmıştır. Ancak refah devleti uygulamalarının krize girmesi sonucu neo-liberal ekonomik anlayışa geçilmesi engelli bireylere yönelik istihdam politika uygulamalarının ikinci plana itilmesine sebep olmuştur.

Uluslararası alanda engelli bireylerin istihdamına yönelik gelişmeler 1980'lerden itibaren küreselleşmenin de etkisiyle zayıflasa da Türkiye'de engelli bireylerin istihdamına yönelik çalışmalar 1990'lı yılların sonlarına doğru hayata geçirilmeye başlamış, 2000'li yıllar itibariyle hız kazanmaya başlamıştır. Özellikle 2000'li yıllardan itibaren Avrupa Birliği (AB) ile yapılan uyum görüşmeleri ve AB'ye katılma süreci çerçevesinde sosyal politikaya dair birçok gelişme yaşanmıştır. Bu gelişmelerden bir tanesi ise engelli bireylerin istihdamına yönelik anlaşma ve sözleşmeler olarak belirlenmiştir. Bu kapsamda ilk olarak 2003 yılında 4857 sayılı iş kanunu çıkartılmış ardından 2008 yılında değiştirilerek engelli bireylerin istihdamına ilişkin kota sistemi ve korumalı işyerlerinin işleyişine yönelik düzenlemeler

yapılmıştır. Yapılan son düzenlemelerle birlikte engelli bireylerin çalışmasına yönelik kota sınırı kamu sektöründe %4, özel sektör de ise %3 olarak güncellenmiştir.

Engelli bireylere yönelik yapılan bu değişikliklere rağmen istihdam sorunlarının hala devam ettiği görülmektedir. Engelli bireylerin istihdamında Dünya'da da en çok kullanılan yöntemlerden birisinin kota sistemi olması nedeniyle Türkiye'deki engelli bireylerin istihdam edilmesinde kota sistemi uygulamasının etkinliği büyük öneme sahiptir. Bu kapsamda engelli bireylerin kota sistemi vasıtasıyla istihdam edilmesinde İŞKUR'un son 10 yıllık verileri incelemeye alınarak teorik bir çalışma yapılmasına ihtiyaç duyulmuştur.

1. Engelli Bireylerin İstihdam Edilmesinde Kullanılan Yöntemler

Çalışma hayatı içerisinde olma, bireylerin en temel gereksinimlerinden biri olduğu ifade edilebilir. İstihdam içerisinde olma bireye bir yandan sosyo-ekonomik güvenceler sunarken, diğer bir yandan da kişinin sosyal bir hayat sürdürebilmesinin belli düzeyde koşullarını yaratan bir ilişkidir. Bu kapsamda engelli bireyler için uygulanan çeşitli istihdam yöntemleri aşağıda belirtilmiştir;

- Kota Sistemi
- Korumalı İşyerleri
- Kişisel Çalışma Yöntemi
- İşverenlerin Zorunluluk Olmadan Engelli İstihdamı
- Evde Çalışma
- Kooperatif Çalışma Yöntemi
- Sadece Engellilerin Çalıştırıldığı Seçilmiş İşlerde İstihdam

1.1. Kota Sistemi

Batı dünyasında engelli bireylerin istihdamında "kota" kavramı uzun bir geçmişe sahiptir. Kökleri, 1. Dünya Savaşı'ndan sonra, yaralı askerlerin entegrasyonunu sağlamak amacıyla, Almanya ve Avusturya'da yapılan düzenlemelere dayanmaktadır. Kota sistemleri sosyal bir yükümlülük olarak ele alınmakta ve engelli bireylerin istihdamında kullanılmaktadır. Bu sistem aynı zamanda Avrupa'da politik bir yaklaşımı temsil etmektedir.

İşverenlerin, istihdamda belirli bir oranda veya sayıda engelli çalıştırma zorunluluğunu olarak tanımlanan kota sistemi, engellilerin istihdamını kolaylaştırmayı amaçlayan bir pozitif ayrımcılıktır.

(Thornton, 1998: 3-4, Pıçakçıefe ve Erbaş, 2018: 66). Bu sistem, işyerlerinde çalışan işçi sayısının belirli sayıyı geçmesi durumunda, belirlenen yüzdelik orana göre işverenlerin engelli birey çalıştırması üzerine şekillenmiştir. İşçi sayısı ve çalıştırılacak engelli birey yüzdesi kotası ise, her ülkenin ekonomik ve sosyal gelişmişlik düzeyine göre farklılık göstermektedir (Orhan, 2013: 38). Kota sistemi, Türkiye'de, ilk defa 1971'de 1475 sayılı İş Kanunu ile mevzuata girmiştir. Bu kanuna göre, özel sektörde 50 veya daha fazla işçi çalıştıran işverenlerin %2 oranında engelli birey çalıştırması zorunludur. Kamu sektöründe ise bu oran %3'tür. 2003'te yürürlüğe giren 4857 sayılı yeni İş Kanunu'yla bu oranlar özel sektörde %3, kamu sektöründe %4 olarak değiştirilmiştir.

1.2. Korumalı İşyerleri

Normal işgücü piyasasına kazandırılmaları güç olan engelli bireylere yönelik mesleki rehabilitasyon ve istihdam sağlamak amacıyla, devletin teknik ve mali açıdan desteklediği ve özel çalışma ortamlarının oluşturulduğu işyerleri korumalı işyerleridir. Bu işyerlerinde genel olarak istihdama kazandırılması güç olan engelli bireylerin istihdam edilmeleri amaçlanmıştır (Coşkun, Seyhan vd. 2009: 33).

Korumalı işyeri, 2013'te çıkarılan Korumalı İşyerleri Hakkında Yönetmelik'e göre, "işgücü piyasasına kazandırılmaları güç olan zihinsel veya ruhsal engelli bireylere istihdam oluşturmak amacıyla Devlet tarafından teknik ve mali yönden desteklenen ve çalışma ortamı özel olarak düzenlenen işyeri" dir.

Korumalı işyerleri uygulamasının ilk hedefi, istihdama kazandırılması güç olan engellilerin (zihinsel engelli, ağır derece engelli, eğitim seviyesi düşük engelliler) istihdam edilmesidir. İkinci hedefi ise, bir adım öteye geçerek engelli bireylerin normal iş piyasalarında istihdam edilmesini sağlamaktır. Bu hedef kapsamında pek çok farklı program gerçekleştirmek amaçlanmıştır. Programlar arasında korumalı iş istihdamı olarak da bilinen ve engelli bireylerin açık çevrede fakat korumalı binalarda çalıştığı kamu işyerleri, şirketlerde üretim ünitesi bulunan korumalı işyerleri, geri dönüşüm ve onarım atölyeleri oluşturma gibi programlar en sık kullanılanlarıdır (Selek Öz ve Orhan, 2012: 41). Korumalı işyerlerine diğer bir örnek ise ülkemizde yer alan "Bizim Köy" projesidir.

1.3. Kişisel Çalışma Yöntemi

Kişisel çalışma yöntemi, engelli bireylerin kendi işyerlerini kurup çalıştırdığı ve bazı durumlarda diğer bireylere istihdam sağladığı yöntemdir. Ancak bu yöntem ülkemizde az kullanılan yöntemlerdendir. Bunun nedenleri arasında, engellilerin temel eğitimindeki yetersizlikler, ülkedeki ekonomik gelişmeler, kaynakların yetersiz olması, engellilere sağlanan mesleki eğitimin yetersiz ve verimsiz

olmasıdır. Bu yöntem, engellilerin desteklenmesi ve birer işveren olarak çalışma hayatında yer alması bakımından önem taşımaktadır (Genç ve Çat, 2013: 376).

Kişisel çalışma yönteminin uygulanabilmesi için;

1. Engelli bireyin temel eğitimi,
2. Ülkedeki ekonomik gelişmeler ve kaynak bulma imkânı,
3. Engellilere sağlanan mesleki eğitim,
4. Engellilerin girişimciliğe teşviki gibi imkânların sağlanması gerekmektedir.

Kişisel çalışma yönteminin başarılı olabilmesi için, yukarıda sayılan dört gerekliliğin yerine getirilmesi önemlidir. Son dönemlerde yaşanan teknolojik gelişmeler, evde e-ticaret uygulamalarının geliştirilmesine imkân sağlamış ve engellilerin kendi işine sahip olma şansını artırmıştır (Selek Öz ve Orhan, 2012: 41).

Bu yöntem, ülkemizde engelli istihdamını artırmada çok üzerinde durulmayan bir yöntemdir. Engelli bireyler kendi imkânlarıyla niteliği yüksek olmayan ve basit işleri (piyango bileti satmak, kantar ile kilo ölçmek) nadiren de olsa yapmaya çalışmaktadır (Orhan, 2013: 43).

1.4. İşverenlerin Zorunluluk Olmadan Engelli İstihdamı

İşverenlerin zorunluluk olmadan engelli istihdamı yönteminde, işverenlerin kota/ceza ve korumalı işyerlerinin dışında kalan ve işverenlerin kendi isteğiyle engelli birey istihdam edilmektedir. Fakat engelliler hakkındaki önyargılar, bu yöntemin kullanılmasını sınırlandırmaktadır.

Engelli bireylere dair önyargılar, iş hayatında bu bireylerin, insan kaynakları birimleri, işverenler ve/veya diğer çalışanlar tarafından farklı algılanmalarına neden olmaktadır. Farklı olmak, engelli bireyler üzerinde ciddi baskı oluşturmakta ve bu baskının sonucu olarak çalıştığı yerde kendini kabul ettirme, üretken olduğunu kanıtlama ve ilişki kurmakta zorlanmadığını ispatlama gibi konularda engelli olmayan bireylerden daha çok çaba harcamaktadırlar. Bu durum sonucunda, toplumda engelli bireylerin hak ettiği iş imkânlarına ve ortamına ulaşabilmelerinde sadece kendilerini yetiştirmelerinin yeterli olmayacağı gerçeği ortaya çıkmaktadır. Sorunun çözümü olarak, toplumun tüm kesimlerinde önyargıların kaldırılıp engelli bireylere dair toplumsal bilincin oluşturulması önemli bir noktada yer almaktadır (Selek ve Orhan, 2012: 43).

1.5. Evde Çalışma

Bilgi toplumu veya post fordist üretim sisteminin çalışma şekli ve yöntemlerinde yol açtığı değişimler, çalışma hayatında esnek çalışma biçimini ortaya çıkarmıştır. Esnek çalışma biçimleriyle klasik çalışma ortamı ve işçi-işveren ilişkileri de değişime uğramıştır. Küreselleşen dünyada değişen ekonomik ve

sosyal şartlar, hızla gelişen teknoloji ve uluslararası rekabet şartlarına uyum sağlamak amacıyla, sosyal taraflara çalışma biçimi ve koşullarını istedikleri gibi belirleme serbestliğini sağlamıştır. Bu çalışma şekli, esnek çalışma olarak tanımlanmaktadır (Tuncay, 1995:5). Esnek çalışmanın yanı sıra, işyerinde, iş ve işçide, çalışma sürelerinde, ücrette ve iş kanunlarında da esneklik olgusu önem kazanmıştır (Sönmez, 2006:186). Esnek çalışmanın yaygınlaşması, evde çalışmanın ortaya çıkmasında etkili olmuştur.

Bilişim teknolojilerinin de gelişimiyle, engellilerin evde yapabileceği pek çok iş alanı ortaya çıkmıştır. Engelli bireyler evlerinden, muhasebe kaydı tutma, pazarlama, avukatlık, danışmanlık gibi işleri teknolojik imkânlarıyla yapabilmektedir (Orhan, 2013: 44).

1.6. Kooperatif Çalışma Yöntemi

Kooperatif çalışma yöntemi, engellilerin kendi çabaları ya da devlet desteği ile kurduğu kooperatif örgütlenmeler kapsamında çeşitli çalışma alanlarında kendilerine çalışma imkânı yaratmalarını içermektedir. İşbirliğine dayanan bu yöntemde, engelliler öncelikle üyelerinin sahip olduğu yetenek ve kapasitelerini değerlendirmekte ve bu değerlendirmeler sonucu yapacakları işe göre iyileştirme ve bağımsız kuruluş olarak ülke pazarında kendilerine yer bulmaktadırlar (Alkan Meşhur, 2004: 183). Bu yöntem korumalı işyerlerine benzemekte, tek farkı ise korumalı işyerlerinde işyeri örgütlenmesi varken bu yöntemde kooperatifler şeklinde örgütlenme bulunmaktadır (Orhan, 2013: 44-45).

1.7. Sadece Engellilerin Çalıştırıldığı Seçilmiş İşlerde İstihdam

Sadece engellilerin çalıştırıldığı seçilmiş işlerde istihdam yönteminde, engellilere özel seçilmiş bazı işlerde yalnızca engelli bireyler istihdam edilmektedir. Bu yönteme tahsis yöntemi de denmektedir. Tahsis yönteminde, engelli gruplarının farklılıkları bazı iş ve mesleklerde kısmen veya tamamen engelliler için ayrılmaktadır. Örneğin, Danimarka, İtalya ve Yunanistan'da telefon santral operatörlükleri görme engelli bireyleri istihdam etmektedir. Fakat bu yöntemin başarılı uygulanmasında engellilerin yapabileceği işlere ait iş ve meslek analizlerinin yapılması ve iş tanımlarının yeniden düzenlenmesi gerekmektedir. Fakat engelli bireyler bu yöntemi benimsememekte ve bu yöntemin uygulanmasının kendilerini dışlayıcı konuma sürüklediğini düşünmektedirler (Orhan, 2013: 45, Pıçakçıefe ve Erbaş, 2018: 67).

2. Türkiye'de Engelli Bireylere İlişkin Genel Görünüm

2000'li yıllara dair en önemli gelişmelerden biri Türkiye Özürlüler Araştırması'nın gerçekleştirilmesi ve sonuçlarının yayınlanması sayılabilir. Bu araştırmayla Türkiye'de 2002 yılında yaklaşık 8,5 milyon engelli birey bulunduğu ve genel nüfusa oranlarının %12 dolaylarında olduğu ortaya çıkmıştır. Türkiye Özürlüler Araştırması aynı zamanda

engellilerin sosyo-ekonomik durumları ile ilgili de önemli göstergeler üretmiştir. Engellilerin istihdam, işsizlik, eğitim düzeyi ve sosyal güvenlik durumu ile ilgili rakamlar, aynı yılın genel nüfus verileri ile karşılaştırıldığında, engellilerin tüm bu alanlarda toplumun geri kalanından ciddi anlamda daha dezavantajlı olduğunu açıkça göstermektedir. Çeşitli nedenlerden dolayı engellilerin %78.29'u (6.654.650 kişi) iş piyasası dışında kalmaktadır. Engellilerin istihdama katılım oranı ise %1 civarındadır (Coşkun, Seyhan vd, 2009: 16, Yılmaz, 2011). Engellilerin istihdama katılmamasının temelinde, ülkemize has sorunlar bulunmaktadır. Sorunların çözülmemesi, engelli istihdam oranlarının istenen düzeyde olmamasına neden olmakta ve engelli bireylerin başka bireylere bağımlılığını artırmaktadır. Engelli istihdamı konusunda yaşanan sorunlar:

- Engelli bireylerin istihdamında kota sistemi kullanılmasına rağmen, kamu sektörü ve özel sektörde beklenen istihdamın sağlanamaması söz konusudur. Burada sorunun kaynağı, istihdam yöntemlerinden kota sistemine ağırlık verilmesi ve engelli bireylerin bu kapsamda eğitilmemeleridir.
- Kota sisteminden faydalanma şartı, işyerinde çalışan işçi sayısının en az 50 olmasıdır. Ülkemizde bu kapsama giren işyerleri, genellikle büyük şehirlerde ve merkezde yer almaktadır. Kırsal bölgelerde ve az gelişmiş şehirlerde 50 ve daha fazla işçi çalıştıran işyeri bulmak zordur. Bu durumun sonucu ise, bu şehirlerde yaşayan engellilerin istihdam şansının azalmasıdır.
- Engelli bireyler, başta temel eğitim olmak üzere, mesleki eğitim imkânlarından yeterince faydalanamamaktadır.
- Uygulanan kota sistemi işverenler açısından ceza ağırlıklı işlemekte, sistem işverenlerde olumsuz algılanmaktadır.
- Sosyal güvenlik ve iş güvencesinden yararlanan engelliler istihdamdadır. Fakat ülkemizde ana sorun engellilerin istihdam oranlarının düşüklüğüdür. Bu da, engellilerin büyük bir bölümünün sosyal güvenceden mahrum kaldığı anlamına gelmektedir.
- İşverenlerin engelli istihdam tercihi, düşük engelli oranına sahip olanlardır. Engellilik oranı yükseldikçe, engelli bireylerin istihdama katılımı zorlaşmaktadır.
- Engelli istihdamı konusunda denetimler yetersizdir (Meşhur, 2004: 185).

2.1. Türkiye'de Engelli Bireylerin Demografik Veriler

Türkiye'de engelli bireylere yönelik en güncel çalışma 2011 yılında TÜİK tarafından yapılmış olan "Nüfus ve Konut Araştırması" olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışma kapsamında Türkiye'deki engelli bireylere ait demografik bilgiler ortaya çıkartılmış ve engelli bireylerin eğitim, istihdam ve sağlık durumlarına ilişkin istatistikler ortaya konulmuştur.

TÜİK'in yapmış olduğu Nüfus ve Konut Araştırması'na göre 2011 yılında Türkiye nüfusu 74.525.696'dır. Araştırmada, genel nüfus içerisinde 3 ve daha yukarı yaş engelli nüfus oranı %6,9 oranında olup, toplam nüfus içerisindeki karşılığı ise 4.876.000 kişidir. Cinsiyete göre engellilik istatistiklerine bakıldığında ise, genel nüfus içerisindeki erkek engelli nüfusun oranı %5,9 iken kadınlarda bu oran %7,9 şeklindedir (TÜİK, 2011;3-79).

Nüfus Konut Araştırmasına göre engelli bireylerin yaş ve cinsiyete göre dağılımı ise aşağıdaki tabloda yer almaktadır.

Tablo 1: Genel Nüfus İçerisinde Yaş Grubu ve Cinsiyete Göre En Az Bir Engeli Olan Nüfus (2011)

Engelli Birey	Nüfus Oranı (%)	Erkek (%)	Kadın (%)
Tüm Yaş Grupları	**6.9**	**5.9**	**7.9**
3-9	2.3	2.5	2.1
10-14	2.1	2.4	1.8
15-19	2.3	2.6	2.0
20-24	2.6	3.0	2.3
25-29	2.6	3.0	2.3
30-34	3.2	3.4	3.0
35-39	4.0	4.0	4.1
40-44	5.1	4.7	5.6
45-49	6.9	5.9	7.8
50-54	8.8	7.1	10.7
55-59	12.1	9.2	15.0
60-64	16.5	12.3	20.4
65-69	23.0	18.3	27.2
70-74	31.9	26.3	36.3
75+	46.5	40.9	50.3

Kaynak: Engelli ve Yaşlı Hizmetleri Genel Müdürlüğü Nisan 2018 Bülteni

Toplam nüfus içerisindeki engelli kişi sayısında yaş yükseldikçe engellilik oranlarının arttığı ve erkeklere göre kadınların engellilik oranın daha fazla olduğu görülmektedir.

2.2. Türkiye'de Engelli Bireylerin İstihdamına İlişkin İstatistikler ve İstihdam Etkinliği

Türkiye'de engelli bireylerin istihdam edilmesinde birçok yöntem kullanılırken en fazla tercih edilen uygulama kota sistemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Kanunda yapılan son güncellemeler ile birlikte 50 veya daha fazla işçi çalıştıran iş yerlerinde, kamu için %4, özel sektör içinse %3 olarak engelli birey çalıştırma zorunluluğu getirilmiştir. Bu kapsamda engelli bireylerin kota sistemi içerisindeki istihdamına ilişkin istatistikler İŞKUR* tarafından detaylı bir şekilde kayıt altına alınmaktadır. Bu çalışmada da İŞKUR'un Türkiye'de kamu ve özel sektördeki işyerlerinin kota sistemi içerisindeki 10 yıllık kontenjan ve istihdam verilerini ele alarak, engelli bireylerin istihdamına ilişkin durumlarını incelemeye çalıştık.

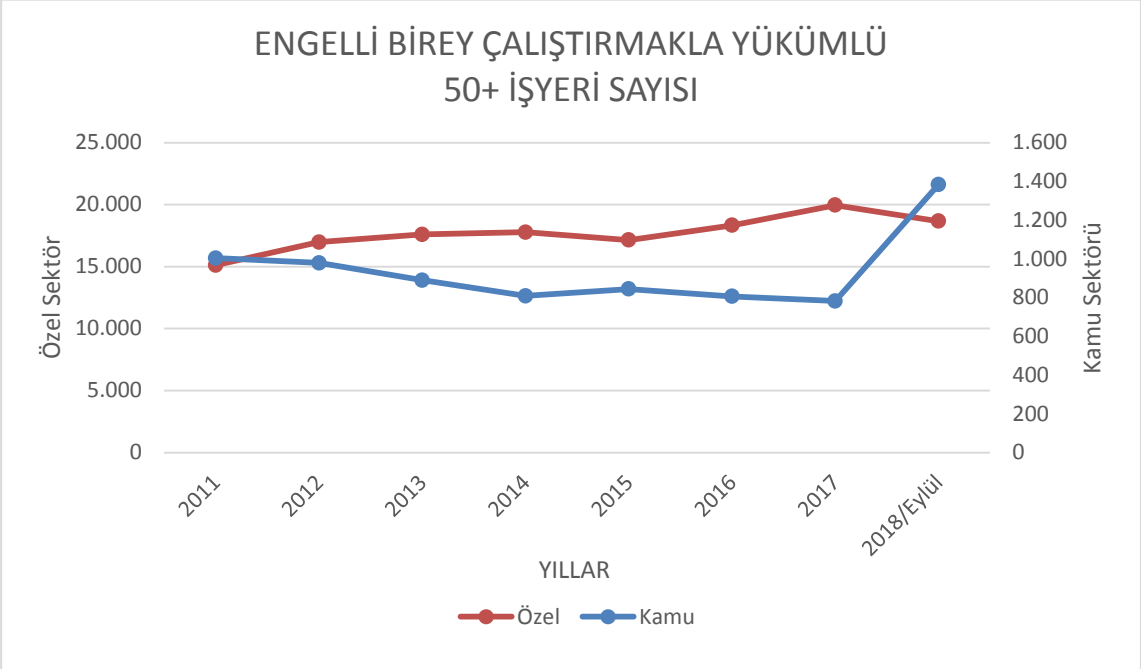
Tablo 2: Türkiye'de 2008-2018 yılları Arası Engelli Bireylerin İstihdam Göstergeleri

	2008-2018 YILLARI ENGELLİ KONTENJANLARI									
Yıllar	**Engelli Çalıştırmakla Yükümlü 50+ İşyeri Sayısı**		**Çalıştırmakla Yükümlü Olduğu Engelli Birey Sayısı**		**Çalışan ğ Engelli Birey Sayısı**		**Engelli Birey Açık Kontenjan Sayısı**		**Engelli Birey Kontenjan Fazlası Sayısı**	
	Kamu	Özel	Kamu	Özel	Kamu	Özel	Kamu	Özel	Kamu	Özel
2008	-	-	11.593	70.326	11.286	55.077	2.380	20.117	2.073	4.868
2009	-	-	12.086	70.550	12.653	58.876	1.981	16.367	2.548	4.693
2010	-	-	11.718	79.943	12.603	66.359	1.863	18.299	2.748	4.715
2011	1.004	15.118	10.496	86.607	12.347	71.088	1.164	20.789	3.015	5.270
2012	979	16.980	10.246	97.322	12.358	77.547	931	25.250	3.043	5.475
2013	890	17.596	9.514	97.689	11.804	80.434	700	23.075	2.990	5.820
2014	809	17.773	8.417	101.823	10.422	84.706	712	23.637	2.717	6.520
2015	844	17.144	8.432	99.262	10.696	84.370	472	22.037	2.736	7.145
2016	806	18.332	8.206	104.966	10.822	92.413	387	20.336	3.003	7.783
2017	782	19.957	7.801	117.687	10.323	102.751	466	23.232	2.988	8.296
2018/Eylül	1.383	18.672	17.783	113.887	13.920	99.320	6.154	22.074	2.291	7.507
Toplam	7.497	141.572	80.895	819.243	92.692	692.629	10.986	180.430	22.783	53.816

Kaynak: https://www.iskur.gov.tr/kurumsal/istatistikler/

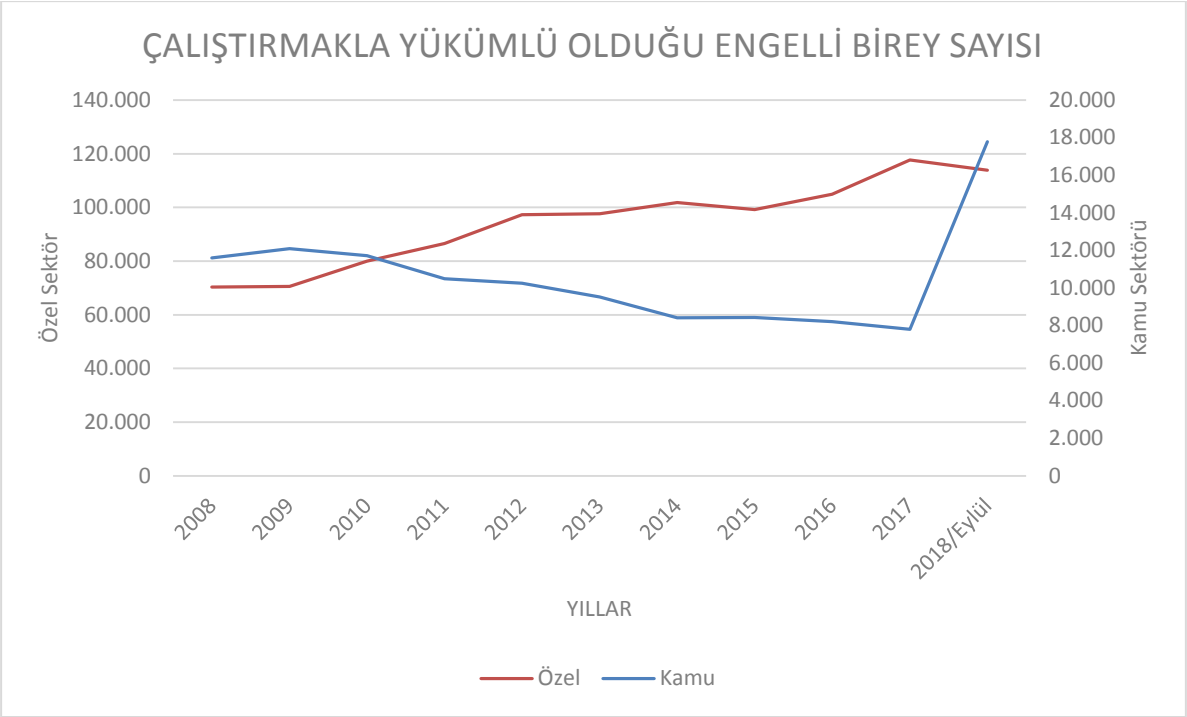
*Türkiye İş Kurumu (İŞKUR): İstihdamın korunması, geliştirilmesi, yaygınlaştırılması ve işsizliğin önlenmesi faaliyetlerine yardımcı olmak, işsizlik sigortası hizmetlerini yürütmek ve aynı zamanda aktif ve pasif işgücü politikalarının oluşturulmasına katkı sağlamak amacıyla Türkiye Büyük Millet Meclisi'nce 25.06.2003 tarihinde kabul edilen ve 05.07.2003 tarih ve 25159 sayılı Resmi Gazete' de yayımlanarak yürürlüğe giren 4904 sayılı Türkiye İş Kurumu Kanunu ile yasal alt yapısı oluşturulmuş olan devlet kurumudur.

Şekil 1: 2011-2018 Yılları Arası Kamu ve Özel Sektörde Faaliyet Gösteren 50 veya Daha Fazla İşçi Çalıştıran İşyeri Sayısı



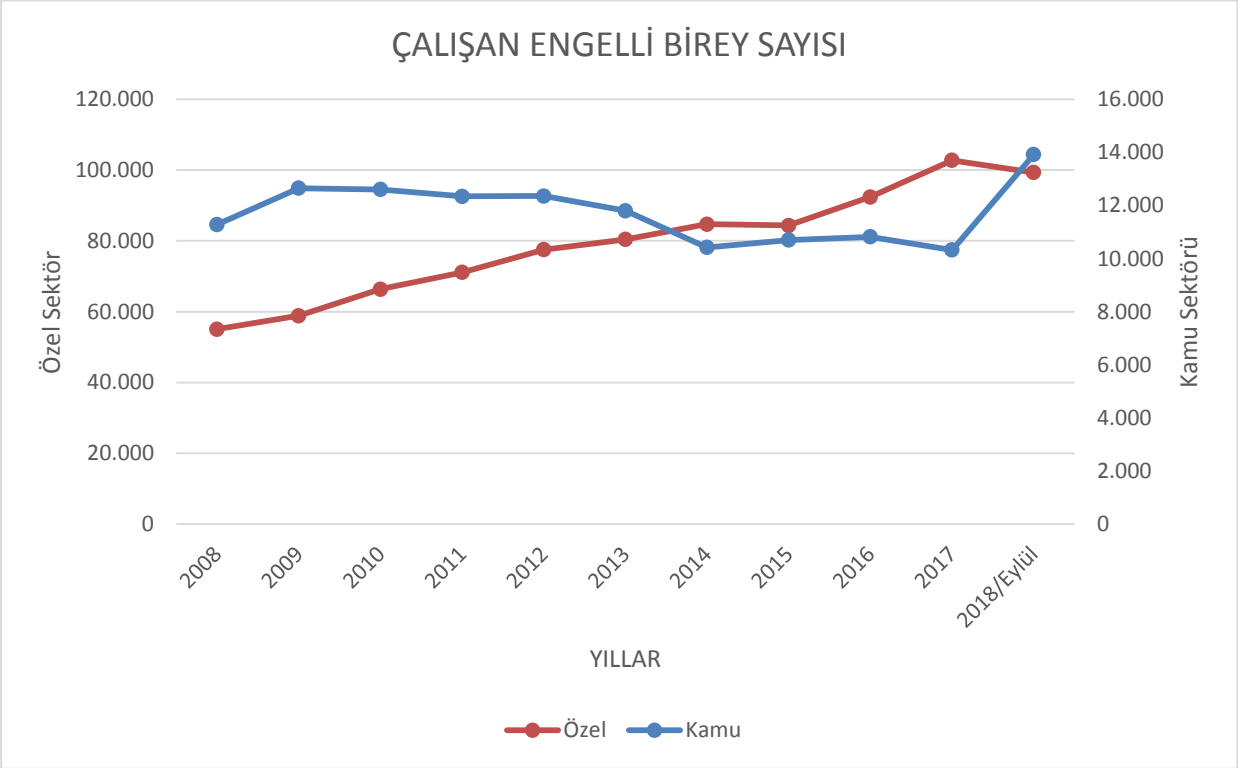
Engelli bireyleri kota kapsamında çalıştırmakla yükümlü olan işyerlerinin sayısına bakıldığında 2008 ile 2011 arasında herhangi bir veriye ulaşılamadığı için 2011 yılından itibaren değerlendirmeye alınmıştır. Bu kapsamda, kamu sektöründe faaliyet gösteren 50 veya daha işçi çalıştıran işyerlerinin sayısında 2017'den itibaren ciddi bir artış görülmektedir. Özel sektörde ise bu oran tam tersi bir şekilde işleyerek azalış eğilimi yaşanmıştır. 2017 itibariyle engelli kotası kapsamında 50 veya daha fazla işçi çalıştıran özel sektöre ait işyerlerinin sayısı 19.957 iken bu sayı 2018 (Eylül) itibariyle 18.672 işyerine gerileşmiştir.

Şekil 2: 2008-2018 Yılları Arası Kamu ve Özel Sektörde Kota Kapsamında Çalıştırmakla Yükümlü Olunan Engelli Birey Sayıları



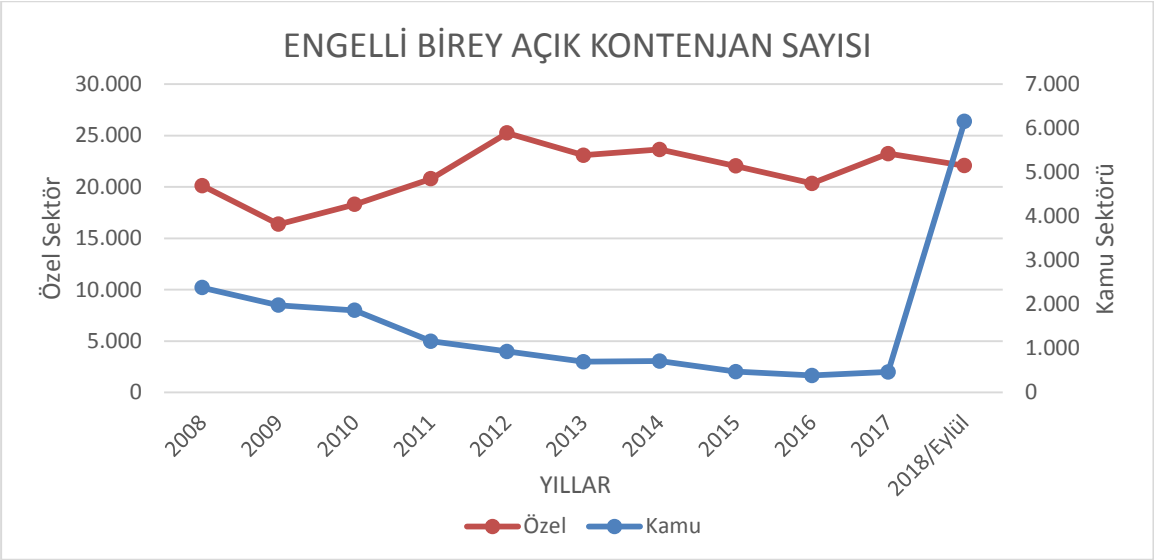
Engelli bireylerin kota sistemi kapsamında çalıştırmakla yükümlü olunan engelli birey sayısı son 10 yıllık dönemde kamu sektöründe 2008 yılı için 11.593'ken 2017 yılında bu oran 7.801 kişiye kadar gerilemiştir. Ancak 2018 yılı itibariyle son 10 yıllık dönem içerisinde hiç olmadığı kadar bir yükseliş göstermiş ve toplam çalıştırmakla yükümlü olunan engelli birey sayısı 17.783 kişiye kadar artmıştır. Özel sektörde ise 2008 yılından itibaren kademeli bir artış görülürken 2017 yılında 117.687 kişi çalıştırmakla yükümlüyken 2018 (Eylül) itibariyle 113.887'ye gerilemiştir. Ancak son 10 yıllık dönemde özel sektörde en fazla engelli çalıştırmakla yükümlü olunan yıl 2017 olarak gerçekleşmiştir.

Şekil 3: 2008-2018 Yılları Arası Kamu ve Özel Sektörde Çalışan Engelli Birey Sayıları



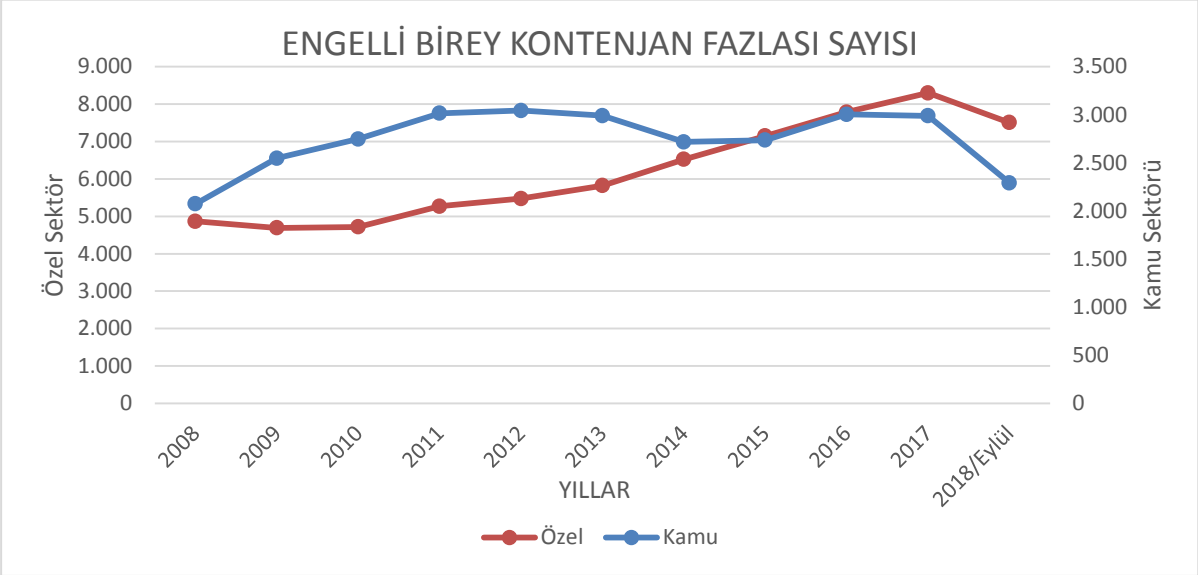
Kamu ve özel sektörde çalışan engelli bireylerin son 10 yıllık gelişimine bakıldığında ise, kamu sektöründe çalıştırılan engelli bireylerin sayısında 2012 yılından itibaren düşüş eğilimi yaşandığı görülmektedir. 2017 yılına kadar kamuya ait işyerlerinde çalışan engelli bireylerin sayısında çok fazla bir değişim gözlenmezken, 2018 (Eylül) itibariyle büyük bir artış gözlenmiş ve son 10 yılın en yüksek istihdam seviyesine ulaşılmıştır. Özel sektörde ise bu durum 2008 yılından 2017 yılına kadar doğrusal olarak artış göstermiş ancak 2018 yılı ile birlikte çalıştırılan engelli birey sayısında azalışa gidilmiştir.

Şekil 4: 2008-2018 Yılları Arası Kamu ve Özel Sektörde Engelli Birey Açık Kontenjan Sayıları



Son 10 yılın açık engelli birey kontenjan sayılarına bakıldığında ise, 2008 yılından 2017 yılına kadar kamu sektöründeki engelli bireylerin açık kontenjan sayılarında azalış görülmektedir. Hatta 2016 yılında engelli açık kontenjan sayısı 387'ye kadar azalarak neredeyse tüm kadrolar doldurulmuştur. 2018 yılı itibariyle kamu işyerlerinde bu durum değişerek tekrardan yükseliş içerisine girmiş ve açık kontenjan sayısı 6.154'e ulaşarak son 10 yılın en yüksek seviyesine ulaşmıştır. Özel sektörde ise son 10 yıllık dönemde açık kontenjanlar bakımında inişli çıkışlı bir seyir görünmektedir. 2017 yılı ile birlikte en fazla açık kontenjan sayısına ulaşılmasına rağmen 2018 yılı itibariyle açık kontenjan sayısı tekrardan azalmaya başlamıştır.

Şekil 5: 2008-2018 Yılları Arası Kamu ve Özel Sektörde Kontenjan Fazlası İstihdam Edilen Engelli Birey Sayıları



Kontenjan fazlası engelli birey sayılarına bakıldığında ise, 50 çalışandan daha az işçi çalıştıran kamu ve özel sektöre ait iş yerlerinin gönüllü olarak kendi isteği ile engelli birey istihdam ettiği sonucuna ulaşabiliriz. Bu açıdan sayılara bakıldığında 2017 yılı itibariyle hem kamu hem de özel sektöre ait işyerlerinde kotadan bağımsız şekilde engelli birey çalıştıran işyerlerinin sayısının arttığından bahsetmemiz mümkündür. 2018 yılına gelindiğinde ise hem kamu hem de özel sektöre ait işyerlerinde kontenjan fazlası engelli birey istihdamında azalış yaşandığı görülmektedir.

Sonuç

Türkiye'de engelli bireylerin istihdam edilmesinde İŞKUR verilerinden yararlanılarak kota sistemin son 10 yıllık verileri incelenmiştir. İncelenen verilere göre kamu ve özel sektörde yer alan 50 veya daha fazla işçi çalıştıran işyerleri sayısında son yıllarda artış yaşanırken özel sektörde bu işletmelerin azaldığı görülmektedir. Buna bağlı olarak kamu sektörüne ait iş yerlerinde 2017 yılından itibaren artan engelli kontenjan sayılarındaki artışın ise, kamu sektöründe 50 veya daha fazla işçi çalıştıran işyerlerinin sayısının artması olarak değerlendirmek mümkündür. Kamu sektöründe 50 veya daha fazla işçi çalıştıran işyerlerinde

yaşanan artış, kamuya ait işyerlerinde istihdam edilmesi gereken engelli bireylerin kontenjan miktarında açık sayılarının artmasına sebep olmuştur.

Özel sektöre ait 50 ve daha fazla işçi çalıştıran işyerlerinde ise kamu sektörüne göre tam tersi bir durum söz konusudur. Özellikle 2017 yılından sonra özel sektöre ait iş yerlerinde engelli kontenjan sayılarında bir azalma görülmektedir. Bunun en önemli nedenlerinden birisi 2018 yılı içerisinde 50 veya daha fazla işçi çalıştıran iş yerlerinin sayısında önemli sayılabilecek derecede azalış olmasıdır. Özel sektöre ait işyerlerinde azalış olması ve buna bağlı olarak engelli kontenjan sayılarındaki azalış, 2018 yılı içerisinde döviz kuru dalgalanması sonrasında ekonomide bir durgunluk yaşanmasının sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Yaşanan ekonomik durgunluğun bir etkisi olarak özel sektöre ait işyerlerinde engelli bireylerin istihdam edilmesi ve engelli bireylerin gönüllü olarak istihdam konusunda işverenler tarafından tercih edilmesi azalmıştır.

Yine engelli bireylerde 50 işçinin çalıştığı iş yerlerinde kota uygulamasına takılmayan kamu ya da özel sektöre ait iş yerlerinde çalıştırılan ve kontenjan fazlası istihdam edilen kişilerde 2018 yılı itibariyle bir azalışın olması, piyasadaki ekonomik bir durgunluğun göstergesi olarak düşünülebilir. Bu kapsamda engelli bireylerin istihdam sorunlarını çözmek ve istihdam sayılarını arttırmak için özellikle özel sektöre yönelik devlet destekli teşvik politikalarının oluşturulması büyük önem arz etmektedir. Engelli bireylerin istihdam edilmesinde işverenler bilinçlendirilerek, engelli bireylerle işverenlerin buluşturulması için ortak çalışmalar, iş fuarları, seminerler ve eğitimler gibi organizasyonlar düzenlenebilir.

KAYNAKÇA

Pıçakçıefe, M. ve Erbaş, E. (2018). Çalışma Yaşamında Engelli Çalışanlar. *Çalışma Yaşamıyla İlgili Özel Konular-2*. içinde. Ed. Pıçakçıefe, M. Halk Sağlığı Uzmanları Derneği Yayını. ss. 45-71.

Thornton, P. (1998) *Employment Quotas, Levies and National Rehabilitation Fumds for Persons with Disabilities: Pointers for Policy and Practice*. USA: Cornell University.

Fırat, S., Hızıroğlu, M., Coşkun, R. (2009). Engelliler ve İstihdam (Disabled People and Employment)

Orhan, S. (2013). *Türkiye'de Özürlü Dostu İstihdam Politikaları (Durum Analizi ve Öneriler)*. Ankara: ÇSGB Yayınları.

Selek Öz, C & Orhan, S. (2012). Özürlü İstihdam Yöntemlerinin Uygulanabilirliği Üzerine Bir Değerlendirme. *Çalışma İlişkileri Dergisi.* 3 (2). 36-48.

Genç, Y & Çat, G. (2013). Engellilerin İstihdamı ve Sosyal İçerme İlişkisi. *Akademik İncelemeler Dergisi*. 8 (1). 363-393.

Sönmez, P. (2006) Küreselleşme, Avrupa Birliği ve İstihdamı Çalışma İlişkilerinde Yaşanan Dönüşüm. *Ankara Avrupa Çalışma Dergisi*. 5 (3). 177-198.

Tuncay, C. (1995) Çalışma Süreleri ve İstihdam Türlerinde Esnekleştirme. *İstihdam Dergisi*. Sayı: 20.

Alkan Meşhur, H. F. (2004) Engellilerin Çalışma Yaşamına Katılmalarının Gereği ve Uygulanan İstihdam Politikalarının Değerlendirilmesi. *Öz-Veri Dergisi*.1 (2). 176-193.

TÜİK, (2011) "Nüfus ve Konut Araştırması", Ankara

Engelli ve Yaşlı Hizmetleri Genel Müdürlüğü, Araştırma Geliştirme ve Proje Dairesi Başkanlığı, (2018), "Engelli ve Yaşlı Bireylere İlişkin İstatistiki Bilgiler", Nisan 2018 Bülteni, Ankara.

Yılmaz, Volkan. (2011), The Political Economy of Disability in Turkey: Disability and Social Policy Reform in Turkey, Germany: Lambert Academic Publishing.

https://eyh.aile.gov.tr/uploads/pages/engelli-ve-yasli-bireylere-iliskin-istatistiki-bilgiler/bulten-ekim2018.pdf

ŞARKSUNASLIK MÜTEHASSISLARININ YETİŞTİRİLMESİ VE ŞARKSUNASLIK ARAŞTIRMALARINDA YENİ STRATEJİLER

TRAİNİNG ORİENTAL SPECİALİST AND NEW STRATEGY OF RESEARCHES

Abdurahim MANNONOV [566]

Özet

Günümüzde Özbekistan'da uygulamaya geçirilen yeni reformlar, halkın hayatını geliştirdi, devletin onların nazarındaki varlığını güçlendirdi, dünya ölçüsündeki imajını şekillendirmeye yöneltildi. Yeni ıslahatlar kapsayıcılığı, görünüşü, gerçekleştirilebilirliği ile farklılık gösterir ve toplumun bütün unsurlarının potansiyelini, imkânlarını ve kabiliyetini harekete geçirmesi, bilimselliği, becerileri ve tecrübelerden her şekliyle faydalanılması -kendi bütünlüğü içerisinde- oldukça önemli stratejik vazifelere dönüştü.

Özbekistan'da şarkşunaslık alanında büyük tecrübe birikimi vardır ve bu sahada tarihi, ilmi, metodolojik, yapısal, hukuki, içtimai, iktisadi ve uluslararası esaslar mevcuttur. Tarihi yönü şudur ki şarkşunaslık uzmanları yetiştirmek ve Şark'ı inceleyip öğrenmek, Özbekistan'da oldukça eski dönemlerde şekillenmiştir. Tabii ki bu süreç uzun bir geçmiş neticesinde şekillenmiş ve kendi gelişimini devam ettirmektedir. Ancak bu sahadaki asıl işler Özbekistan'ın bağımsızlığına kavuştuktan sonra gerekli değer ve önemi kazanmaya başlamış, bunun neticesinde de oldukça önemli işler yapılmıştır.

Şarkşunaslık uzmanları yetiştirmek bilimsel çalışmaların zemininin oluşturulmasında hukuki, iktisadi ve içtimai esasları ortaya çıkarmıştır. Bunun neticesinde Özbekistan'ın 15 Haziran 1991 tarihinde bağımsızlığını kazanmasının hemen sonraki en önemli adım atılmıştır. Bu, doğrudan doğruya Taşkent Devlet Şarkşunaslık Enstitüsünün kurulmasıyla ilişkilidir. Şarksunaslık sahasından teorik ve bilimsel araştırmaların yapılması sonucunda yüzlerce monografi, ders kitabı ve kaynak kitap hazırlanmış ve yayımlanmış; bilimsel çalışmalarda uluslararası işbirlikleri yapılmıştır.

Bu tebliğde Özbekistan'daki şarkşunaslık araştırmaları üzerinde değerlendirmeler yapılacak; bu çalışmalar içerisinde Taşkent Devlet Şarksunaslık Enstitüsünün misyonu ve mahiyeti hakkında bilgiler verilecektir.

Anahtar kelimeler: şarksunaslık, uzmanlık, strateji, reform, araştırma, eğitim alanı.

[566] Prof. Dr., Taşkent Devlet Şarkşunaslık Enstitüsü Rektörü

Abstract

The new reforms which has been holding in Uzbekistan nowadays leads to the improving the lifestyle of the population, consolidating the independency of the state and forming its positive image around the world. New reforms differ from others with its new extend, meaning and clear results and recreated important strategic functions which include itself all potential elements of the society, opportunities, activating the capability, practicing knowledge and work experience in every field, as well as, being concerned from them.

In our country, there are lots of basic experience about oriental study and in these sphere there are many historical, scientific, methodological, legal, social, economic and international bases. it is essential from historical view that studying west has already been formed well here, especially, in training the oriental specialists. Certainly, this process has been formed for many years and still continuing in its developing. However, the works, which were researched in this sphere, were paid attention after the independency of our country, so many important work have been done.

In addition, legal-organized, economical social basis was established in training specialists in scientific searching. For instance, the first reforms that were held in this sphere in the eve of our independency, was connected with the establishment of the special Tashkent state institute if oriental studies in 1991, 15 July.

In the oriental sphere holding fundamental scientific, practical research papers and according to their results creating monographs, textbooks, manuscripts are one of the essential duties as well as organizing international corporations.

Taking into consideration that Tashkent state institute of oriental studies became multi branch educational institute, up to the concordance in Action strategies which means modernizing and developing our state, cause of the requirement to oriental study specialists has been increasing in the condition of fair economics, it is expedient extending teaching process, opening new directions and specialties, implementing new modern teaching experiences.

Key words: orientalist, specialist, strategy, reforms, research, education field.

Günümüzde Özbekistan'da halkın müreffeh yaşamını yükseltmek, devletin egemenliğini sağlamlaştırmak, dünyada pozitif görüntüyü şekillendirmeği amaçlayan yeni ıslahatlar uygulanmaktadır. Yeni ıslahatlar hacmi, sürati, belli bir sonuca doğru yöneltilmesi bakımından diğerlerinden farklıdır ve toplumun bütün olanakları, yetenekleri etkinleştirmeyi, bilgisi, melekesi ve tecrübesinden yüzde yüz yararlanmayı güncel stratejik göreve

döndürdü. Böyle bir durumda yüksek melekeli personeller ve ilmi araştırmalar önem kazanmaktadır. Bu yüzden Şarkşunas uzmanlar yetiştirmek, yeniden yetiştirmek ve araştırmalar yapmak önemli yer tutmaktadır.

Dikkat edilmelidir ki ülkemizde şarkşunaslık alanında büyük tecrübeler kazanmış ve bu alanda tarihi, ilmi, metodolojik, hukuki, sosyal, iktisadi, uluslararası temel mevcuttur. Tarihi gerçek şudur ki, Şarkiyatçılar yetiştirme, doğuyu öğrenme bizde çok eskiden ortaya çıkmıştır. Sadece Orta Çağ doğu mütefekkirlerinin zengin bilimsel mirasıyla yurdumuzda yetişen ünlü âlimlerden Muhammed ibn Musa el- Harezmî, Ahmed Ferganî, Abu Reyhan Birûnî, Ebu Ali ibn Sina, Ebu Nasr Farabî, Mahmud Zemahşerî, Alişîr Nevâyî ve Babür'ün çalışmaları, onların ilmi mirası günümüzde sadece ülkemizde değil, dünya çapında da önem taşır. Tabii ki bu cereyan üzün zamanlardan beri gelişmiş ve şimdi de devam ediyor. Ancak bu alandaki temel işler yurdumuz bağımsız olduktan sonra daha da genişledi ve ciddi işler yapıldı. Bu işler aşağıdaki esaslar çerçevesinde yapıldı:

Birinci adım: Şarkiyatçı yetiştirme, ilmi araştırmalar yapmanın hukuki, iktisadi, sosyal temellerini oluşturdu. Bu cümleden, bu çerçevedeki ilk adım, 15 Temmuz 1991'de Taşkent Devlet Şarkşunaslık Enstitüsünün kurulmasıdır. Özbekistan'da şarkiyatçıların yeni neslini yetiştirme, doğu halklarının dili, tarihi, kültürü, politika ve iktisadına ait ilmi araştırmaları genişletmek, bununla birlikte, doğu memleketleri ile uluslararası ilişkileri sağlamak hem de geliştirmek onun ana hedefidir. Bu Özbekistan'daki şarkiyatçılığın gelişmesi ve geleceği için büyük bir zemin oluşturdu. Daha da önemlisi, bu yeni modern enstitü açılması yurdumuzda derin köküne sahip oryantal eğitim ve terbiye geleneklerini aralıksız devam ettirme, bununla birlikte, oryantal ilimleri öğretimini yeniden uygulamak için zemin de oldu. Bunun temelinde

yurdumuzda şarkiyatçılığın gelişmesi, yeni, modernist şarkiyat uzmanları modelini oluşturmak için temel oldu hem de bir kaç yeni ilmi ve eğitim çerçevelerini genişletmeye yardımcı oldu.

Son 26 yılda, Enstitü'de Doğu ve Batı dilleri hakkında derin bir bilgi edinmiş, Doğu ülkelerinin kültürü, tarihi, felsefesi, ekonomi, sosyo-politik süreçleri ve uluslararası politikaları hakkında derin bilimlere sahip olan, tecrübeli uzmanlar eğitildi, bu dönem sürecinde on binden fazla personel yetiştirildi. Günümüzde onlar yurdumuzun çeşitli alanlarında çalışmaktalar. Mezun olan şarkiyatçılar ABD, Büyük Britanya, Fransa, Belçika, Hollanda, Almanya, Çin, Kore, Japon, Türkiye, İsrail, Hindistan, İran, Afgan, Pakistan, Suudi Arabistan, Mısır, Kuveyt, Malezya, Tayland, Singapur, Azerbaycan ve bu gibi memleketlerde Özbekistan Cumhuriyetinin Büyükelçileri olarak çalışmışlar ve çalışıyorlar. Onların genel sayısı 40'tan fazladır. Buna ek olarak enstitü uzmanları uluslararası bakımda çeşitli organizasyonlarda çalışmaktalar.

Günümüze kadar eğitim merkezinde eğitim almış 2000'den fazla öğrenciye kendi alanının bilgini olan yaklaşık 300'u profesör öğretmenler eğitim veriyorlar. Onların 40 dan fazlası fen doktoru, yaklaşık 100'u bilim adayı olan tecrübeli öğretmenlerdir.

İkinci adım: Şarkiyatçılık alanında fundamental, ilmi pratik araştırmaları yapmak ve onların sonuçları temelinde yüzlerce monografi, derslikler, yardımcı ders kitapları hazırlamak. Bu alanda yüzlerce yayın oluşturuldu ve uygulamaya konuldu. Onlar arasında dünya oryantalizmi de kendi ilmi okuluna sahip olan Kosımcan Sadıkov, Ahmadcan Kuronbekov, Muhammadcan Imomnazarov, Ra'no Hocayeva, Mirsadık Ishakov, Şemsiddin Kamoliddin, Bahtiyar Boboconov, Şuhrat Yovkoçev, Ahad

Hocayev gibi uzmanlar dikkatimizi çeker. Böylece Şarkşunaslığın çeşitli yönlerini öğrenmek, fundamental araştırmaları yapmak aralıksız tarzda yola koyuldu.

Üçüncü adım: Uluslararası işbirliğini yola koymak. Enstitü Japonya, Kore, Çin, Hollanda, ABD, İngiltere, Fransa, Almanya, Rusya, Mısır, Hindistan, Pakistan, Endonezya, Malezya, Vietnam, Türkiye, Umman gibi birkaç devletin önemli yükseköğrenim kurumları ile işbirliği yapıyor. Enstitümüz öğrencilerinden 87 kişi Japon, Kore, Çin, Endonezya'daki enstitü ve üniversitelerde eğitim alırken; Japon, Kore, Çin, Afganistan, Rus, Kazakistan, Kırgızistan, Türkmenistan gibi devletlerden gelen 40 öğrenci enstitümüzde eğitim alıyor.

Bununla birlikte, bu dönemde harici ortaklar ile birkaç bilimsel projeler yaratıldı. Bunula birlikte, Enstitüde şarkiyatçılık alanında yüksek seviyedeki uzmanlar yetiştirmek için filoloji ve politik fenlerden bilimsel unvan verecek ilmi kurum faaliyet sürmektedir. Son iki senede yurdumuz boyunca harici filoloji ihtisası çerçevesinde yaklaşık 40 tane ilmi tezin savunması olumlu olarak tamamlandı.

Buna hariç, bilimsel sonuçların yayılması için enstitü tarafından OAK listesine katılan Sharqshunoslik, Востоковедение, Oriental Studies ve Sharq Mash'ali" teori ve bilimsel dergileri yayımlanmaktadır. Bu dergilerde filoloji, tarih, uluslararası ilişkiler, ekonomi, felsefe, metin uzmanlığı alanlarında makaleler Özbek, Rus, İngiliz dillerinde yayımlanmakta.

Ayrıca son beş sene enstitünün profesör öğretmenleri tarafından 103 monografi, 19 derslik, 165 yardımcı derslik, 26 edebi tercüme toplamı, 14 sözlük, 48 ilmi konferans toplamı, 36 ilmi makaleler toplamı yayımlandı, yurt dışındaki dergilerde 109 ilmi makale, yerel ilmi dergilerde 501 ilmi makaleler

yayımlandı. 81 bilimsel konferans düzenlendi. Bunlardan 5'i ulusal, 17'si Özbekistan'da, 28 Bakanlık'ın himayesinde ve 31 enstitü iştirakiyle yapılan bilimsel faaliyetler olup bunlarda Enstitünün öğretim üyeleri ve elemanları ile öğrencileri katıldılar. Bunlar tarafından hazırlanan yaklaşık 2000 makale ve tez yayımlandı.

Görünür ki, çok önemli işler gerçekleşmiş ve bunun sonucunda şimdilik Enstitü küçük bir fakülteden ibaret olsa da alanında tek ve nüfuzlu okula ve ilmi merkeze dönüştü.

Özbekistan'da yukarıdaki alanlarda çalışmaları günümüzün talebine göre aşama tarzında birkaç görevlere ayırarak yapmak gerekir. Birinciden, metot cihetinden bu alandaki çalışmaların temelinde pratik ve bilimi eşlikte yapacak uzmanlar yetiştirme sistemini elde etmek gerekir. İkinciden, eğitim verilen uzmanlar dünya çapında faaliyet yapabilecek uzmanlar olması gerekir. Üçüncüden, yapılacak araştırmalar ameliyat için doğrudan doğruya hizmet etmesi onun baş kısmına dönmesi gerekir. Dördüncüden, bu çalışmalar aşama olarak yapılıp, gittikçe mükemmel eğitme sistemini teşkil etmek gerekir. Beşinciden, modernizasyon sonucunda fundamental bilgiye ve analiz yeteneğine sahip uzmanlar yetiştirilmesi gerekir.

Bunun için bizim kanaatimizce, şu stratejik görevleri yapmak gerekir: Mevcut derslikleri, yardımcı derslikleri modernize etmek. Kendi çıkarlarımız temelinde dünya standardına yaklaştırmak. Bunu yaparsak, eğitim cereyanı rekabete dayanıklı olur, bununla birlikte, eğitilecek uzmanların nüfuzunu, onlara olan ihtiyacı artıracak. Elbette, bu çabalar Doğu memleketlerinin dili, edebiyatı, tarihi, ekonomisi, kültürü, politikasını derin analiz etmeyi, köklerini göstermeyi hedef etmesi gerekir.

Bu amaçla 15-16 Mayıs 2014 günlerinde Özbekistan'ın Birinci Cumhurbaşkanı'nın teşebbüsü ile Semerkant şehrinde yapılan "Orta Çağ Doğu Allameleri ve Mütefekkirlerinin Tarihi Mirası, Onun Dünya Gelişimindeki Önemi ve Rolü" konusundaki uluslararası konferans ecdadımızdan kalan büyük medeni ilmi mirasın cihanşümul önemi, onu öğrenme sorunlarını belli etmek ile birlikte, şarkiyatçılık ilmini yeni aşamaya yükseltmek için büyük bir adım oldu.

Eski Doğu El Yazmaları ve Doğu dillerindeki tarihi dosyaları saklamak, sistemleştirmek, Özbekistan'da muhafaza edilmiş nadir el yazmalarının elektronik kütüphanesini oluşturmak için harekete geçmek, yazma mirasları derinlemesine öğrenmek ve onların bilimsel yorumlanan tercümelerini hazırlamak gibi görevleri yapabilecek yüksek kalifiyeli personeller yetiştirmek, özellikle, memba bilimi ve metinşunaslık alanlarına personelleri yeni neslini yetiştirmek gibi ehemmiyetli görevlerden sayılır.

Fenler Akademisi Ebu Reyhan Birunî Şarkşunaslık Entitüsü ve Taşkent Devlet Şarkşunaslık Enstitü bu alanda kendi gücünü tam anlamıyla gösterebilmek için bilginlerimiz Muhammed ibn Musa El- Harezmî, Ahmed Ferganî, Ebu Reyhan Birunî, Ebu Ali ibn Sina, Ebu Nasr Farabî, Mahmud Zemahşerî, Alişîr Nevâyî ve Babür gibi pek çok âlimden kalan nadir ilmi mirası refakatla araştırmaları, onların temelinde bugünkü yaşamımız için önemli sonuçlar, pratik teklifler vermeleri gerekir.

Evreni anlama, insanın değeri, ahlak, senet, sosyal cömertlik, geleneksel ve modern arasındaki haleflik ilişkileri gibi sorunlar Doğu ilminde kendine özgü yorumlanması bir hakikattir. Eski çağlardan bugüne kadar evren, onun yaratılmasının sırları ve onda insanın kazandığı yer gibi daima önde gelen konularda ülkemizin allamelerinin bakışlarında kendine özgü doğusal çözüm

bulabildiler. Özbekistan'ın ve dünyanın pek çok ülkesinde muhafaza edilmiş ve öğrenilmiş binlerce nadir kaynak da buna tanıktır.

Bu bakış açısıyla bakıldığında, bugünkü küreselleşme döneminde toplum yaşamının tüm alanlarında gerçekleşmiş integratif temayüller, gittikçe genişlenmiş olan informationizm Doğu ve Batı kültürünü bir birine zıt koymak değil, belki de ilk olarak, onların herhangi birisinin mahiyetini derince anlamak, onların arasında olumlu tarzda eskiden var olan karşılıklı etki, işbirliğinden rasyonel yararlanma mekanizmasını sağlamlaştırmak, kısacası, bu işlerde evrensel ilmi piramitleri yetkinleştirmek gerekir.

Bu sırada, "Doğu felsefesi ve kültürü" adında yeni eğitim çerçevesine göre personeller yetiştirme görevinin Taşkent Devlet Şarkşunaslık Enstitü üzerine yüklenmesi de ecdadımızın felsefi ve manevi mirasını dünya bilim başarıları altında derin ve ciddi araştırma şansını verecektir.

Bunula birlikte, 03.09.2014 tarihinde Taşkent Devlet Şarkşunaslık Enstitüsünde Çin Bilimleri Fakültesinin açılması şarkiyatçı alanlarını daha da genişletti. Özbekistan ve Çin arasındaki ilişkiler gittikçe stratejik aşamada gelişimi, bu devletler politik, ekonomik, kültürel ilişkiler çabukça genişlenmesi sonucunda milli Çin bilimi uzmanlarımızı eğitmek günümüzün önde gelen sorunlarına döndü.

Yeni öğretim yılında enstitüde Kore Bilimleri Fakültesinin açılması bizim için bir sevinç oldu. Elbette, verilen şanslardan rasyonel olarak yararlanarak Kore bilimleri alanını, Kore ve Özbekistan ilişkilerini daha da geliştirmek Enstitümüzün üzerine yüklenmesi iyice kabullenilmiştir.

Günümüzde dünyada gerçekleşmiş değişimler, hızlı ilerleme neticesinde gelişen cihan yeni sisteminde Doğu devletleri yüksek pozisyonları işgal

ediyor. Bu durumda Doğu memleketlerinde gerçekleşmiş etmiş sosyal, iktisadi, politik ve kültür süreçleri öğrenme, mezkur devletlerin dünya gelişimi sistemine etkisi ve milli çıkarların bitişik noktalarını belirlemek için ilmi araştırma çabalarını kompleks tarzda gerçekleştirmek gerekir. Bu yüzden uluslararası işbirliğini genişletmek ve uluslararası ilmi araştırmaları gerçekleştirmek önemlidir. **Kanaatimizce, uluslararası çalışma arkadaşları ile birlikte Doğu memleketlerini öğrenecek ilmi araştırma enstitüsü yaratmanın zamanı geldi.**

Bu yüzden, modern şarkiyatçılık sahasının yeni, önemli ve kompleks araştırmaları aşağıdaki ilmi sorunlar analizine ayırmak amaca uygundur:

Cumhurbaşkanımızın 24 Mayıs 2017 tarihindeki PK-2995 kararının uygulanması doğrultusunda TDŞI ve Fenler Akademisinin Ebu Reyhan Birunî Şarkşunaslık Enstitüsü öğretim üye ve elemanları ile öğrencilerinin faaliyetlerinin uygulanması, fen ve eğitim bütünleşmesini yükseltme; elyazmaları ayrıntılı bir şekilde inceleme halkımızın büyük mirasını tüm dünyaya tanıtabilen genç araştırmacıları yetiştirmek önde gelen görevdir. Bunun için, Enstitünün ilmi araştırma işlerine yetenekli, bilimsel kabiliyetli gençleri çekmek, şarkiyatcı uzmanları gençleştirmek problemlerini çözmeye gereğince çaba gösterildiğini dile getirmek lazım.

Bununla birlikte, bu ve başka ilmi sorunları iyice çözmek, bu işlere kabiliyetli gençleri celp etmek için enstitü yönetimindeki ilmi araştırma merkezleri: Doğu Filolojisi Kurumu, Merkezi ve Güney Asya Tarih ve Coğrafyasını Araştırma Kurumu, Bölgesel Edebiyat Araştırma Merkezi, Yakın ve Orta Doğu Problemleri Araştırma Merkezleri önemli yer tutar.

Enstitümüz gerçekleştirmiş büyük çabalar, eğitimsel, üslubi, ilmi ve manevi süreçler sonucu olarak, günümüzde Merkezi Asya'da en büyük

sayılan Şarkşunaslık eğitim yurdumuz gerçek ilim merkezine döndüğünü itiraf etmek bize gurur verecek. **Özellikle, biz için şimdiki zaman şarkiyatçısı, ilk olarak, geniş bir kapsamda bilgilere sahip olan: yabancı dilleri mükemmel bilen, yabancı ülkelerde gerçekleşmiş sosyal, politik, iktisadi, kültürel ve tarihi olaylar, metinşunaslık ve membaşunaslık gibi kendine özgü alanlarla uğraşabilen, ilmi kabiliyeti yüksek olan uzmandır.**

Memleketimizde yüksek tecrübeli uzmanları eğitmek baş hedef oldu, hızlı gelişime ve modernizm döneminde birkaç eğitim yönlerini ve mütehassıslıkları, öğretilmiş fenleri köklü biçimde değiştirmek hem de personellerin tecrübesine ayrıca özen göstermek, fen gelişimi talep eden güncel yönlere dikkat vermelidir.

Enstitünün çağdaş zamandaki salahiyeti doğu memleketlerinde gerçekleşmiş sosyal, iktisadi, politik, kültürel, dil bilimi, edebi cereyanlar hem de onların modernizme etkisi, Asya'daki büyük devletler ve onların Özbekistan ile milli çıkarları birleşen noktanı belli etmek sorunlarını derin ve kompleks analiz etmek olanaklarını yaratmakta.

Bu bakımdan, günümüzde Doğu memleketlerine yönelen aşağıdaki yeni yönlerde de personelleri yetiştirme meselesi güncel meselelerin önderi olmakta. Bu cümleden:

- Cihan ekonomi ve uluslararası iktisadi ilişkiler (Doğu bölgeleri ve faaliyet yönlerine göre)
- Turizm (Doğu ve Batı dilleri ile faaliyet yönlerine göre)
- Gazetecilik (Doğu ve Batı dilleri ile uluslararası gazetecilik)
- Yabancı dil ve edebiyat (Doğu dillerine göre).

Bununla birlikte, enstitü yönetimi altında birkaç ilmi araştırma merkezleri ve eğitim tecrübe laboratuvarları açmak, bu cümleden:

Filoloji yönünde:

- Mahmud Zamahşarî ilmi mirasını öğrenmek ve yayma merkezi,
- Doğu dil bilimi ilmi merkezi,
- Doğu dillerinin deneysel fonetik laboratuvarı,
- Kültürler arası ilişki laboratuvarı,
- Senkron tercüme pratiği laboratuvarı.

Tarih ve Felsefe Yönünde:

- Büyük İpek Yolu memleketleri tarihi, kültürü ve felsefesini öğrenme ilmi araştırma merkezi,
- Merkezi Asya bölgesi memleketleri sosyal politik gelişmesinde Özbekistan'ın yerini araştırma merkezi,
- Doğu memleketleri sosyal düşünceleri gelişmesini araştırma merkezi,
- Doğu memleketleri sosyal, politik, kültürel, tarihi felsefi terim bilimi laboratuvarı,

Ekonomi yönünde:

- Doğu memleketleri ekonomisinin gelişme prensiplerini araştırma merkezi,
- Doğu memleketleri ile Özbekistan'ın ekonomik ilişkilerini analiz etme merkezi.

Sonuz olarak, Taşkent Devlet Şarkşunaslık Enstitüsünün günümüzde çok kanallı eğitim müessesesine dönmesini göze alıp, memleketimizi geliştirmek ve modernize etme hareket programına dayanarak, piyasa ekonomisi ortamında şarkiyatçılara olan talebin yükselmesi sebebiyle enstitü eğitim cereyanı kapsamını yine de genişletmek, yeni yönler ve mütehassıslık alanları

açmak, eğitim sisteminde gelişen modern eğitim tecrübelerini yine de geniş çapta kullanmak uygun hedeflerdendir.

CONSUMPTION OF MARKETED SERVICES BY THE KAZAKHSTANI URBAN MIDDLE CLASS

АБСТРАКТ ЖЕЛТЫМ ОТМЕЧЕННОЕ НЕ ПЕРЕВОДИТЬ

Otar ELMIRA[567]

Экономические преобразования способствует появлению нового потребительского общества в постсоциалистическом Казахстане, экономическая основа, которого строится на массовых рынках в производстве и потреблении. Рост нового среднего класса отражает перестройку общественного строя: это отражает потребность построения новой социальной идентичности вокруг товаров и собственности больше, чем на работе, которую они делают.

Средний класс традиционно использует большее количество услуг, нежели прочие слои. Причин тому две: с одной стороны, средний класс уже может позволить себе и чувствует потребность в высоком качестве жизни, а с другой, потребление услуг – это своего рода инвестиции в себя, в свой человеческий капитал. Поэтому для среднего класса критически важно наличие и качество соответствующих платных услуг.

Рассмотрев в своем исследовании потребительское поведение казахстанского СК, можно увидеть, что они потребляют не только как товары или услуги, но и воспроизводят такое потребление как средство узаконивания надлежащего образа жизни, которое свойственно только СК.

Keywords: middle class, consumption, economy, marketed services.

INTRODUCTION

Economic progress contributes to the emergence of a new consumer society in post-socialist Kazakhstan. Its economic basis is built upon mainstream markets in production and consumption. As noted earlier, the growth of a new middle class reflects social system transformation: this expresses the need to build a new social identity more over goods and property than over the work they do. Consumption has emerged as one of the many defining features of the cultural life of the middle class.

The replication of generally accepted standard class theories in the Kazakhstani environment is problematic. There is a need to come up with a more flexible approach. The newly emerging Kazakhstani urban middle class, as can be seen, does not look like a simple or defined social strata. In fact, it is more diverse and heterogeneous than it seems at first glance. Today in Kazakhstan, class differences are also likely to shape differentiated consumer behaviour and lifestyle. Unlike the Western middle class, the social identity of the

[567] *PhD, Head of Sociology Department, L. N. Gumilyov Eurasian National University, Kazakhstan, e-mail:otar.elmira@gmail.com*

new Kazakhstani urban middle class works through cultural practices and consumption patterns. Since wealth, political orientation/affiliation, education, lifestyle and social network are associated with class positions, accordingly, the methods of consumption should act as a regulatory mechanism to differentiate between the flavours, separated by the same group within the class boundaries.

MAIN PART

In analysing such features of the Kazakhstani MC as consumption, cultural characteristics, and explaining the role of capital in identification of MC, the concepts of post-structuralists are relevant. In practical terms, the Bourdieu's concept on taste implies that a more highly-educated person with perfect or legitimate tastes can authorize his or her status in society. The more educated you are, the more you differ by status from those who are less educated. The point of Bourdieu's explanation is that taste is a means of power, a tool for domination, and can be used by the dominant class to distinguish itself from other classes represented by other types of taste. This makes consumption culture an "area" for creating and preserving social differentiation and social inequality models.

Consumption of goods as interpreted by Featherstone is an effective means of self-expression and a source of identity for a person. If the special feature of individual consumption is expressed through consumption of goods and if goods have a symbolic value beyond the material value, then consumption of goods is in fact consumption of values. If consumption of values covers such terms as "taste", "fashion" and "lifestyle", it implies that consumption itself is currently a commodity: the cost of goods is determined in terms of symbols by addition to the exchange, production and profitability. In other words, consumption itself is reflexively consumed. If consumption is differentiated into individualized tastes, then the family or community ceases to be the primary unit of consumption. This suggests the formation of status actions through the separation of characters in consumption patterns and lifestyle. For this reason, terms taste, fashion and lifestyle can be used to demonstrate social differentiation instead of class and political affiliation.

One of the widespread sampling strategies — a target sample of respondents was used for the selection of interviewers, which allowed selecting participants by certain criteria corresponding to the research matter of the work (Maykut, Morehouse, 1994).

Entrepreneurs of small and medium business, middle-level civil servants, managers of national companies were selected as respondents for the interview. We hypothetically defined these three professional groups, completely included in the sample, as MC. They have a status and prestige that they have achieved due to the level of education, qualification or entrepreneurial skills, derive an income that provides them with a lifestyle and consumption patterns typical of the middle class.

Generally, respondents meet all three basic criteria for the selection of the middle class:

- Social and professional criterion: the majority of respondents taking part in the interview have university degrees; all are regularly engaged in non-physical work and have managerial powers. Meanwhile, 14 out of 45 respondents have university degrees in two or three areas; that indicates active life position and a high level of professional mobility of the participants of the interview. This is also confirmed by the fact that respondents have repeatedly changed their field of activity, profession or company.

- Wealth and property criterion: the respondents own movable property (car) and real estate.

- Subjective criterion of the middle class: the respondents identified themselves as representatives of the middle class (except for one respondent). The respondents taking part in the formalized interview confidently defined themselves as part of the middle class, taking into account property (wages, property) and non-property (education) characteristics.

Snowball sampling is a type of target sampling (snow-ball). It is used when representatives of the studied population are difficult to select by other means. Difficulties arise either due to the small number of the population itself, or due to the difficulty of identifying those who are part of it (Goodman, 1961). The method of obtaining a sample is based on the fact that almost every representative of the target group can name one or more people who are in this group. Therefore, first, the interviewers by any means search for the first respondents, often among their friends, and those, in turn, suggest who else can be interviewed. As a result, the number of respondents is growing like a snowball.

The staff number of civil servants in Kazakhstan is 99,318 units (political — 406 units, corpus "A" — 513 units, corpus "B" — 98,399 units). It should be noted that in some countries civil servants include only officials working in state authorities, while in others — all employees of public sector (Suleimenov, Abdimomynova, 2016). Compared with Western countries, where there is a tendency to reduce the influence and prestige of civil servants even through the absolute reduction of their earnings, the situation in Kazakhstan is different. Today, officials have indicators of solvency - these are social packages. Furthermore, civil servants have administrative resources, due to their position in the organizational hierarchy, they have significant opportunities to convert administrative positions and influence into material resources. Public officials, especially middle- and high-level officials due to their formal and informal incomes have a degree of consumption that is quite similar to many entrepreneurs and managers in the private sector. Moreover, they are often secretly or openly involved in business. All these arguments lead to the inclusion of this group in the middle class.

In Kazakhstan, one of the priority areas of economic reform is establishment and development of small business. Development of small and medium business is one of the pillars of "Kazakhstan-2030" strategy. Small and medium business in Kazakhstan is not only an element necessary in the establishment of a market system for economic management, but also the most significant component in the social transformation of society. 1,497,102 active subjects of small and medium business are registered in the Republic of Kazakhstan as of January 2018. SME of Kazakhstan grows annually. According to the National Statistics Agency, in 2011-2012 alone, the number of active SMEs increased by 4.2%. The largest number of enterprises is concentrated in trade and services sector (33%). At the same time, the number of employed in SMEs in large cities of Kazakhstan accounts for 50% of the active population. Entrepreneurs belong to the middle class not only in terms of income and wealth security, but also due to cultural and moral criteria, for example, a sense of personal responsibility for their own destiny, independent existence and a desire for self-assertion is a clear sign of the new middle class.

In Kazakhstan, the strengthening of the top-down governance has strengthened national companies. It is the national companies that become the largest and most successful in business and a new social group of managers has formed and began to grow rapidly in them and around them. These employees have taken managerial positions in corporate structures and are engaged in labour management thanks to university education (Wallerstein, 2004). A manager combines new productive and new management functions. According to the special studies of the group of managers of the Russian historian and sociologist O. I. Shkaratan, managers as a new middle class have been of interest to the West for a long time. In his view, a large proportion of these groups is characterized by the impossibility to expand reproduction

of their human capital and ensure high innovation activity (Shkaratan, 2006). Managers, like capitalists, have control over the production process, but they can also be controlled and operated by capitalists in the capacity of workers. The inconsistency of class positions of managers demonstrates the duality of their class interests: the higher their position in the hierarchy is, the more interests similar to the interests of capitalists prevail. Secondly, there is a connection between the tier of authority and the possibility of appropriation of surplus product (Wright, 1999).

Consumption of marketed services. Before starting the analysis of the standards of consumption of marketed services by the MC of Kazakhstan, it is necessary to note two following trends: 1) marketed services (medical, educational) are available only to the upper and middle layers; 2) the lower the step on the income "ladder" is, the more needs people have to save on. It is also noteworthy, what the middle class of Kazakhstan is not inclined to save on. Along with health (treatment) and nutrition, it is hosting guests. It is hard to imagine that Western Europeans would be such good hosts if they were forced to save on clothes and shoes, as well as household services. Obviously, there are mental differences associated with the greater importance of traditional values (relatives, friends) in the Kazakh society, as well as a different structure of social relations and contacts.

In this regard, it should be noted that the MC traditionally uses more services than other. There are two reasons: on the one hand, the MC can already afford a high quality of life and feels the need for it, and on the other hand, consumption of services is a kind of investment in yourself and your human capital. Therefore, the availability and quality of appropriate marketed services is crucial for the MC.

Table 1. Rating of marketed services used by the MC at its own expense

No.	Marketed services	%
1	Marketed medical services	62.5%
2	Tourist or educational trips abroad for family members.	40%
3	Fee-based educational institutions or marketed education services for children	32.5%
4	Marketed health-improvement services for adults	30%
5	Marketed educational services for adults	22.5%
6	Fee-based recreational institutions for children	20%

As we can see from Table 1, the MC mostly uses marketed medical services (62.5%). Next in terms of frequency are tourist or educational trips abroad for family members (40%). 37.5% of managers and civil servants claimed they had had such expenses. Interestingly, the rate for entrepreneurs is the lowest here — 25%. It can be assumed that many businessmen, being self-employed, depend completely on the enterprise and are attached to it to ensure "average" standards of living in the city.

It can be noted that the newly emerging Kazakhstani middle class spends 10% more on educational institutions or services for children than on improving their personal educational skills. In this category, the expenses of the middle class among the chosen occupational groups are the same (30.8% and 38.5%).

Now let's move on to marketed educational services for adults. This service was used the most by civil servants – 44.5% and the least by managers – 22.5%. 30% of businessmen also spent their income on fee-based education.

Marketed health-improvement services for children were used the least by the emerging MC of Kazakhstan (20%). All consumer practices in the lifestyle of the middle class are

defined as emulation of the lifestyle of Western capitalist countries, since "narcissistic materialism of making money" has quickly become the main goal for the MC (Hung, Fang, 2007).

If we consider the expenditure of income on marketed services from a gender perspective, we can see that men mostly spend on such paid services as marketed medical services (60%) and tourist or educational trips abroad for family members (44%). Women of the MC mostly spend on marketed medical services (66.7%), fee-based educational institutions or marketed education services for children (34%). As you can see, women of the MC consider children and their educational and health needs a more significant priority than their own. Large expenditures on marketed medical services are observed. Also, as Wright Mills previously noted, the high level of care about health is prevailingly a value of the middle class.

In Kazakhstan, despite the fact that medical service is free, many representatives of the MC, as we see, are ready to give it up, because they mainly use marketed medical services. This is also due to the fact that free visits to doctors in medical institutions are provided by appointment cards only and their number is limited. Our second assumption about why more than half of the MC spends the income on fee-based medical facilities is that free doctor appointments need to be scheduled and visiting hours are often occupied for several weeks in advance. These problems are the reasons why representatives of the Kazakhstani middle class choose private medical institutions.

Observing frequent visits to medical institutions by representatives of the middle class, we further took an interest in their assessments of their own health. 5% of representatives of the selected groups told us that their state of health can be assessed as "excellent". Good health assessment is noted in 62.5% of respondents. 27.5% of informants are satisfied with their health. Poor health was revealed in 5% of the interviewees. As you can see, the middle class of Kazakhstan mostly assesses its well-being as "good" (62.5%).

The gender parameters for health show very interesting results. Women are more likely to assess their health worse than men at all levels of the four-dimensional scale. For example, when 56% of men rate "good", then 44% of women rate the same. At the scale with the "satisfactory" mark, the rate of women is 27.2% less than men. And at the scale with the "excellent" mark, none of the surveyed women made markings.

According to the income parameters, all respondents (100%) who have a monthly income of 60,000 tenge or less said that their health was satisfactory. The same trend is noted in respondents with incomes of 70-100 000 tenge, they also rated their health as "satisfactory" – 40%. Respondents with incomes of 100,000 – 200,000 tenge per month, were inclined to claiming they have good health – 75%. 50% of MC representatives with a monthly income of 200,000 – 350,000 put a "satisfactory" mark, and 37.5% of respondents chose the "good" option. 85.7% of respondents with incomes of 350,000 tenge and more indicated that their health was good. It is noteworthy that the higher the income of representatives of the Kazakhstani MC is, the higher they assessed their own health.

Self-awareness of representatives of the MC, undoubtedly, affects the perception of their life. They are characterized by a higher assessment of their lives in general than other segments of the population. Thus, respondents were asked to compare their health with other people of the same age. 25% of respondents answered "my health is better than health of others", 30% – "rather better", 30% – "the same", 2.5% – "rather worse", 2.5% – "worse than health of others". As you can see, the MC actually considers its health to be better than health of other people of the same age.

As the results of the analysis demonstrate, the middle class spend more on children, so we asked a separate question related to the cost of raising children. Among the respondents,

only 17.5% have no children. Among respondents who have children, 97.5% said that they used marketed services for them. The rating of the marketed educational services used at their own expense is provided in Table 2.

Table 2. Marketed services used by the MC at its own expense

No.	Marketed services	%
1	Private schools or kindergartens	45%
2	Music school, clubs	32.5%
3	Private classes	22.5%
4	Higher education	12.5%

Almost half of the MC representatives, doubting the quality of education in public educational institutions, send their children to private schools and private kindergartens (45%). According to this indicator, we can see that representatives of all three of our selected professional groups use private educational services for children actively. The number of public servants sending their children to private educational institutions is the smallest – 22%, and this figure for managers and entrepreneurs is the same – 38%.

32.5% of respondents take their children to music schools and clubs. Among all marketed services for children, where private schools and kindergartens are the most preferred by public servants, music schools and clubs are the second most preferred (30.8%). In addition to school lessons, children of 22.5% of respondents take private lessons. 12.5% of the middle class have their children taught in fee-based higher education institutions.

It would be interesting to consider marketed educational services for children by type of household in which representatives of the MC are engaged. We do not consider here all households, only five types of households where there are children – a couple with a child and no other relatives, a couple with one child and with other relatives, a couple with children and no other relatives, a couple with children and with other relatives, one parent with children. The following households spent on university education: couples with children and no other relatives (40%), couples with children and other relatives (40%), as well as one parent with children (20%). Private schools and kindergartens were used by all types of households. Mostly, this figure is higher in households of a couple with children and other relatives (45%). Music schools and groups are also used by households of a couple with children and without other relatives (30.8%), a couple with children and with other relatives (30.8%), and one parent with children (15.4%). All the above-mentioned households spend on private educational lessons, except those of a couple with a child and without other relatives. As we see from the data obtained, the larger the household is, the more money is spent on marketed educational services for children.

If we liken it to such a stratification parameter as monthly income per family member, a clear link between income and the level of consumption of marketed educational services will be seen, since the more income is, the more often respondents use marketed educational services for children in the middle class. For example, as can be seen in the diagram, the MC with a monthly income of 350,000 tenge and above uses all the aforementioned types of marketed services.

40% of respondents with an income of 350,000 tenge and above marked university education costs. By income levels, private schools are more often used by respondents with the highest income indicators (56%); private lessons for children are also afforded by representatives of the MC with an income of 350,000 tenge and above (44.4%).

30.8% of respondents with a monthly income of 70,000–100,000 tenge spend the most on music schools and clubs. Only 8.3% of the MC representatives with an income of 100,000–200,000 per month do not use any kind of marketed educational services.

If we consider the opportunities and preferences of using marketed educational services at the angle of cohorts by income, not at the angle of marketed services, as described earlier, we will see that among respondents with a minimum income of 60,000 tenge and less, 5.6% of informants could afford private schools and kindergartens for their children. 80% of respondents with an income of 70,000–100,000 tenge per month use music schools and clubs. A third of respondents with an income of 100,000–200,000 tenge have no children (34%).

Thus, taking into account the above, we would like to note that the middle class in Kazakhstan has its own distinctive features related to income and property characteristics and consumption standards. As it stands, every second manager, every fourth entrepreneur and civil servant has high income. The lowest income goes to the civil servant.

82% of the MC has both an apartment and a car, which is a kind of traditional set, indicating a decent standard of living. 37.1% of respondents have a second car in the family. Mostly, second cars are kept by entrepreneurs (53.3%). This property is quantitative, not qualitative. Qualitative differences in this area are the prerogative of the rich rather than the MC.

Having considered the consumer behaviour in the Kazakhstani MC, we can see that they not only consume goods or services, but also reproduce such consumption as a means of legitimizing an appropriate lifestyle, which is peculiar only to the MC.

Conclusions

Consumer preferences and practices are associated with certain social groups that express a set of tastes, and taste itself functions as an indicator of the middle class. Certain products can be used in certain ways as tools to create social differences, as taste is a distinctive sign. The taste is a means of power, a tool for domination, and can be used by the dominant class to distinguish itself from other classes represented by other types of taste. Thus, taste preferences of the Kazakhstani MC show their intergroup difference and are a means of domination. But it is worth remembering that the taste of the MC is formed by education and habitus. Taste is a special mechanism of self-identification and a way of forming the class consciousness of the Kazakhstani MC.

The MC traditionally uses a large number of marketed services. There are two reasons: on the one hand, the MC can already afford a high quality of life and feels the need for it, and on the other hand, consumption of services is a kind of investment in yourself and your human capital. Therefore, the availability and quality of appropriate marketed services is crucial for the MC.

The emerging Kazakhstani MC is actively using tourism services. This demonstrates that middle-class income allows making savings and investing. However, the instability of Kazakhstani economy often deters them from investing in the future. As a result, people prefer spending disposable income on making the present life as comfortable as possible.

References

1. Goodman L.A. Snowball sampling // Annals of Mathematical Statistics. - 1961. - 32. – P.148-170.
2. Hung K.H., Fang F. G., & et al. A social institutional approach to identifying generation cohorts in China with a compassion with American consumers. - Journal of International Business Studies. - 2007. - № 38. – P.836-853.
3. Maykut R., Morehouse R. Beginning Qualitative Research: a Philosophical and Practical Guide. - L.: The Falmer Press, 1994. – 45 p.
4. Wright, E. O., & et al. (1999). The Debate on Classes. London & New York:Verso
5. Валлерстайн И. Буржуа(зия): понятие и реальность с XI по XXI вв. // Валлерстайн И., Балибар Э. Раса, нация, классы. Двусмысленные идентичности / Пер. с фр. М., 2004. С. 166.
6. Комитет по статистике РК // http://stat.gov.kz/faces/wcnav_externalId/homeNumbersSMEnterprises?_afrLoop=9069023247697977#%40%3F_afrLoop%3D9069023247697977%26_adf.ctrl-state%3D1b0x44xom9_54
7. Сулейменов Б. Ж., Абдимомынова А. Ш. Анализ кадрового состава государственной службы Республики Казахстан// Молодой учёный. Международный научный журнал. Казань издательства «Молодой ученый», № 5 (109) / 2016 - стр.419
8. Шкаратан О.И. Социально-экономическое положение и поведение профессионалов и менеджеров в сфере занятости : Препринт. М.: ГУ ВШЭ, 2006.

KUTADGU BİLİG'E GÖRE XI. YÜZYILDA TÜRK YEMEK KÜLTÜRÜ

ACCORDİNG TO KUTADGU BİLİG, INVİTATİON, TABLE RULES AND NUTRİTİON ACCORDİNG TO AGE RANGES

Prof. Dr. Mehmet Vefa NALBANT[568]

Özet:

11. yüzyıl İslami dönem Türk edebiyatının en önemli eseri olan Kutadgu Bilig, kut bağlamında devlet ve fert ilişkisini düzenleyen töreyi ortaya koyarken, bu törenin düzenlediği tüm alanlara da göndermeler yapmaktadır. Bu anlamda yeme-içme hem devlet protokolü hem de günlük hayatın bir vazgeçilmezi olarak Kutadgu Bilig'de kendine yer bulmuştur. Arpuz, arpa, buğday, cülengbin "gül balı", helva, kavun, kand "şeker", kavuk "kepek", kurut "peynir", kürküm "safran", yağ, yilik "ilik" gibi yemek adları, bor "içki", cülab "gül suyu", fuka "şerbet", kımız, süt, uragun "hint otu" gibi yiyecek içecek adları eserde geçmekte bu yiyecek ve içeceklerin bir kısmının hastalıkların tedavisinde kullanıldığına işaret edilmektedir.

Yemekli davetler, bu davetlerin hangisine hanın katılması veya katılmaması gerektiği de Kutadgu Bilig'de ele alınan konulardan biridir.

Sofra adabı, sofrada uyulması gereken kurallar, yemeği sunuş ve yemeğe başlama gibi hem günlük hayatta hem de protokolde uyulacak yemek yeme kuralları da Kutadgu Bilig'in yeme-içme kültürü etrafında bilgi verdiği alanlardan biridir.

Devletin başı olan hanın beslenmesi ve beslenmesinde takip edilecek yol da yemekli davetler bağlamında değerlendirilmiştir. Hematoloji biliminin henüz gelişmediği bir dönemde hastalıkların vücuttaki dört unsurun dengede tutulması sayesinde iyileştirildiği bilinmektedir. Kutadgu Bilig'de bu konu bir yandan dört unsur çerçevesinde diğer yandansa yaş aralıklarına göre değerlendirilmiş, yaş aralıklarına göre bir yeme içme düzeni verilmiştir.

Bildirinin kapsamı içinde XI. Yüzyıl Türk dünyasının yeme-içme alışkanlıkları, sofra adabı, yiyecek ve içeceklerden tedavi amaçlı yararlanma konularına yine XI. Yüzyılın Türkçe eserlerinden hareketle bakılacak ve bu konuda bazı değerlendirmelerde bulunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kutadgu Bilig, Yeme-İçme kültürü, Sofra Kuralları, Davetler

Kutadgu Bilig, the most important work of Turkish literature in the 11th century Islamic period, puts forward a ceremony that regulates the state and individual relations in the context of the pilgrimage, but also sends it to all the fields that this ceremony organizes. In this sense, eating and

[568] Pamukkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili Ve Edebiyatı Bölümü, Eski Türk Dili Anabilim Dalı vnalbant@gmail.com

drinking has found itself in Kutadgu Bilig as an indispensable part of both the state protocol and everyday life. Food names such as butterflies, barley, wheat, culengbin "rose balı", halva, melon, kand "candy", kavuk "bran", dried cheese, furkin "saffron" , cülab "rose juice", fuka "sherbet", kümız, milk, turkey "hind otu", such as food and beverages are used in the treatment of some of the diseases are pointed out.

Dining invitations and which one of these invitations should or should not be attended is one of the topics discussed in Kutadgu Bilig.

The table rules, the rules to be observed at the table, the presentation of food and the start of eating are both one of the areas where Kutadgu Bilig informs about the eating and drinking culture in both daily life and protocol.

The way to be followed by the nurture and nourishment of the sultan, who is the head of the state, has also been evaluated in the context of dinner invitations. It is known that in a period when the science of hematology has not yet developed, the diseases are healed by the fact that the four elements in the body are kept in balance. In Kutadgu Bilig, this issue is evaluated on the other hand within the framework of these four factors according to age ranges, and according to age ranges, a food and drink scheme is given.

Within the scope of this report, XI. Century Turkish world's eating and drinking habits, table rules, food and beverage use for therapeutic purposes to XI. Centuries of Turkish works will be looked at with movement and some evaluations will be made.

Key words: Kutadgu Bilig, Food and Drink culture, Table Rules, Invitations

1. Karahanlı Türkçesi Eserlerinde Yeme-İçmeye Ait Söz Varlığı

Eski Türkçe adını verdiğimiz, Türkçenin 6-11. Yüzyıllar arasını içeren yazılı dil devresinin son halkasını Karahanlı Türkçesi teşkil eder. İslami bir renk de alan Türk kültüründe bu dönemle birlikte sosyal ve ekonomik hayatta bu yeni dinin etkileri söz varlığından hareketle kolaylıkla tespit edilmeye başlanır. Karahanlılar çağı bir taraftan eski inanç ve kültürün devam ettiği diğer taraftan ise içine yeni dâhil olunan İslami geleneğin etkilerinin sosyal hayata, kültüre ve bu arada kaçınılmaz olarak dile yansıdığı bir tarih aralığı olarak dikkat çeker.

Karahanlı Türkçesi Eski Türkçenin son devresi olarak sınıflandırmalara konu edilmekte, diğer taraftan iki kültür arasında bir geçiş ve kesişim dönemi olarak da adlandırılmaktadır. Sosyal ve kültürel hayattaki değişimin hayatın her alanını etkilemesi kadar doğal bir durum yoktur. Kültürel hayattaki geçiş ev hayatı dâhil olmak üzere sosyal hayatın her alanını ve bu arada da yemek kültürünü de etkilemiş ve en azından bazı Müslüman Türklerin yeme içme alışkanlıkları üzerine de etki yapmıştır. Yeni dinin getirmiş olduğu yasakların bir kısmı beslenme alanını ilgilendirdiğinden bu yeni dinin inanırları ister istemez beslenme kültürlerini bu dinin emirlerine göre uyarlamak yoluna gitmişlerdir.

Kutadgu Bilig bu yeni dinin getirdiği düzenlemelerin neredeyse tamamına uyularak yazılmıştır. Örneğin kadının sosyal hayattaki rolü söz konusu olunca Kutadgu Bilig'in bütünüyle Arap-İslam geleneğine bağlı olduğunu söyleyebilmekle birlikte konu beslenme alışkanlıkları olunca bu durumun dışına çıkıldığı hatta sarayda içki üretimi ve muhafazası konusuyla ilgilenen kişilerin hangi özellikleri taşımaları gerektiğine ilişkin özel bölümler ayrıldığı gözlemlenebilmektedir.

Kutadgu Bilig'de yer yer çeşitli yemek adlarıyla içecek adlarından söz edilmektedir. Esrede yer alan bilgilerden hareketle yeme içmeye ait geleneklerin daha çok seçkinlere ait olduğu söylenebilir. Bununla birlikte halk arasında da aynı yiyecek ve içeceklerden tüketildiği ve saraydaki gibi olmasa da bir yemek kültürünün bulunduğu söylenebilir.

Bu yiyecek ve içeceklerin bir kısmı sadece beslenme amacıyla değil aynı zamanda tedavi amacıyla da kullanılmaktadır. Kutadgu Bilig yeme-içme kültürü yanında yaşa göre beslenme ve yiyecek-içeceklerin nasıl kullanılacağına ilişkin reçeteler de sunmaktadır. Yiyecek ve içecek adları etrafında deyimler oluşmuş, aynı zamanda bu sözcükler tek başlarına metaforlaşarak da kullanılmışlardır.

1.1. İşlenmemiş Yiyecekler

Hayvansal Ürünler

yag[41] "yağ"

yaġ "yağ"
ḳımız süt ya yüng yaġ ya yoġrut ḳurut
yaḍım ya kiḍiz hem erej evke tut [4442]
"Kımız, süt ya da yün, yağ veya yoğurt ve peynir ile; evin rahatını sağlayan yaygı veya keçe hep bunlardan gelir."
yilig "ilik"
arıġsız ḳılınçı veḥasız ceḥa
neçe me yitürse şeker hem yilig [2198]
"Ne kadar şeker ve ilik ile beslesen bile, temiz olmayanın hareketi vefasız ve cefalı olur"
yumurtġa[3]"yumurta"

Tahıllar

arpa[5] "arpa"

arpa "arpa"
tonum ḳoy yüngi tap yigüm arpa aş
tükel boldı dünya manga ay ḳadaş
"Giymek için koyun yünü ve yemek için arpa aşı bana yeter; ey kardeş, bu dünyadan başka bir şey beklemiyorum." [4765]

buġday[9] "buğday"

buġday "buğday"
Kutadgu Bilig'de bu sözcük asıl anlamıyla değil başak burcu anlamıyla astrolojik bir terim olarak kullanılmıştır.
kör arslan bile ḳoşnı buğday başı
basa ülgü boldı çaḍan ya işi [140]
"Bak, Aslan'ın komşusu Buğdaybaşı'dır [Başak]; sonra Çadan [Akrep] ve Yay'ın arkadaşı Ülgü [Terazi] gelir."

tarıġ [65] "ekin; arpa, buğday"

ḳavuḳ "kepek"
ajunda alındım özümke öngi
ḳavuḳ sökti yim tap tonum ḳoy yüngi [4767]
"Dünyadan kendi hissemi aldım; kepekten yiyecek ile koyun yününden giysi bana yeter."
tuturkan[1] "pirinç"

ügür~yügür[4] "darı"

Yemek ve Çorbalar:

bulġama[1] "bulamaç",

bün~mün[1] "çorba"

kürşek[1] "darı özü suda ya da kaynatılıp yağ dökülerek yanan bir yemek"

lėtu~litü[1] "bir tür şehriye çorbası"

sım sımrak[1] "hayvan başıyla yapılan bir yemek türü"

soġut (II) [1] "bumbar dolması"

soktu [1] "sucuk benzeri bir tür yiyecek"

söklünçü [2] "kebap"

to[1] "kepek, süt ve bal ile yapılan bir un çorbası"

toġrıl[2] "bumbar dolması"

top[2] "buğday ve yulaf unuyla hazırlanan bir yemek"

topık sünük[1] "topuk kemiğinden yapılan bir yemek, paça"

tutmaç~turma aç[6] "tutmaç, erişte"

türmek[3] "içi doldurulmuş bir tür hamur yemeği türü"

yazuk et[1] "baharatlarla hazırlanarak kurutulan et, pastırma"

yörgemeç[1] "bir tür bumbar dolması

Sebzeler:

büsteli[1] "'kara pazı' adı verilen sebze"

geşür[1] "havuç"

ingliç[1] "sarımsağa benzeyen bir dağ otu"

kabak[1] "kabak"

kuçġundı[1] "soğan (Çiğilce)"

soġan~soġun[1] "soğan"

Meyveler/Otlar:

alma~almıla [6] "elma"

aluç[1] "alıç"

aluçın[1] “yenilen boğumlu bir bitki”

amşuy[1] “sarı bir erik türü”

arbuz “karpuz”
Kutadgu Bilig’de **arbuz “karpuz”** kelimesi asıl anlamıyla değil metaforlaşarak “ahmak” anlamında kullanılmıştır.

munḡar menḡzetü aydı şa‘ir sözi
uḳup tınḡlayu al kişi arbuzı [1900]

“Şair buna benzer bir söz söylemiştir; dinleyip anlamaya çalış, ey insanların karpuzu.”

armut[2] “armut”

awya[2] “ayva”

bitrik[1] “fıstık (Arguca)”

büken[1] “karpuz”

erük[5] “erik”

kaġun[14] “kavun”

ḳaġun “kavun”

nece körklüg erse ḳaġun taş yüzi
yıḍı ya beḍizi ya menḡzi tözi [5110]

“Kavunun dışı, kokusu, şekli veya rengi; ne kadar güzel olursa olsun”

kosık~kosuk[1] “fındık”

sarıġ turma[1] “havuç”

küç[2] “susam, küncü (Çiğilce)”

senkeç[1] “fındık gibi küçük ve tatlı bir elma”

şamuşa[1] “yenilen bir ot, poy otu”

şekirtük[1] “fıstık”

tarmaz~turmuz[1] “şen hıyarı”

turma[2] “turp”

uġlı[1] “beyaz havuç”

ulyan[1] “yenen kokulu bir bitki kökü”

üskenteç[1] “kuru üzüm”

yaġak[5] “ceviz”

yigde[3] “iğde”

uraġun "hint otu"
uraġun yime ol kişiler içer
özi küçkey erse könidin ḳaçar [814}
"Zehir gibi acı olan bu Hind otunuysa, zorbalar ve doğruluktan kaçan kişiler içer"
simiş "çekirdek"
aş içgü yiseler nuḳul ur yimiş
ḳuruġ öl yimiş ur bir anca simiş [4660]
"Yiyecek ve içecek tamam olunca çerez ve meyve ver; kuru ve yaş meyve yanında bir miktar simiş de bulunsun."
yimiş "meyve"
yimiş yigü niʿmeṭ çiçekinde kör
ḳamuġ nen͡gke yan͡gzaġ munı bilgü ten͡g [1651]

"Meyveyi, yiyecek nimetleri, çiçekteyken görmeli; her işte misal olarak bunu örnek tutmalı"

Arı Ürünleri:

arı yaġı[2] "bal"

bal[6] "bal (Suvar, Kıpçak, Oğuz dillerinde)"

Süt Ürünleri

aġuj~aġuz[1] "ağız, memeli hayvanların doğumdan sonraki ilk sütü"

süt "süt"
ḳımız süt ya yün͡g yaġ ya yoġrut ḳurut
yaḍım ya kiḍiz hem erej evke tut [4442]
"Kımız, süt ya da yün, yağ veya yoğurt ve peynir ile; evin rahatını sağlayan yaygı veya keçe hep bunlardan gelir."

Sirkeler, Baharatlar, Soslar

mandu[1] "Türklere özgü bir tür sirke"

sirke[11] "ekşitilmiş üzüm suyu, sirke"

tuz[8] "tuz"

ḳand "şeker"
atan öldi bardı san͡ga birdi pend
ata pendi tutsa şeker bolġa ḳand [5154]
"Baban öldü gitti ve bu ölümüyle sana öğüt verdi; baba nasihatini tutarsan, o sana bal şeker olur"
kürküm "safran"
yıl ülgi yay erse tüşegli yiğit
sarıġ al tüşese ya kürküm ögit [6009]
"Yılın mevsimi yaz ve düş gören delikanlıysa, düşünde sarı; pembe renklerle safran veya öğütülmüş bir şey görürse"

şekr "şeker"
üçünçi on͡gun͡gdın negü ol şekr
solun͡gdın uraġun ne ol bu san͡gar [789]
"Üçüncüsü niçin sağında şeker var, solundaki bu acı-ot nedir"

tuz "tuz"

Bu sözcük asıl anlamının yanında ekmek sözcüğüyle birlikte hak ve vefa borcu anlamında metaforlaşarak da kullanılmıştır.

tuzı etmeki hęm aşı kinḡ kerek
atı ton tolumı anar tenḡ kerek [2317]

"Onun tuzu ekmeği ve yemeği bol; atı, giysisi ve silahı da buna denk olmalı"

1.2. İŞLENMİŞ YİYECEKLER:

Tahıl Ürünleri

awruzı~awzurı[1] "buğday ve arpa unu gibi şeyler karıştırılarak yapılan ekmek"

böşgel~püşkel[1] "ince ekmek (Hakanlı dilince)"

buhsı[1] "pişirilmiş buğday, badem, bal ve süt kullanılarak yapılan bir yemek

büskeç[1] "çörek"

çörek[1] "çörek"

çukmın[1] "buğuda pişirilen ekmek türü"

esberi~usbarı[1] "külde pişirilen bir tür ekmek" etmek[32] "ekmek"

kaġurmaç~kawurmaç[1] "darı ya da buğday kavrularak hazırlanan yiyecek"

kaġut~kavut[3] "mısır unu yağ ve şekerle karıştırılarak hazırlanan loğusa yiyeceği"

kakurġan[1] "yağla yoğrulan, tandırda ya da fırında pişirilen bir tür ekmek hamuru"

kömeç[2] "küle gömülerek pişirilen çörek"

közmen[2] "közde pişirilen bir ekmek türü"

kuyma[1] "ince ince kesilen hamurun yağda kızartılıp şekerle karıştırılmasıyla hazırlanan bir tür ekmek"

sarmaçuk[1] "bir şehriye türü"

soma[1] "ıslatılıp kurutulan ve sonra öğütülen buğdayla yapılan bir tür ekmek"

sinçü[1] "ince bir tür ekmek, pide"

talkan[6] "kavut, ezilerek kavrulmuş tahıl"

tokıç~tokuç[1] "bir tür ekmek"

uġut[1] "içki yapılan bir tür hamur"

ügre[2] "bir hamur yemeği, erişte"

yarmış un[1] "ince un"

yuġa~yupka[5] "katmerli ekmek"

ekmek "ekmek"
aş içgü tuz ekmek yaḍar er atı
aş içgü turur bu tiriglig otı [2318]
"İnsanın adını tuz ekmek, yiyecek ve içecek dünyaya yayar; bu hayatın devası yiyecek ve içecektir"

ḥalva "helva"
şekẹr ḥalva yigli ya arpa üyür
toḍup yatsa tanda yana aç turur [3612]
"İster şeker, helva yemiş, ister arpa, darı yemiş olsun; doyup yatan sabah tekrar aç kalkar."

Meyveden Üretilenler

bekmes~pekmes[2] "pekmez"

buldunı[1] "içerisine yaş ya da kuru üzüm konan sütlü bir yiyecek"

çahşaḳ[1] "şeftali ve üzüm kurusu"

çobulmak[1] "elma kakı (Itlık dilince)"

kak[3] "kurutulmuş meyve"

kakuk[1] "kurutulmuş et ya da meyve" krş.

kak kat [4] "meyve"

katut(I)[2] "kurutulmuş meyve"

küli[1] "çekirdeğiyle birlikte kurutulmuş meyve

üzüm[21] "üzüm"

nụḳụl "çerez"
aş içgü yiseler nụḳụl ur yimiş
ḳuruġ öl yimiş ur bir anca simiş [4660]
"Yiyecek ve içecek tamam olunca çerez ve meyve ver; kuru ve yaş meyve yanında bir miktar simiş de bulunsun."

Süt Ürünleri:

kurut[3] "yağı alınmış yoğurttan yapılan peynir"

ikdük[1] "süt ve yoğurttan yapılan peynir türü bir yiyecek"

saġ yaġ[2] "yağ, tereyağı"

kayak [2] "kaymak"

soġut (I)[1] "ekşi sütten yapılan bir peynir türü"

suwsuş [1] "su katılmış ayran"

süzme[1] “yağsız bir tür peynir, lor peyniri”

udıtma[1] “yaş peynir, taze peynir”

yoġurt[7] “yoğurt”

yoġrut “yoğurt”
ḳımız süt ya yüng͡ yaġ ya yoġrut ḳurut
yaḍım ya kiḍiz hem erej evke tut [4442]
“Kımız, süt ya da yün, yağ veya yoğurt ve peynir ile; evin rahatını sağlayan yaygı veya keçe hep bunlardan gelir.”

ayran[1] “ayran”

ḳurut “peynir”
ḳımız süt ya yüng͡ yaġ ya yoġrut ḳurut
yaḍım ya kiḍiz hem erej evke tut [4442]
“Kımız, süt ya da yün, yağ veya yoğurt ve peynir ile; evin rahatını sağlayan yaygı veya keçe hep bunlardan gelir.”

İçecekler:

Alkollü Veya Alkolsüz İçecekler

aġartġu[1] “bir tür buğday birası”

bengi~bekni[3] “bir tür bira”

bor[3] “şarap”

buhsum[1] “mısırdan yapılan içki, mısır birası”

çaġır[4] “şarap”

kımız[3] “süt mayalanarak yapılan bir Türk içkisi”

süçig~süçüg[1] “tatlı; şarap”

uhak[1] “meyve suyu”

cụlẹngbin “gül-balı”
ḳuruġ öl yimiş ya cụlẹngbin cülab
özi ḳatġu tutġu bu barça şerab [2904]
“Kuru, yaş meyve veya gül-balı, gül-şurubu; bütün bu içkileri kendisi yapmalı ve korumalı.”

bor “şarap”
bor içmez kerek keḍ özin tutġuçı
özin tutġuçı er bulur ḳut küçi [2649]
“O şarap içmemeli ve nefsine çok hâkim olmalı; nefsine hâkim olan, kendini mutluluğa erdirecek kudrete sahip olur.”
“Bor” çoğu yerde diğer bir anlamı olan “içki” şeklinde ifade edilmiştir.
üçünçi taḳı bir bor içse seve
siziksiz bu er boldı birtem yava [339]
“Üçüncüsüyse içkiyi sevmektir; buna tutulan, şüphesiz ki tamamen boşa yaşamıştır.”
cụlab “gül-suyu”

Kutadgu Bilig'de **cụ̈lab "gül-suyu"** kelimesi üç yerde geçmektedir.
ḳayusı soġıḳ itti ḳattı cụ̈lab
ḳayu ḳıldı birdi kereklig şẹrab [1060]
"Biri şerbet hazırladı ve gül-suyu kattı; biri gerekli gördüğü bir içkiyi yapıp verdi"
"Cülab" kelimesi bir yerde "gül-şurubu" şeklinde açıklanmıştır.
ḳuruġ öl yimiş ya cụ̈lẹngbin cụ̈lab
özi ḳatġu tutġu bu barça şẹrab [2904]

"Kuru, yaş meyve veya gül-balı, gül-şurubu; bütün bu içkileri kendisi yapmalı ve korumalı."
fụḳa' "şerbet"
Metinde **fụḳa' "şerbet"** kelimesi bir yerde geçmektedir. Kelimenin geçtiği yerde "arpa suyu" olarak açıklansa da dizinde ve yararlandığımız kaynakta "şerbet" olarak ifade edilmiştir.
"fuka (Ar.) bir çeşit şerbet"9 olarak açıklanmaktadır.
tilese fụḳa' bir tilese mizab
tilese cụ̈lẹngbin tilese cụ̈lab [4656]
"ister fuka' [arpa suyu], ister mizâb [sofra suyu], istersen
cülengbin [bal suyu] veya cülab [gülsuyu] şerbetlerini ver."
ḳımız "kımız"
Metinde **ḳımız "kımız"** kelimesi ile bir örnekte karşılaşmaktayız. "Kımız, kısrak sütünü ekşiterek yapılan içki"10 anlamına gelmektedir.
ḳımız süt ya yün͡g yaġ ya yoġrut ḳurut
yaḍım ya kiḍiz hẹm erej evke tut [4442]
"Kımız, süt ya da yün, yağ veya yoğurt ve peynir ile; evin rahatını sağlayan yaygı veya keçe hep bunlardan gelir."
süçig "şarap"
Metinde **süçig "şarap"** kelimesi otuz üç yerde karşımıza çıkmaktadır. Sadece yedi örnekte "süçig" içki, şarap anlamında kullanılmıştır. [2656], [2658], [2889], [4061], [5208], [6141], [2092].
ḳarınḳa süçig kirse çıḳarur sözüg
bu çıḳmış söz ök yandru örter özüg [2656]
"Şarap mideye girerse sözü dışarı çıkarır; bu çıkan söz de tekrar kendisini yakar."
Metinde çoğu örnekte ise "süçig" kelimesi "tatlı" anlamında kullanılmıştır.
süçig bu tiriglik açıġ bu ölüm
anundı ḳanı emdi ḳaçġu yolum [1170]
"Bu hayat tatlıydı, ölüm acıdır; ölüm yakaladı ve kaçış yolum nerede"
şẹrab "şarap"
Metinde **şẹrab "şarap"** kelimesi iki örnekte karşımıza çıkmaktadır.
ḳayusı soġıḳ itti ḳattı cụ̈lab
ḳayu ḳıldı birdi kereklig şẹrab [1060]
"Biri şerbet hazırladı ve gül-suyu kattı; biri gerekli gördüğü bir içkiyi yapıp verdi."

2. Yemek Adabı, Yemekli Davetler Ve Yeme İçmenin Sağlık İçin Kullanımı

Yukarıdaki listeden başta tahıl ürünleri olmak üzere, et, süt veya bitkisel ürünlerin gerek ham şekliyle gerekse işlenerek kullanıldığı ve yazılı kaynaklara geçmiş yüzlerce yiyecek içeceğin bulunduğu kolaylıkla anlaşılabilmektedir. Yiyecek ve içeceğin temini ve üretimi önemli olmakla birlikte yiyecek ve içeceğin hazırlanılışı, sunumu, sunumun yapıldığı sofranın düzeni, yemeklerin sunum sırası ve sofra hiyerarşisi de toplumsal gelişmenin bir basamağı ve göstergesi olarak kültür hayatında çok büyük değer taşır.

Türklerdeki toy geleneği ve toy çeşitleri yeme-içme kültürünün eskiliğine ve köklü geleneğine işaret eder. Protokol dâhilinde yapılan toylar dışında hanın yılda bir kez verdiği ve halk için sofrasını

açtığı hanı yağma denilen toylar da dikkat çekicidir. Düğün, cenaze vb. nedenlerle yapılan toyların ve ziyafetlerin her biri yeme-içme anlamında bir geleneğin oluştuğunun kanıtı olmuştur.

2.1 Davetler Ve Davetlere Katılmak Veya Katılmamak

Kutadgu Bilig'de birbirinden farklı yemekli davetten söz edilmektedir. Bu davetlerden biri güveyi yani düğün yemeğidir. Sünnet daveti, yeni doğmuş çocuk için verilen yemekli davet, eş dost ve akrabanın karşılıklı misafirlik için verdiği yemekli davetler, ölmüş biri için verilen yemekli davet, herhangi bir terfi için yapılan yemekli kutlama davetleri diğer yemekli davetlerdir.

üküş törlüg ol bu okığu kişi
telim törlüg ol bu konukluk aşı

olarda birisi küdenke aş ol
ya sünnet aşı ya toğursa oğul

ya iş tuş okığay ya koldaş adaş
uluğ ya kiçig tut yakın ya kadaş

yoğ aşı bolur ya ölüg atıña
ya ol at bulup aş bérür yatına (Arat, 2005: 4573-4577)

Sosyal bir kurum olarak davetler bir araya gelmenin, kaynaşmanın ve barış içinde olmanın vasıtalarıdır. Bununla birlikte her davete katılmamak gerektiği, han üzerinden bütün insanlara bir mesaj olarak verilmiştir. Katılınılmaması gereken davetler de uygun kişilerce düzenlenmeyen ve uygun ortamlarda olmayan davetlerdir. Bu davetlere katılmak hanın sosyal statüsüne ve karşılanma biçimine uygun olmadığından zarar verici olabilecektir. Özellikle sofra düzeninin iyi olmadığı veya sarhoşların bulunduğu davetlere katılmamak gerekir.

apañ munda taştın bolur erse aş
añar barmasa yég köñül bolğa baş

yarım ya yitim bolğa oldruğ turuğ
yawuz bolğa köñlüñ ay edgü uruğ

ya esrük tütüş kılğa ahsumlağay
aşıñ siñmegey tek köñül ağrığay

kamuğ bir todum yém aş içgü üçün
özüñni uçuz kılmağıl sen küçün ((Arat, 2005: 4584-4587)

2.2. Yemek Adabı, Az Yemek ve Az Yemenin Zarar Ve Faydaları

Yemek yemek bir ihtiyaç olduğu kadar, devlet protokolünün de önemli bir parçasıdır. Bu anlayış içinde hanın hangi davetlere gidip gitmeyeceği düzenlenirken, hanın yemek sırasında davranış biçimi de bir kurallar silsilesi içinde belirlenmiştir. Kutadgu Bilig'de ortaya konan kuralların İslami bir renge sahip olduğu çok açık bir biçimde görülebilmektedir. Büyük yemeğe başlamadan yemeğe başlamamak, yemeğe besmeleyle başlamak ve sağ elle yemek yemek, başkasının önünden yemek almamak, bıçak çıkarmamak ve kemiği sıyırmamak, yemeği küçük ısırıklar ve lokmalarla yemek, yemeği yemek sofrasına değdirmemek, tok olunsa bile ikram edilen yemekten yemek bu adabın gerekleri olarak nakledilmiştir.

seniñde uluğ aşka sunsa elig
sen ötrü elig sun bu ol kör bilig

oñ elgiñ bile sun bayat atı ay

yégü üdregey hem özüñ bolğa bay

kişi utrukı türmek alma tigü
öz utru negü erse alğu yégü

bıçak tartma anda kötürme süñük
ayı bolma kowdaş ne silkim sepük

neçe me tok erse yéyü turğu aş
kişi aş kişike körü bér kadaş

yégü alsa tişle uşak tançula
işig aşnı ürme sen ağzıñ bile

yér erken aşığ türtme tirki öze
kişi körki buzma kılınçıñ tüze (Arat, 2005: 4596-4602)

Kemik sıyırmak için bile olsa yemek yerken bıçak çıkarmamak gerektiğinin bildirilmesi tehdit algısıyla ilgilidir. Davetler birer dostluk ve kaynaşma kurumları olduğundan ihtiyaç için bile olsa bıçak çıkarılması ve kullanılması uygun görülmemiştir.

Yemek yemek önemli bir ihtiyaç olmakla birlikte 11. yüzyıl Türk dünyasında fazla yemek yemek çok hoş karşılanan bir olay değildir. Aşırı yemek hastalıkların kaynağı, beden ve ruh sağlığının dengesinin bozulmasının ana nedeni sayılmıştır. Bu nedenle Kutadgu Bilig boyunca yer yer az yemek tavsiyesinde bulunurken çok yiyen insan hayvanlara benzetilmiştir. Az yemek yemek ise Kutadgu Bilig'de ilaç olarak tanımlanmıştır.

aşığ teñleyü yé yéme aş üküş
maña mundağ aydı ukuşluğ küsüş

üküş yéglilerniñ aşı yég bolur
aşı yég kişi tutçı iglig bolur

boğuzdın kirür ig boğuzuğ küdez
aşığ teñleyü yé yégü içgü az

bu ığ tutsa terkin kişig yawrıtur
anı emlemese ölüm tawratur (Arat, 2005: 4613-4616)

körü barsa yakşı ayur emçiler
aşığ az yése er esenin küler

esenlik tilese kör igsizlikin
az atlığ otuğ yé tiril ay tigin (Arat, 2005: 4641-4642)

2.3. İnsanın Doğasına Göre Yemek Yemesi

İnsanın doğası sıcak, soğuk ve ılık ortamlara göre değişkenlik gösterir. Bu değişkenlik vücudun bütün işleyişine etki eder. Yenecek yemeklerin insanın bireysel alışkanlıkları ve bünyesine uygun olması büyük önem taşımaktadır. Kutadgu Bilig'de sıcak ve soğuk dengesinin sağlanması vücudun sağlıklı olmasının anahtarı olarak aktarılmıştır.

kişi-men tégüçi apa oğlanı
isig tumlığığ bilgü adra anı

tadu bilgü aşnu yaraşık yése
taduka yaraşmaznı kodğı usa

isig artsa terkin soğık iç öze

soğık artar erse isigin tüze

yégit erse yaşıñ yaz erse yılıñ
soğık işke tutğıl üşütür kanın (Arat, 2005: 4620-4623)

kuruğ tumlığ artsa isig öl anut
bu iki añar kılğa ewre yanut

bu öl tumlığ artsa saña kılsa yas
isigin kuruğun anı yandru bas

taduñ tumlığ erse isigin küçe
isig erse tumlığ yéyü tur içe

kalı samduy erse taduñ belülüg
isigli soğıklı ara bir ülüg

bu yañlığ küdezgil taduñnı köni
esen bolğa inçin tiriglik küni (Arat, 2005: 4625-4630)

2.4 Vücuttaki Dört Unsura Ve Yaşa Göre Beslenme

Kan biliminin henüz gelişmediği dönemlerde vücuttaki hastalıkların nedeni olarak dört unsur arasındaki dengenin kaybolması görülmüştür. Kan, sevda, safra ve tükürük olarak sıralayabileceğimiz bu unsurlar yaşa göre de değişiklik göstermektedir. Dolayısıyla bir taraftan bunların dengesine dikkat ederken diğer yandan bunların yaşa göre değişkenliklerini göz önünde bulundurarak vücudu hastalıklardan korumak gerekmektedir. Kutadgu Bilig'de dört unsura göre beslenme ve bu unsurları dengede tutma işi şu beyitlerde dile getirilmektedir:

negü tér eşitgil otaçı sözi
munıñ ma'nîsi uk tirilgil kozı

özüñ tab'ını men ayayın yora
kızıllı sarığlı ürüñli kara

bularda birisi biriñe yağı
yağusa yağıka yağı adrara

ukuşluğ kerek öz taduğ teñlese
yaraşık ne erse anı ok yése

kişi yılkı birle adırtı bu ol
taduka yaraşık yése ay oğul

negü tér eşit emdi kökçin sakal
uka bar munı sen turu kalma kal

kişi kırk yaşap öz tadu bilmese
tükel yılkı ol bu neçe sözlese
sınayu körü bilmese er bilig
kişike samağu anı ay silig

başında keçip er yorık tüzmese
köni sözlemiş boldı yılkı tése (Arat, 2005: 4631-4639)

Yaşa göre beslenmede de yine soğuk sıcak dengesi gözetilmiş, yaş ilerledikçe sıcak şeylerin yenilip içilmesi tavsiye edilmiştir.

yégit erse yaşıñ yaz erse yılıñ
soğık işke tutğıl üşütür kanıñ

yaşıñ kırkta keçse kün ay erse küz

isig neñ bile sen özüñ tab'ı tüz

yaşıñ erse altmış ödüñ erse kış
isig işke tutğıl soğık kılma iş (Arat, 2005: 4623-4625)

Sonuç:

Devlet bağlamında bütün bir sosyal ve kültürel hayatı düzenleme çabasıyla yazılmış olan Kutadgu Bilig, bu sosyal hayatın en önemli parçası olan yemek yeme ve bu yemeklerin topluluk içinde yapıldığı davetleri de yine devlet ve toplum nizamı bağlamında fakat birey eksenli değerlendirmek yoluna gitmiştir. Bir sosyal etkinlik olarak yemek, bireyleri bir araya getirme ve kaynaştırma amacı güderken, diğer taraftan toplumsal hiyerarşinin bir göstergesi olarak da ele alınmıştır.

Birey sağlığının korunması ve hastalıkların tedavisi bağlamında da beslenmenin ayrıca Kutadgu Bilig'de çok önemli bir yere oturtulduğunu görebilmekteyiz. Özellikle az yemek sağlığın korunması için tavsiye edilirken, aşırı yemek birçok hastalığın kaynağı olarak görülmüştür.

Yemeğin birlikte veya tek başına yenmesinin belli kurallar dizisine bağlı olduğunu, bir yemek adabının bulunduğunu eserdeki bilgilerden anlamak mümkündür. Beslenme aynı zamanda XI. yüzyıl Türk dünyasının bir tedavi yöntemi olarak da sağlık bilimlerinin önemli bir başvuru alanı olmuştur.

Beslenme ve yemek kültüründen hareketle Orta zaman Türk insanının bir aristokrasiye sahip olduğunu ve bunun getirdiği hiyerarşinin toplumun her kademesini etkilediğini dile getirmek de mümkündür.

KAYNAKLAR

ARAT, Reşit Rahmeti (2005), *Kutadgu Bilig*, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

BEKÇİ, Selma (2002), *Eski Türklerde Yemek Kültürü*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans tezi.

GENÇ, Reşat (2002) "XI. Yüzyıl Türk mutfağı", *Yemek Kitabı*, Tarih-HalkbilimiEdebiyat-, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 3-17.

KOBYA, Elif Şebnem (2013), "Kutadgu Bilig'de Yiyecek Ve İçecek Adları", *Turkish Studies*, Volume 8/8, Summer, p. 823-833.

İSMAİL GASPIRALI'DA MİLLET VE MİLLİYETÇİLİK KAVRAMLARI

CONCEPTS OF NATION AND NATIONALİTY IN ISMAİL GASPIRALI

Prof. Dr. Serdar SAĞLAM[569]

Özet:

Bu metinde Gaspıralı İsmail Beyin fikir sistemi içerisinde millet ve milliyet kavramlarının ne şekilde yer aldığı ele alınmaya çalışılmaktadır.

1851 yılında Kırım'da dünyaya gelmiş olan İsmail Gaspıralı Türkiye ve Türkiye dışındaki Türkler arasında milliyetçilik hareketlerinin gelişmesinde en fazla etkisi olan simalardan biridir. Dönemi içerisinde Çarlık Rusya'sının diğer topluluklara karşı uyguladığı baskılar onun Türk ve İslam dünyasının meselelerine ilgi duymasını sağlamıştı. Avrupa ve İstanbul'da kaldığı yıllarda Doğu ve Batı'yı tanıması onun ufkunu genişletmişti. O bütün Türk ve İslam âleminin dertleri ve sorunlarının aynı olduğu kanaatindeydi. Ziya, Ziya-yı Kafkasiye, Keşkül, Tavriye adlı dergilerde ve onun adıyla özdeşleşmiş olan Tercüman gazetesinde onbeş yıl sürekli olarak yazmıştır.

Kitap, makale ile hikâye ve romanlar da yazan Gaspıralı bütün bu eserlerinde Türk ve İslam dünyasının birliğini savunuyor, Türk topluluklarının eğitim, dil ve diğer milli konulardaki sıkıntılarını ele alıyordu. Onun ünlü "Dilde, Fikirde, İşte birlik" şeklindeki şiarı bütün Türk topluluklarının aralarındaki kültürel farklılıkların azaltılıp, bir millet dayanışmasının sağlanmasını esas alıyordu. Aynı zamanda O, Türklerin kendi okullarında, kendi dilleriyle Avrupa bilim ve maarifini öğrenmelerinin ve kendi dillerinde kitap, dergi ve gazeteler yayımlamaları ile milli bir Türk edebiyatı meydana getirilmesinin gerekliliğinden bahsetmektedir.

Anahtar Kelimeler: Gaspıralı İsmail, Gaspıralı İsmail Bey'in Tercüman Gazetesi, "Dilde Fikirde İşde Birlik", Usul-i Cedid,

Abstract:

In this study, it is tried to discuss how nation and nationality concepts are elaborated in the Gaspıralı İsmail Bey's system of thought. İsmail Gaspıralı, who was born in 1851 in the

[569] Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü

Crimea, is among the persons who have profoundly influenced the development of nationalist movements among Turks in and outside Turkey. The oppression of tsarist Russia against other communities had made him interested in the problems of the Turkish and Islamic world in that period. During his stay in Europe and Istanbul, his experience of meeting with East and West had expanded his perspective. He considered that the worries and problems of the entire Turkish and Islamic world were the same. He has written for fifteen years in the journals Ziya, Ziya-yı Kafkasiye, Keşkül, and Tavriye and in the newspaper Tercüman associated with his name.

Gaspıralı, who writes books, articles, stories and novels, was defending the unity of Turkish and Islamic world in these works. Moreover, he was addressing the problems of Turkish communities in education, language and other national issues. His famous motto, "Unity in language, in thought and in Action" was to reduce the cultural differences between the Turkish communities and to ensure the solidarity of the nation. At the same time, he mentions that Turks need to learn the science and the European education system in their own schools and in Turkish languge, besides Turks need to publish books, journals and newspapers in their own language and formate a national Turkish literature.

Key words: Gaspıralı İsmail, Gaspıralı İsmail Bey's Tercüman Newspaper, "Unity in Language, in Thought and in Action", Usul-i Cedid.

Giriş

Rusya'daki Türk Topluluklarında Milliyetçilik Hareketleri ve İsmail Gaspıralı

Rusların Türk illerini işgal politikası On altıncı. Yüzyılda Kazan ve Astrahan'ı işgal etmeleriyle başlamıştı. Bu dönemlerden itibaren yaklaşık olarak 300 yıl bu işgal devam etti. Rusya sadece askeri ve siyasi hâkimiyetin ötesinde Müslüman Türk ahaliyi Hıristiyanlaştırma ve Ruslaştırma politikasını da sürdürdü.

Bu uygulamalara tepki olarak özellikle On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren Rus esareti altındaki Türkler arasında milli uyanış hareketleri başlamıştı (Uca, 2017: 30).

İsmail Gaspıralı, (1851-1914) mütercim bir baba ile Mirza ailesinden gelen bir annenin oğluydu. Kırımda önce geleneksel Müslüman mahalle mektebinde bir ki sene Elifba ve Kur'an okuduktan sonra Rus okullarında eğitim aldı. Daha sonra "Voronej Askeri Akademisi" ve "Milyutin gimnazyumu"na girdi. Rus Askeri İdadisindeki ortam onun milli his ve şuurun doğmasına yol açtı (Akçura, 2015: 95-96; Kırımlı, 1996: 38-39; Eroğlu, 2013: 59; Akpınar, 2017: 18-25).

Gaspıralı, 1868 yılında Bahçesaray'da Zincirli Medresesinde Rusça muallim olarak ders vermeye başladı. Bu sırada yoğun olarak Rus klasiklerini okudu. 1872'de Paris'e gitti. Bu şehirdeki hayatını tercümelerle ve Rus yazar İvan Turgenyev'in asistanlığından kazandığı

gelirle sürdürdü. İki yıl sonra da Osmanlı zabiti olmak ümidi ve devlet dairelerinde memuriyet aramak için İstanbul'a hareket ettii. Burada bürokratik engellerle karşılaştı ve 1875'de tekrar Kırım'a döndü ve 1878-1884 yılları arasında da Bahçesaray belediye başkanlığı görevini yürüttü (Akçura, 2015: 95-96; Kırımlı, 1996: 38-39).

O yıllarda Rus yönetimi, Rusçadan başka dillerde yayın yapılmasına izin vermiyordu. Ruslar, lisanları üzerinden diğer toplulukları asimile etmek ve Ruslaştırmak istiyorlardı. Müslüman toplulukları Hıristiyanlaştırmak da özellikle hedefleri arasındaydı.

Gaspıralı, 1879'da Kırım'da Tatar Türkçesiyle bir gazete çıkarmak için yetkililere başvurmasına rağmen izin verilmemişti. 1883 yılında "Tercüman" adlı gazete için ancak Rusça ve Türkçe yayım yapmak üzere müsaade alabilmişti (Kırımlı, 1996: 39).

Gaspıralı, Kırımda Rusça yayımlanan "Tavrida" gazetesinde "Bahçesaray Mektupları" başlıklı yazı serisini hazırlamıştı. Daha sonra bu yazı serisini yine aynı gazetede ve daha da geliştirerek "Rusya Müslümanları" adı ile tekrar yayımladı (Akpınar, 2017b: 16).

Gaspıralı, Rusya Müslümanları adlı yazı serisi ve kitabında Rusya'nın Türk ve Müslüman topluluklara karşı olan politikasını eleştirerek Ruslar ve Türklerin bir arada yaşamalarının nasıl mümkün olacağının da yolunu da arıyordu. Bu yazı serisi onun istediği şeyleri yazabilmesinin de önünü açmış olmalıdır.

"Rusya Müslümanları – Fikirler, Notlar, Gözlemler" adı metinde Gaspıralı, Rusya'daki tüm halklara anadilleriyle okumak, yazmak ve öğrenme imkânının verilmesini, bu sayede Rusya Müslümanlarının da cehalet ve hurafeyi yeneceklerini (Gaspıralı, 2004: 133) ifade etmektedir.

Rusya'daki Türk ve Müslümanların Eğitimi

Rusya'daki Türkler ve Müslümanlar 300 yıllık esaret yıllarında eğitim imkânlarından yeteri kadar faydalanamadıkları gibi kendi geleneksel eğitimleri ve geleneksel kurumların hâkimiyeti altındaki Ortaçağ değerlerinin içerisine itilmişlerdi. Sübyan mektepleri ve medreselerde sadece dini eğitim verilmekteydi ve o eğitim de çağın gereklerinin ve bilgi birikiminin gerisindeydi. Yarım yamalak, Kuran'ın tecvitle Arapça okunmasından ve sadece ibadete yönelik bir eğitim söz konusu idi.

Gaspıralı, Rusya'daki medreselilerin "sekiz on sene Arapça grameri ile vakit geçirip, on beş sene "medresede yattıktan sonra" Arapça öğrenemediklerini, Gazali'nin, Buhari'nin, Taftanzani'nin yalnız isimlerini işittiklerini, İbn Sina'nın, Farabi'nin, İbn Haldun'un adlarından bile haberdar bulunmadıkların (Gaspıralı, 2004: 257) bahsederek medreselerin o günkü durumunu çarpıcı bir şekilde anlatmaktadır.

Gaspıralı, Rusya'daki Batılılaşma ve modernleşme hareketlerinin farkındaydı. Türkler, Türkçe olarak verilecek olan, modern Rus eğitimi sayesinde çağdaş bilim ve düşünce tarzı ile temasa geçebileceklerdi. Onun düşüncesine göre çağın her türlü gelişmelerine karşı duran kendilerini ve tüm toplumu içine kapatan, Türk ve Müslüman ahalinin modern bilim ve

eğitimle tanışmalarını engelleyen "kadimci" adını verdiği gruplar Müslümanlık ve Türklüğe karşı Ruslardan daha zararlı idiler.

Gaspıralı'nın 1883 yılında çıkardığı Tercüman gazetesinin amacı Türklere kendi dillerinde Avrupa'nın bilim, maarif ve sanayisini kazandırmaktı. Bu düşüncelerden Osmanlı Türklerinden alınan "Usul-i Cedid" tabiri ve mektepleri doğdu (Türkyılmaz, 2018: 22).

Dilde, Fikirde, İşde Birlik

Rusya'nın 1905 yılında Japonya'ya yenilmesi bu ülkede birçok değişikliğin yapılmasına zemin hazırladı. Çarlık yönetimi bu süreçte meşruti idareyi kabullenmek zorunda kaldı. Bu durum Rusya'daki diğer kavimler gibi Türk topluluklarını da rahatlattı (Yeşilot, 2015: 59-60). Artık Azerbaycan ve Kırım'da Türkçe dergi ve gazetelerin çıkabilmesine uygun bir ortam doğmuştu. Bu süreç aynı zamanda Tercüman gazetesinin yayınlarına da yansımış görünmektedir.

"Dilde, Fikirde, İşde Birlik" sloganı 1911 yılında Tercüman gazetesinin şiarı olarak başlık altında yerini aldı. Bunun dönemin yapısı ile ilgisi bulunmaktadır. Çünkü Gaspıralı çok temkinli hareket ediyordu ve yapmak istedikleri çok uzun bir zaman dilimi içerisinde gerçekleştirilmesi mümkün olan şeylerdi.

"Dilde, Fikirde, İşde Birlik" sloganı ile Gaspıralı, "edebi lisan" veya "umumi Türk dili" tabiriyle sadeleştirilmiş İstanbul Türkçesini kastetmekteydi. Bütün dünya Türklerinde mektepler, matbuat, ilmi ve edebi derneklerle milli dayanışma kuruluşları sayesinde "Dilde, Fikirde, İşde Birlik" ülküsü gerçekleştirilecekti.

Gaspıralı İsmail Bey'de Millet ve Milliyetçilik

Milliyetçilik konusundaki akademik çalışmalar günümüzde hayli yaygınlaşmıştır. Bu alanda birçok farklı yaklaşım ve teori bulunmaktadır. Bu yaklaşım ve teoriler devletlerin milliyetçiliğini yahut devlete sahip toplulukların milliyetçiliklerini esas almaktadır. Daha çok da milliyetçiliği sanayileşme ve modernleşme ile birlikte veya bu süreç içerisindeki konumları üzerinden değerlendirmektedirler. Sanayileşmiş, gelişmiş ve modern ülkelerin milliyetçilikleri ile sanayileşmemiş yahut sanayileşmenin belirli bir safhasındaki topluluklar üzerinden fikir üretmektedirler.

Gaspıralı'nın milliyetçilik hakkındaki bilgi ve kanaatleri döneminin Avrupası'nda ortaya çıkan milliyetçilik akımları ile ilişkilendirilebilir. Alman milliyetçi düşünür Herder, milliyetçiliği dil" ile irtibatlandırmaktaydı. Onun düşünceleri "Dillerin ortaya çıkışı" adlı eserinde ele alınan millet gerçeği ve lisanın önemi hakkındaki düşünceleri ile bazı noktalarda paralellik arz etmektedir.

Fichte, "Alman milletine Hitaplar" adlı eserinde: "Biz dilleri aynı dış tesirlere maruz bulunan, birlikte yaşayan ve birbiriyle devamlı haberleşme yolu ile dillerini geliştiren insanlara millet ismini veririz (Kedourie, 1971: 57) demektedir.

Herder, milli karakterin şekillenmesinde dilin yanında başka faktörlerin de rol oynadığını kabul etse dil unsurunu esas almaktadır. O, sadece ortak dil ve edebi geleneği olan toplulukların millet olduğunu (Acar, 2008: 299) kabul etmektedir.

Gaspıralıya Göre Dil ve Din Birliği

Gaspıralı yola çıkarken şüphesiz ki, Rusya Müslümanları ve özellikle de Kırım Türklerini merkeze almak durumundaydı. Ancak zaman içerisinde üzerindeki baskının hafiflemesine koşut bir süreç içerisinde bu sınırlar bütün Rusya coğrafyasındaki Türk ve Müslümanlar ile dünyadaki Türk ve İslam toplumlarını kapsamaya başladı. Kısacası, Türk coğrafyasındaki bütün Türk milleti bu çerçeve içerisindeki yerini aldı.

Gaspıralı'ya göre millet iki temel unsurdan oluşmaktadır: dil ve din birliği, O devrin milliyetçilik akımları, milleti yaygın olarak din, dil ve vatan (toprak ve milli sınır) etrafında tanımlamaktadırlar.

Gaspıralı, daha çok "dil ve din" üzerinden millet gerçeği üzerine eğilmektedir. Vatan kavramlı ise daha soyut şekilde Türklerin ikamet ettiği bütün coğrafi sınırları kapsayabilmektedir. Bunun yanında özellikle de Kırım ve Rusya Müslümanlarının yaşadıkları topraklar onun tanımında vatanı oluşturmaktadır.

Gaspıralı, kendi ifadesi ile bu iki unsurdan şu şekilde söz etmektedir: "Tevhid-i din (din birliği) nasıl mühim bir madde-i mukaddese ise tevhid-i lisan-ı edep (dil birliği) böylece mühim bir hal ve esbab-ı terakkidir" (Akpınar, 2017a: 91).

Gaspıralı, bu fikirlerine ilaveten milleti oluşturan iki unsur arasına bir üçüncü unsuru da ilave etmektedir. Milleti oluşturan üçüncü unsuru "milli bir fikir ve dayanışma" olarak sistemine eklemektedir.

O'na göre millet, üç şeyden meydana gelmektedir: milli bir fikir ve dayanışma, milli dil ve ona dayanan bir milli eğitim. Bu düşüncesini de şu şekilde ifade etmektedir: "Bir millete önce lazım olan üç şeydir: Efkârı-ı milliye (milli fikirler), lisan-ı milli (milli dil), maarif-i milli (milli eğitim). Bunlar bizde yoktur. Ancak bu milli his uyanmıştır (Gaspıralı, 2004: 330).

Sonuç

Gaspıralı'nın hayat dilimi içerisinde Rusya'daki Türkler ve Müslümanlar bağımsız ve hukuken kabul edilen bir statüye sahip topluluklar değillerdi ve onlar için Rus devletinin tek taraflı olarak gerçekleştirdiği uygulamalar söz konusuydu. Bu bakımdan Gaspıralı'nın Tercüman gazetesi ve usul-i Cedid okulları ile yapmaya çalıştığı milliyetçilik, daha çok Türk ve Müslüman toplulukları modern eğitim ve düşünce ile donatmak ve onlarda Türklük şuurunu uyandırmak noktasındaydı. Kırım bağımsız bir ülke olmadığından ve Türk ve Müslümanları iktisadi ve kültürel bakımdan bir arada tutan bir pazar ve piyasa ile kültürel kurumlar bulunmadığından Gaspıralı, ancak Türkler arasında ortak bir yazı dili ve Türklük şuuru yaratabilirdi. Esasen onun yaptığı şey de bu idi.

O milleti dil ve din birliğinin oluşturduğu bir yapı olarak görüyordu. Türklük de, Türklerin yaşadığı bütün coğrafyayı kapsıyordu. O milleti oluşturan unsurlar arasına daha sonraki yıllarda "milli şuur ve dayanışma"yı da eklemişti.

Gaspıralı, birçok farklı kavim ve kabilelerden oluşan Türk topluluklarının ortak bir dil ve yazı dili ile edebi bir dil etrafında toplanarak hakiki bir millet olmaları gerektiğini savunmuş ve bunun için çaba sarf etmişti.

Kaynaklar

ACAR, Sevim (2008). **Halk Milliyetçiliğinin Öncüsü Herder,** İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
AKÇURA, Yusuf (2015). **Türkçülüğün Tarihi**, Hazırlayan: Erol Kılınç, İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş.
AKPINAR, Yavuz (2017). "Gaspıralı'nın Dünya Görüşünde Eğitimin Yeri: Niçin Eğitim Önemli", GASPIRALI, İsmail (2017b). **Seçilmiş Eserleri: 4 - Eğitim Yazıları**, Neşre Hazırlayan: Yavuz Akpınar, İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş, S: 11-32.
EROĞLU, Nezmi (2013). **Ütopyalar Işığında Gaspıralı'nın Dâürrahat Müslümanları**, İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
GASPIRALI, İsmail (2017b). **Seçilmiş Eserleri: 4 - Eğitim Yazıları**, Neşre Hazırlayan: Yavuz Akpınar, İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş.
GASPIRALI, İsmail (2017a). **Seçilmiş Eserleri: 3 - Dil – Edebiyat – Seyahat Yazıları**, Neşre Hazırlayanlar: Yavuz Akpınar, Bayram Orak, Nazım Muradov, 6. Baım, İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş.
GASPIRALI, İsmail (2004). **Seçilmiş Eserleri: II - Fikri Eserleri**, Neşre Hazırlayan: Yavuz Akpınar, 5. Baskı, İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş.
GASPIRALI, İsmail (2004). "Rusya Müslümanları – Fikirler, Notlar, Gözlemler" (Çevirenler: Aydın İbrahimov, Yavuz Akpınar), **Seçilmiş Eserleri: II - Fikri Eserleri**, Neşre Hazırlayan: Yavuz Akpınar, 5. Baskı, İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş.
KEDOURIE, Elie (1971). **Avrupa'da Milliyetçilik**, Çeviren: M. Haluk Timurtaş, Ankara: MEB Sosyal İlimler Komisyonu Yayınları.
KIRIMLI, Hakan (1996). **Kırım Tatarlarında Milli Kimlik ve Milli Hareketler (1905-1916),** Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
TÜRKYILMAZ, Selçuk (2018). **İsmail Gaspıralı ve Rusya Türklerinde Milli Uyanış - Usul-i Cedid Eğitim**, İstanbul: Ketebe Yayınları.
UCA, Alaattin (2017). **İttihat Ve Terakki Cemiyeti Kurucularından Türkçülük Fikrinin Ünlü Mütefekkiri – Ali Bey Hüseyinzade (TURAN) – Hayatı Fikirleri ve Eserleri,** Konya: Kömen Yayınları.
YEŞİLOT, Okan (2015). **Hacı Zeynelabidin Tagiyev**, İstanbul: Yeditepe Yayınevi.

TÜRKİYE' DE ALTERNATİF TURİZM AÇISINDAN TURİZM TAKVİMİNİN GEREKLİLİĞİ

THE NECESSITY OF A TOURISTIC CALENDAR IN TERMS OF ALTERNATIVE TOURISM IN TURKEY

İhsan BULUT[570], Berna ÖZOĞUL[571]

Özet

Türkiye'de Turizm, 1990'lı yılların başından itibaren her geçen gün kendini yenileyen, hızla değişen ve sürekli gelişme gösteren sektörlerden biri olmuştur. Bu sektörün yaşadığı yenilenme ve hızlı gelişim, turizm tercihleri ve türlerinde de çeşitlenmeye neden olmuştur. Günümüzde deniz-kum-güneş turizmine alternatif olarak daha çok doğa ve kültür ile iç içe olan turizm türleri önem kazanmıştır. Bu çalışmada amaç çeşitlenen turizm kaynakları ve turist profilini çok iyi değerlendirmek ve turizmde rastlantısallığı ortadan kaldırmak, doğru zamanda doğru hizmeti sunmak için turizmde bir takvime ihtiyaç duyulduğunu ortaya koymaktır. Türkiye kıyı turizmi, kültür turizmi, arkeolojik turizm, kış turizmi, eko turizm, yayla turizmi, sağlık turizmi, dağcılık, rafting turizmi gibi turizm türleri bakımından önemli potansiyel ve çeşitli turistik destinasyonlara sahiptir. Bulunan doğal turizm kaynakları, tarihi zenginlik değerleri ve kültürel faaliyetlerle birleştirilerek paket halinde ve titizlikle hazırlanmış belirli bir takvime göre sunulursa turizmden daha çok gelir elde edilecektir.

Çalışma yöntemi olarak betimsel nitel çalışma ve alan araştırması yöntemi benimsenmiş olup bu anlamda bilgi ve materyal; gözlem, anket ve derinlemesine yüz yüze görüşme ve söyleşiler yoluyla elde edilmiştir.

Sonuç olarak genelleştirilmiş de olsa bir turizm takvimine büyük bir ihtiyaç olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle iyi hazırlanmış ve kolay erişilen bir turizm takvimi, turizmde rastlantısallığı ortadan kaldıracak olup, verimliliği ve memnuniyeti artıracak en önemli etkenlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Yerel, ulusal ve uluslararası çapta en fazla ilgi

[570] İhsan BULUT, Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Coğrafya Bölümü, Türkiye, Antalya, ihsanbulut@akdeniz.edu.tr

[571] Berna ÖZOĞUL, Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Coğrafya A.B.D., Doktora Öğrencisi, Türkiye, Antalya, brnozgl@gmail.com

çeken festival ve faaliyetlerden hareketle Türkiye için uygulanabilir olan bir turizm takvimi sayesinde öncelikle iç, akabinde uluslararası niteliklere ulaşacak turizm değerleri yaratılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Alternatif turizm, takvim, kültür turizmi, destinasyon, turizm kaynakları

Abstract

Since the beginning of 1990s, tourism in Turkey has been one of the rapidly changing sectors which renews itself every day with constant improvement. The renewal and rapid development experienced by this sector has caused diversification in the tourism preferences and types. Nowadays, tourism types, which are more intertwined with nature and culture, have gained importance as an alternative to sea-sand-sun tourism.

The aim of this study is to reveal the need for a touristic calendar in order to make the best of various tourism resources and tourist profile, provide the right service at the right time and eliminate the randomness in tourism. Turkey has various tourist destinations and a significant potential in terms of different tourism types such as coastal tourism, cultural tourism, archaeological tourism, winter tourism, eco-tourism, tableland tourism, health tourism, mountaineering, and rafting tourism. If natural tourism resources are combined with historical values and cultural activities according to a certain schedule that is carefully prepared in a package, more income will be generated from tourism.

As a method of study, descriptive qualitative study and field research method have been adopted. Data and material have been obtained through observations, questionnaires and in-depth face-to-face interviews and talks.

As a result, there is a great need for a touristic calendar; generalized though it will be. For this reason, a well-prepared and easily accessed touristic calendar will eliminate the randomness in tourism and be one of the most important factors to increase productivity and satisfaction. By taking the most appealing local, national and international festivals and activities into consideration, domestic and international tourism values will be created thanks to an applicable touristic calendar for Turkey.

Keywords: Alternative Tourism, calendar, cultural tourism, destinations, tourism resources

Giriş

Özünde insan mekân ilişkilerini inceleyen coğrafya bilimleri, turizm ile de yakından ilişkilidir. Doğal farklılıkların oluşturduğu çekicilikler, insanların farklı yerleri görme arzusu ile birleşince turizmin gelişmesi kaçınılmaz olmuştur. Son zamanlarda turizmde yaşanan çeşitlilik üzerinde doğal farklılığın etkisi, potansiyel çekiciliğin değişmesi kadar kültürel çeşitliliğin de önemli etkisi vardır. Farklı mekânlarda çeşitli doğal ve kültürel çekiciliğin ortaya çıkması turizmde yeni türlerin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Turizmin gelişmesi kadar çeşitlenmesi de hızla yaşanmaktayken turizm pastasından henüz tam payını alamayan alanlar mevcuttur. Bu çalışma ile turizm olgusunun sürekliliğini sağlamak, turizm faaliyetlerini sıkıştığı dar alanlardan çıkarmak ve bununla birlikte kültürel mirasın korunması ve gelecek nesillere taşınması için planlanabilecek turizm takvimleri oluşturulması amaçlanmıştır. Turizmden sağlanacak faydanın maksimum düzeye çıkarılması, şehirlerin alternatif turizm kaynaklarının tanıtılması, geleneksel faaliyetlerin sürekliliğinin sağlanması ile kültürün korunması ve turizm faaliyetlerinin tek bir alanda değil genele yayılmasına odaklanılmıştır.

Günümüzde iş takvimi, akademik takvim, ödeme takvimi gibi kavramların dışında fazla çeşitliliğin olmadığı, turizm sezonu, deniz mevsimi gibi ifadelerin kullanılmasına rağmen turizm takvimi kavramı ve çalışmasının bulunmadığı dikkat çekmektedir. Oysa genelleştirilmiş ve ayrıntılı turizm takvimleri oluşturulması, kıtalar, ülkeler, bölgeler, yöreler açısından büyük önem taşımaktadır.

Ülkemizin her bölgesi, ayrı ayrı doğal çeşitliliğe sahip olduğu gibi kültürel çeşitliliğe de sahiptir. Bu çeşitlilik turizm faaliyetleri açısından önemli avantajlar sağlamaktadır. Büyük zaman birimlerini yıllara, aylara ve günlere ayıran yöntem olarak tanımlanacak takvim kavramı günümüzde oldukça çeşitlenmiştir. Sınav takvimi, üretim takvimi, halk takvimi gibi ifadelere rastlanılmaktadır. Her konuda olduğu gibi, turizmin de takvim ile yakın ilgisi yani bir takvimi olmalıdır. Turizm Takvimi oluşturmanın alternatif turizmde, mevsimlerin, ayların hatta haftaların ve birkaç günün planlanması açısından çok büyük önemi bulunmaktadır. Titizlikle hazırlanan bir turizm takvimi turizmin mevsimsel bir olgu olmaktan çıkararak tüm yıla yayılabilir ve sürdürülebilir olmasını sağlayacaktır (Bulut vd., 2018: 762).

Amaç ve Yöntem

Bu çalışmada amaç çeşitlenen turizm kaynakları ve turist profilini çok iyi değerlendirmek ve turizmde rastlantısallığı ortadan kaldırmak, doğru zamanda doğru hizmeti sunmak için turizmde bir takvime ihtiyaç duyulduğunu ortaya koymaktır. Türkiye kıyı turizmi, kültür turizmi, arkeolojik turizm, kış turizmi, eko turizm, yayla turizmi, sağlık turizmi, dağcılık, rafting turizmi gibi turizm türleri bakımından önemli potansiyel ve zengin turistik destinasyonlara sahiptir. Mevcut doğal turizm kaynakları, tarihi zenginlik değerleri, gelenekselleşen kültürel faaliyetlerle birleştirilerek paket halinde ve titizlikle hazırlanmış belirli bir takvime göre sunulursa turizmden daha çok gelir elde edilecek ve turizm faaliyetlerinin sürdürülebilirliği sağlanacaktır.

Çalışma yöntemi olarak betimsel nitel çalışma ve alan araştırması yöntemi benimsenmiştir. Bu çalışmanın bilgi paketi ve veri seti; gözlem, derinlemesine yüz yüze görüşme ve söyleşiler yoluyla elde edilmiştir. Örnek olayların değerlendirilmesi ve yorumlanması anlaşılırlığı ve gerekliliği pekiştirmiştir. Vaka takdiminde sunulduğu üzere araştırmanın güçlü yönlerini turizm çeşitliliği ve turistik kaynak zenginliği oluştururken kısıtlılıklarımız bu konudaki çalışmaların ve düşüncenin eksikliğidir.

Takip eden sayfalarda turizmin sektörsel bazda sonlarda yer aldığı iki ilimizden Yozgat için örnek turizm takvimi denemesi ve Isparta için kaydedilen festival ve etkinlik takviminden hareketle konu dizayn edilmeye çalışılacaktır. Kuşkusuz Türkiye gibi doğal ve kültürel açıdan büyük zenginlik ve çeşitlilik arz eden bir ülke için bu örnekler son derece geç kalınmış ve yetersiz çabalardır.

Turizm Takviminin Önemi

Turizmdeki çekicilikler; potansiyel turizm kaynaklarının tanıtılması, kültürel çeşitliliğin değerlendirilmesi, alternatif turizm olanaklarının geliştirilmesi ve bu olanakların düzenli bir turizm takvimi haline getirilip sunulması ile daha da artacak ve bu sayede turizmde önemli gelişmeler sağlanacaktır.

Türkiye'nin turist sayısı, turizm gelirleri ve dünya sıralamasındaki yeri sürekli değişmektedir (Çetin, 2010: 4). Gerçekten de 2015 yılında ülkemiz 36 milyonu aşkın, 2016 da 25 milyon ve 2017 de 32 milyon yabancı ziyaretçiyi ağırlamıştır(Tablo 1,2,3). Ülkemiz ulaştığı bu sayı ile dünyada 6.sırada bulunmaktadır. Ancak 2012 yılında turist sayısı 31.782,832 olan ülkemizin bir üstteki ülke ile arasında yaklaşık 15 milyon, bir alttaki İngiltere ile ise sadece 2 milyon fark bulunmakta idi. Turizm gelirleri açısından 12. sırada olan ülkemize gelen yabancı

turistlerin ortalama kalış süreleri 4,1 gün, kişi başına harcama miktarı da 637 $ gibi oldukça düşüktür(Doğanay ve Zaman, 2015: 34). Turistlerin ekonomik durumu, kültürel özellikleri, eğlence-beslenme, yiyecek-içecek, konaklama-tesis tercihleri ve arzuları, geldikleri ülkeye, mensup oldukları millete, inanış şekilleri ve daha birçok özelliğe göre değişkenlik ve büyük bir çeşitlilik göstermektedir. Kıyı turizmiyle başlatılan ülkemiz turizm serüveni ciddi bir boyut kazanmasına rağmen arz ve çeşitlilikte yetersiz kalınması, yatırımların belli bölgelerde toplanması nedeniyle olması gereken büyüklüğe ve niteliğe ulaşamamıştır.

Tablo 1: Türkiye'ye İlk On Sırada Turist Gönderen Ülkeler ve Sıralamalarda Görülen Sayısal ve Oransal Değişmeler(2015-2017)

	Turist Sayısı			% si			Değişim % si	
MİLLİYET	**2015**	**2016**	**2017***	**2015**	**2016**	**2017***	**2016/2015**	**2017/2016**
Rusya Fed.	**3 649 003**	**866 256**	**4 715 438**	**10,07**	**3,42**	**14,55**	**-76,26**	**444,35**
Almanya	**5 580 792**	**3 890 074**	**3 584 653**	**15,40**	**15,34**	**11,06**	**-30,30**	**-7,85**
İran	**1 700 385**	**1 665 160**	**2 501 948**	**4,69**	**6,57**	**7,72**	**-2,07**	**50,25**
Gürcistan	1 911 832	2 206 266	2 438 730	5,27	8,70	7,52	15,40	10,54
Bulgaristan	1 821 480	1 690 766	1 852 867	5,03	6,67	5,72	-7,18	9,59
İngiltere	**2 512 139**	**1 711 481**	**1 658 715**	**6,93**	**6,75**	**5,12**	**-31,87**	**-3,08**
Ukrayna	706 551	1 045 043	1 284 735	1,95	4,12	3,96	47,91	22,94
Irak	1 094 144	420 831	896 876	3,02	1,66	2,77	-61,54	113,12
Hollanda	1 232 487	906 336	799 006	3,40	3,57	2,47	-26,46	-11,84
Azerbaycan	602 488	606 223	765 514	1,66	2,39	2,36	0,62	26,28

Kaynak: Tuik 2018

Tablo 2: Türkiye'ye İkinci On Sırada Turist Gönderen Ülkeler ve Sıralamalarda Görülen Sayısal ve Oransal Değişmeler(2015-2017)

	Turist Sayısı			% si			Değişim % si	
MİLLİYET	**2015**	**2016**	2017*	**2015**	**2016**	**2017***	**2016/2015**	**2017/2016**
S.Arabistan	450 674	530 410	651 170	1,24	2,09	2,01	17,69	22,77
Yunanistan	755 414	593 150	623 705	2,08	2,34	1,92	-21,48	5,15
Fransa	847 259	555 151	578 524	2,34	2,19	1,79	-34,48	4,21
Romanya	441 097	357 473	423 868	1,22	1,41	1,31	-18,96	18,57
Belçika	617 406	413 614	419 998	1,70	1,63	1,30	-33,01	1,54
Kazakistan	423 744	240 188	402 830	1,17	0,95	1,24	-43,32	67,71
İsrail	224 568	293 988	380 415	0,62	1,16	1,17	30,91	29,40
ABD	798 787	459 493	329 257	2,20	1,81	1,02	-42,48	-28,34
Polonya	500 779	205 701	296 120	1,38	0,81	0,91	-58,92	43,96
İsveç	624 649	320 580	289 134	1,72	1,26	0,89	-48,68	-9,81

Kaynak: Tuik 2018

Tablo 3: Türkiye'ye Üçüncü On Sırada Turist Gönderen Ülkeler ve Sıralamalarda Görülen Sayısal ve Oransal Değişmeler(2015-2017)

	Turist Sayısı			% si			Değişim % si	
MİLLİYET	**2015**	**2016**	**2017***	**2015**	**2016**	**2017***	**2016/2015**	**2017/2016**
Avusturya	**486 044**	**310 946**	**287 746**	**1,34**	**1,23**	**0,89**	**-36,03**	**-7,46**
Ürdün	**162 866**	**203 179**	**277 729**	0,45	0,80	0,86	24,75	36,69
Danimarka	408 841	329 618	269 026	1,13	1,30	0,83	-19,38	-18,38
Kuveyt	**174 486**	**179 938**	**255 644**	0,48	0,71	0,79	3,12	42,07
Ç.H.C.	313 704	167 570	247 277	0,87	0,66	0,76	-46,58	47,57
K.K.T.C	**233 278**	**222 839**	**245 858**	0,64	0,88	0,76	-4,47	10,33
Lübnan	197 552	191 642	237 476	0,55	0,76	0,73	-2,99	23,92
Türkmenistan	**174 330**	**165 762**	**230 881**	0,48	0,65	0,71	-4,91	39,28
Belarus	**204 355**	**113 793**	**229 229**	**0,56**	**0,45**	**0,71**	**-44,32**	**101,44**
İsviçre	380 338	215 194	206 479	1,05	0,85	0,64	-43,42	-4,05
İtalya	507 897	213 227	205 788	1,40	0,84	0,63	-58,02	-3,49
Hindistan	131 869	79 316	86 996	0,36	0,31	0,27	-39,85	9,68

Kaynak: Tuik 2018

Yukarıdaki tablolar ülkemize yönelik uluslararası turizm hareketinin, yönü, geleceği, tercihler ve planlama açısından önemli ipuçları sunmaktadır. Bu tablolarda Avrupa ülkelerinden gelen turist sayısındaki azalmalar ile Orta Doğu ve Orta Asya Ülkelerinden gelenlerin sayısındaki artışlar dikkat çekmektedir. Aynı şekilde Uzak Doğu ülkelerinden gelenlerin sayısında da önemli artışların olduğu gözlenmektedir. Bunun anlamı şudur; Avrupalı turistin güdüleri, beklentileri ve mekân tercihleri ile bu ülkelerden gelenlerin tercihleri arasında ciddi farklılıklar bulunmaktadır. Bu yüzden de bu güne kadar Avrupalı turiste yönelik, eğlence, deniz, kum, güneş turizm olgusunun dışında, kültürel turizm, inanç turizmi, doğa turizmi destinasyonlarının da iyi belirlenerek organize edilmesi diğer aktivitelere entegre edilerek veya bağımsız destinasyonlar halinde geliştirilmesi gerekmektedir.

Turist sayısı, niteliği, konaklama süresi sürekli değişen ülkemizde turizm pek çok değişkenden etkilenmektedir. Mutlaka bunu önlemek ve kalış sürelerini artırıcı önlemler alınması gerekmektedir. Bunun için dünyada birçok ülkenin vazgeçtiği paket turlar ve her şey dâhil sistemi, deniz, kum, güneş üçlüsünün dışına çıkılması gerekmektedir. Bu nedenle de alternatif turizm faaliyetlerine yönelik çabaların arttırılması gerekmektedir. Tarihi, arkeolojik, kültürel, unsurların detaylı bir şekilde envanteri çıkarılarak yerel ve uluslararası turizmin hizmetine ve dikkatine sunulması önem taşımaktadır. İlginç doğa olayları, flora, fauna, bu anlamda büyük önem taşımaktadır. Örneğin 2018 yılında İnci Kefali Balığı göçünü izlemek için Van'a gelen ziyaretçi sayısı 50 bini aşmıştır. Yerel niteliklerden kurtarılamayan bu özel

doğa olayı ülke içi ve yurtdışında yeterli tanıtımlar yapıldığı takdirde bugünkü düzeyinin çok üstünde gelişmeler gösterecektir.

Geliştirilmiş turizm takvimi planlaması sayesinde zamanında gerçekleşen seyahatler, rezervasyon iptalleri ve yaşanan hayal kırıklığını en aza indirilecekken memnuniyeti arttıracaktır. Rezervasyon iptallerinin en önemli nedeni turizmde takvime bağlı olayların gelişemeyişidir. Yakın tarihimizde bununla ilgili ilginç örnekler yaşanmıştır. Örneğin 2011 yılında büyük harcamalar ve yatırımlarla Erzurum'da gerçekleştirilen "Erzurum Universiade 2011'' kış oyunlarında başlangıç tarihinin iyi ayarlanamayışı yüzünden ciddi sorunlarla karşılaşılmış, kar yağışının gecikmesi büyük panik ve endişelere yol açmıştır. Türkiye'nin yaklaşık altı yılı aşkın yoğun sportif girişimleri ve ulusal destekleriyle elde edilen Universiade 2011, Erzurum'da 27 Ocak - 06 Şubat 2011 tarihleri arasında gerçekleştirilen organizasyonda adeta bir seferberlik ruhu ile yediden yetmişe Türkiye topyekûn bir vaziyette Dünyanın 57 ülkesi sporcularıyla Anadolu'nun Zirvesi'nde buluştu(Bulut ve Akbaba, 2011: 89). Bu olimpiyatlar 57 ülkeden 3000'i aşkın sporcu ve spor yöneticisi ve üst düzey bürokratların katılımıyla gerçekleştirilen Türkiye'nin ilk kez düzenlediği Cumhurbaşkanı, TBMM Başkanı, Başbakan, Bakanlar ve bürokratlar ile yüzlerce yabancı devlet adamının iştirak ettiği bir etkinlikte ve böyle bir yanılgının yapılması telafisi çok zor sonuçlar doğurabilirdi. Suni kar makinelerinin de pistleri oluşturmak için yetersiz kaldığı organizasyonda 150-250 km mesafedeki Kop ve Zigana gibi dağlardan taşınan kar ve kar altına serilen diğer malzemelerle pist oluşturulma çabaları ve çaresizliği yaşanmıştır. Kar ancak açılış töreniyle birlikte yağmaya başlamıştır(Fotoğraf 1). Oysa DMİ Genel Müdürlüğü Erzurum Meteoroloji Bölge Müdürlüğü o tarihte yaklaşık 100 yıldır rasatlar yapmaktaydı. Dolayısıyla organizasyonlarla ilgili olarak günlük aylık ve yıllık kar yağışı istatistiklerinden ve halk meteorolojisinden yeterince yararlanılmadığı ortaya çıkmıştır. Bu yüzden büyük sansasyonel ifadeler ortaya çıkmış, rezervasyonlarda iptaller söz konusu olmuş, yöre sakinleri tarafından panik yaşanmış ve şehir efsaneleri oluşturulmaya başlanmış olup **İbrahim Hakkı Hazretleri Marifetnâmesi' ne atıfla öyle bir gün gelecek ki, kar çok para edecek ama o zamanda kar yağmayacak** söylemleri dolaşmaya başlamıştır(Bulut vd., 2018: 763).





Fotoğraf 1. Universiade Kış Oyunları Zamanlama Hatalarıyla Başlamıştır.

Bunun benzeri olayları çoğaltmak mümkündür. Güçlü turizm firmalarının mutlaka bir turizm takvimi uygulaması bulunmaktadır. Örneğin Erzurum kayak merkezinde hizmet veren otellerin bir kısmı aynı zamanda da yaz turizmi de diyebileceğimiz kıyı turizmi için yılı ikiye bölerek hizmet vermektedir. Bu oteller Nisan ayının başlamasıyla tesislerini kapatarak işgücünü, teknik personelini kıyı bölgelerdeki tesislerine kaydırarak, imkânları, personeli ve yatırımları en rasyonel şekilde değerlendirmektedir. Kuşkusuz Erzurum'da Nisan'dan sonra da yörede kar yağışları olabilmektedir. Ancak bu durum genel takvimle uyuşan ve düzenlilik arz eden bir durum değildir. Karın Nisan ayında da yerde kaldığı kayak imkânlarının olduğu yörede nadiren kayak turizmi takvimin dışına taşar.

Dünyanın her yerinde doğal ve sosyal yaşam belli bir düzen ve takvime bağlı olarak sürmektedir. Aynı şekilde sosyal yaşantının da bir uyum ve yerleşmiş zaman akışı vardır. Ekonomik faaliyetlerin, festivallerin, kuruluş ve kurtuluş günlerinin, yarışların, spor müsabakalarının, düğünlerin belirli gün ve haftalara uygunluğu gözlenir ve bu uyum yüzlerce yıldır denenerek yerleşmiştir. Doğada yaşanan değişikliklerden, evcil ve yabani hayvanların hareketlerinden bile bir takvim çıkarmak mümkündür(Fotoğraf 2,3).





Fotoğraf 2.-3. Leylek 21 Martta İç Anadolu'ya Gelir, İnci Kefali Göçü Mayıs Haziran aylarında yaşanır ancak en yoğun göç Haziran başındadır. Bu nedenle İnci Kefali Festivalleri 1-3 Haziran olarak belirlenmiştir.

Doğada mükemmel bir zaman işleyişi mevcuttur. Leylek insanlarla yaşam alanlarını bütünleştirmiştir. Bunun için de leylek Türk-İslam Kültürü başta olmak üzere tüm kültürlerde önemli bir unsurdur. Atasözleri de bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Örneğin Anadolu'da **leylek benim neden kuşum, yazın gelir gider kışın** sözü bu durumu son derece güzel ifade etmektedir. Leyleklerin gelişi **baharı**, göçü **yazı** başlatır. Halk arasında leyleklerin gelişi için Mart ayında **sekizde gelmem dokuza kalmam söylencesi** vardır. Ayrıca leyleğin arpa yığınına konması göç edeceğine yani gidişine yorumlanmaktadır. Leyleğin bile geliş ve gidişini bir takvime bağlı olarak gerçekleştirdiği gerçeğinden hareket edecek olursak,

ekoturizm için önemli olan flora ve faunanın görülme ve gelişme dönemlerinin iyi bilinmesi gerekmektedir. Leylek tüm ülkemizde ve komşu kültürlerde iyi bilinen bir kültürel unsur örneğidir. Leyleğin güney bölgeler ve ülkelerden geldiği tekrar o bölgelere göçtükleri Mekke'yi, Medine'yi dolayısıyla Kabe'yi gördükleri için Arabistan'a atıfla ***hacı leylek*** olarak anılması da önemli bir kültürel davranıştır. Bu nedenle leylek yuvası bozulması, taşlanması ve avlanmasının günah olacağı inancı doğa koruma üzerine etkili bir örnektir. Hatta leylek gelmeyen köylere iyi bakılmaması bile söz konusudur. Leyleğin insanlar ve yerleşmelere bu kadar yakın ve iç içe yaşayan göçmen bir kuş olmasının nedeni de kanaatimizce bu inanışın sonucudur.

Leylek örneğine benzer bir diğer doğa olayı ve takvimine mutlaka bağlı kalınması gereken örnek Van Gölü'nden Bendimahi Çayı boyunca Muradiye Çağlayanı'nı da aşarak akarsuyun kaynak bölgelerine doğru gerçekleşen İnci Kefali balık göçüdür. Bu ilginç doğa olayının görüleceği süre iki ya da üç hafta içerisinde gerçekleşir, bu sürenin dışında gözlenemeyen nadir bir doğa olaydır ve binlerce yıldır yaşanmaktadır. 2018 yılında bir tek inci kefali için bile yöreye gelenlerin sayısının 50 bin kişiyi aşması turizmde çeşitliliğin yarattığı sonuçların en güzel örneklerinden biridir. Mayıs ayının son haftası ile haziranın ilk haftası arasına takvimlenmesi ve turistik mahal levhalarına işaretlenmesi gereken bir turistik olaydır(Fotoğraf 4).



Fotoğraf 4. İnci Kefali Göçü Van için önemli bir alternatif turizm kaynağıdır.

Turizm Takviminin Sınıflandırılması

Türkiye'ye gelen yabancı turistlerin kendi özellik ve toplumsal farklılıkları yanında, gerek mekânsal gerekse zamansal farklılıklar gösterdikleri anlaşılmaktadır(Özgüç 2007: 495). İç turizm açısından da bu farklılıkları bulmak mümkündür. Turizm istatistikleri her bölge için

farklı zamanlarda yoğunluk ve seyrek dönemler göstermektedir. Bunun önlenebilmesinin temel koşulu turizmde çeşitlenme ve alternatif oluşturmaktadır. Yirminci yüzyılın en çabuk gelişen sosyal ve ekonomik olayının yirmi birinci yüzyılda da devam edeceği ve Dünyanın tüm ülkeleri gelişmişlik derecesi ne olursa olsun mutlaka turizmden en yüksek geliri elde etme çabası içinde olduğu düşünülmektedir(Zaman, 2012: 35). Bu anlamda maddi ve maddi olmayan tüm kültürel ve doğal unsurlar, geleneksel yaşam tarzı turizmin kapsamına sokulmaya çalışılmaktadır. Turizm destinasyonun deniz-kum-güneş üçlüsünün dışına taştığı, son dönemlerde çevre boyutunun daha çok önem kazanmasıyla, kitlesel nitelikte yapılan klasik turizm anlayışının giderek geçerliliğini yitirmesiyle alternatif turizm sektörlerinin arttığı görülmektedir(Zaman, 2007: 134-135).

Bu nedenle kitle turizminden çok bireysel turizmin ilgi çektiği bu dönemde bireylere hitap eden turizm çekiciliklerinin tanıtılması ve geliştirilmesi gerekmektedir. Kültürel turizme ilgi duyan kitlelere hitap edecek şekilde geleneksel festival, şenlik, folklor, tiyatro, sergi gibi etkinlikler bir plan dâhilinde sunulabilir, bu hem kültürel değerleri tanıtmak hem de kültürel mirasa sahip çıkmak açısından önemlidir.

Kişiyi pasif durumdan aktif duruma geçiren yaratıcı turizmde, turist yöre halkı ile sosyal ve katılımcı bir etkileşim içine giren tüketmek yerine üretmeyi tercih eden deneyimleyerek yaşamayı, potansiyellerini geliştirmeyi tercih eden turistlere hitap edecek etkinliklere yer verilmelidir.

Kırsal turizm potansiyeli kullanılmadır. Kırsal konutlar konaklama için kullanılabilir, geleneksel el sanatları geliştirilip yöreye özgü ürünlerin daha geniş çapta üretilmesi teşvik edilebilir, coğrafi işaret ürünü varsa özellikle bunun üretimi arttırılabilir yöreye özgü geleneksel yemek kültürü potansiyel çekicilik için kullanılabilir. Bu potansiyelin yöreye özgü hazırlanacak takvimlerde yer alması, tanıtılması kırsal kesimde yaşayan insanlara istihdam olanağı sağlar özellikle kadın nüfus istihdamını artırır. Turizmde çekicilik arttıkça çeşitlilik artmaktadır. Bu durumu turizm takvimi sınıflandırılmasında kullanırsak sürdürülebilirlik sağlanır, istihdam edilecek kişi sayısı artar, turizmin daha geniş alanlarda gelişmesi mümkün olur.

Giriş bölümünde verilen bu örnekler turizm takviminin tüm doğal ve kültürel olaylar için yapılması gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu açıklamalara bağlı olarak turizmle ilgili doğal ve kültürel özelliklerin detaylı bir biçimde sınıflandırılması, aynı zamana denk gelecek doğal ve kültürel olayların bir arada sunulması turizmden beklenilen memnuniyeti arttırıcı rol oynayacaktır. Turistik faaliyetleri belirli gün ve haftalara bağlı **kısa süreli**, belirli ay ve

sezonlara bağlı **orta süreli** ve tüm yıla yayılan **uzun süreli** olmak üzere üç gruba ayırmak mümkündür.

Kısa Süreli Turizm Faaliyetleri: Bayram ziyaretleri, spor müsabakaları(yağlı-karakucak pehlivan güreşleri, futbol turnuvaları), at yarışları, festivaller, hafta sonlarında belli mevsimlerin belirli aylarının belli başlı bir haftasının sonunda gerçekleştirilebilir.

Orta Süreli Turizm Faaliyetleri: Deniz-kum-güneş turizmi, kayak turizmi, şelale ziyaretleri, rafting, trekking, tırmanma, kamp, karavan, çadır turizmi, yayla turizmi, kuş gözlemciliği, foto safari, motokros, at biniciliği, ATV safari gibi sportif faaliyetler. Harman, hasat, bağ bozumu, koç katımı, bulgur kaynatma, üzüm kaynatma, soku dövme, bulgur çekme, hayvanların nallanması, araba ve kağnıların teker çekilmesi, kırkım, sağım işleri ve budama, belleme, kavak dikme faaliyetleri gibi ekonomik faaliyetler birkaç hafta ile bir iki ay boyunca gerçekleştirilebilir.

Uzun Süreli Turizm Faaliyetleri: Kaplıca turizmi, yayla turizmi, kış turizmi, müze ziyaretleri, mağara gezileri, kültürel geziler, şehir turları, gastronomi turizmi, inanç turizmi gibi bu faaliyetler yıl boyunca gerçekleştirilebilir.

Her yörede farklı turistik çekicilikler ve değerler bulunmaktadır. Ancak bu değerlerin birçoğunu bir araya getirebilmek için özellikle kısa süreli etkinliklerin zamanlamasını çok iyi bilmek gerekir. Orta vadeli ve uzun vadeli turizm faaliyetleri ile de kısa süreliler çakıştırıldığında turistlerin memnuniyetleri olabildiğince arttırılacaktır. Bu sayede oldukça kısa olan konaklama süresinin önemli oranda artacağı düşünülebilir(Bulut vd., 2018: 766).

Genelleştirilmiş Türkiye Turizm Takvimi Denemesi

Yukarıdaki çarpıcı örnekler, konunun önemi, amaç, metot ve sınıflandırma ile ilgili geniş açıklamalardan hareketle Türkiye ve tüm bölgeler ve iller için uygulanabilir bir turizm takvimi oluşturmanın gerekliliği ortadadır. Bu nedenle tam kesinlik ifade etmemekle beraber üzerinde daha ayrıntılı mütalaa ve etütler gerektiren bu konuda titiz çalışmalara ihtiyaç bulunmaktadır.

Turizm faaliyetlerinin bir takvime bağlanarak sunulduğu ve zaman aralıkları açısından ele alındığında turistik ziyaretlerin birkaç günden birkaç haftaya ve birkaç aydan bir yıl boyunca gerçekleşebilecek değişkenlik ve çeşitlilikte olduğu görülür. Gerçekten de ülkemizin her yöresinin arkeolojik ve tarihi değerler, kültürel miraslar, kaplıca, kanyon, orman, çağlayan-şelale ve mağara zenginlikleri gibi tüm yıla yayılmış çekicilikler ile birkaç güne ya da bir haftaya sıkıştırılması gereken aktivite imkânlarına sahip olduğu görülür. Bu hususlar farklı iki

bölgeden iller örneğinde iki tabloda verilmeye çalışılmış olup, kaplıca, gastronomi ve tarihi turizm ile trekking faaliyetlerinin hemen hemen yılın tamamında gerçekleştirilmesi mümkündür(Tablo 4 ve 5). Ancak bazı olayları görebilmek için mutlaka belirli ayların belirli haftalarının veya haftanın sonu ve başındaki belirli günlerin iyi bilinmesi, bunların kültür ve turizm müdürlüklerince detaylı takvimlere dönüştürülerek internet sayfalarında yayınlanması gerekmektedir.

Turistik ziyaretler rastlantılara bırakılamayacağı için il turizm envanterinin ve haritasının mutlaka hazırlanması gerekmektedir. İl genelinde gerçekleştirilecek festival, panayır, fuar, yarışma, spor müsabakaları için yılın aynı zamanında tekrarlanacak geleneksel hal almış etkinliklere dönüştürülmesi zorunludur(Fotoğraf 5).

Tablo 4. Yozgat Yöresinde Geliştirilebilecek Turizm Alanları ve Genelleştirilmiş Takvim Çalışması

Aktivite Çeşitleri			
Aylar	**Kısa Süreli Aktiviteler**	**Orta Süreli Aktiviteler**	**Uzun Süreli Aktiviteler**
Ocak	Kızak, kayak, kartopu, arabaşı, av sporları	Köy odası eğlenceleri, hikâye, sohbetler	Kaplıca Turizmi, Tarihi turizm, Gastronomi turizmi
Şubat	Arabaşı, av sporları	Halı-kilim, çul, hasır dokuma	Kaplıca Turizmi, Tarihi turizm, Gastronomi turizmi
Mart	Nevruz, çiğdem kazma, çiğdemli pilav, leylek gözlemi	Kavak dikimi, bağ bakımı	Kaplıca Turizmi, Tarihi turizm, Gastronomi turizmi
Nisan	Kuzu, oğlak mevsimi, kuzu göbeği, mantar toplama	Kiraz, vişne, badem, elma erik, kayısı çiçekleri	Kaplıca Turizmi, Tarihi turizm, trekking, Gastronomi turizmi
Mayıs	Eğrice, at yarışları	Piknik, lale(cehri), mantar, madımak,kuzukulağı toplama,kangal kesme, kışlık hazırlıkları, hamur kesme	Kaplıca Turizmi, Tarihi turizm, trekking, sülük gölü ziyareti ve kürleri
Haziran	Gündönümü, çağla, Yağlı pehlivan ve Karakucak güreşleri	Herk, arpa, mercimek hasadı, yaylacılık	Kaplıca Turizmi, Tarihi turizm, trekking, Gastronomi turizmi
Temmuz	Arpa hasadı, erkenci meyveler	Firik yapma, buğday hasadı, yaylacılık	Kaplıca Turizmi, Tarihi turizm, Gastronomi turizmi
Ağustos	Harman, meyve, sebze toplama, kurutma	Spor turnuvaları, gurbetçi kupası, kaymakamlık kupası, yaylacılık	Kaplıca Turizmi, Tarihi turizm, Gastronomi turizmi
Eylül	Bağ bozumu, üzüm kaynatma, pelver(salça) kaynatma	Bulgur, yarma hazırlama, soku-seten, yaylacılık	Kaplıca Turizmi, Tarihi turizm, trekking, Gastronomi turizmi
Ekim	Koç katımı, kışlık ekim, Kazankaya Soğan festivali	Turşu kurma, kışlık hazırlıkları, un öğütme	Kaplıca Turizmi, Tarihi turizm, panayır, Gastronomi turizmi
Kasım	Kış hazırlıkları, odun kesme	Düğün mevsimi, dam aktarma, çorak getirme	Kaplıca Turizmi, Tarihi turizm, Gastronomi turizmi
Aralık	Avcılık	Kış hazırlıkları, turp, pancar, havuç gömme	Kaplıca Turizmi, Tarihi turizm, Gastronomi turizmi

Tablo 5. Isparta Festival ve Etkinlik (Kültürel Etkinlikler) Takvimi

Etkinlik Adı	Gerçekleştiği Yer	Etkinlik Tarihi
Oluklacı Şenlikleri	Eğirdir	Mayıs 2. Veya 3. Pazarı
Motosiklet Şenliği	Eğirdir	31 Mayıs-3 Haziran (6-9 Temmuz ve 14 Temmu'da yapılmış)
Uluslararası Gül, Halı Kültür Ve Turizm Festivali	Isparta	Haziran Ayının 2. Haftası
Uçurtma Şenliği	Yalvaç	Mayıs Ayı
Dedegöl Şenlikleri	Eğirdir	Mayıs Ayı 3. Veya 4. Pazarı
Köstük Günü	Yalvaç	Mayıs Ayının Son Haftası
Gül Kent Güneykent Gül Hasat Şenlikleri	Gönen/ Güneykent Kasabası	23-24 Mayıs
Geleneksel Kültür Sanat Festivali Ve Yağlı Pehlivan Güreşleri	Uluborlu	Haziran Ayının 1. Ve 2. Haftası
Uluslarası Isparta Gül Halı Ve Turizm Festivali	Isparta	Haziran Ayının 1. Ve 2. Haftası
27.Kültür Ve Sanat Şenliği Dut Ve Dut Pekmezi Şenliği	Sütçüler	24-26 Temmuz
Seyyit Veli Baba Sultanı Anma Ve Pilav Festivali	Senirkent–Uluğbey Köyü	Ağustos Ayının İlk Cumartesi Günü
Yukarı Tırtar Köyü Tanışma Şenlikleri	Yalvaç	01 Ağustos
İncesu Kültür Ve Sanat Festivali	Keçiborlu	01-02 Ağustos
Kızıldağ Helva Bayramı	Şarkikaraağaç	15-16 Ağustos
Spor Ve Müzik Festivali	Eğirdir	15-16 Ağustos
Pisidia Antiokheia Kültür, Turizm Ve Sanat Festivali	Yalvaç	Ağustos Ayının Son Haftası (Cuma-Cumartesi-Pazar Olmak Üzere 3 Gün Süreyle
Geleneksel Kültür, Sanat Ve Üzüm Festivali	Senirkent	05 Eylül
Pınar Pazarı Panayırı	Eğirdir	10-12 Eylül
1176 Miryakefalon Zaferi	Gelendost	17 Eylül
4.Kuyucak Kültür Ve Üzüm Festivali	Yalvaç	26 Eylül

Kaynak: http://resmitatiller.net/isparta-festival-ve-etkinlik-takvimi

Yerel şenlikler ve festivaller turizm faaliyetinin ve özellikle kırsal turizmin ayrılmaz birer parçası olarak değerlendirilmektedir(Ceylan, 2015: 127). Özellikle kültürel değerlerin hatırlanması ve geleneklerin de yaşatılması açısından, üretimle ilgili, yarışmaların, festivallerin, ekonomik yapıda yerel ürün pazarının genişletilmesi ve organik ürünlere ilginin arttırılması için yakın şehirlerdeki kolay ulaşım imkânı olan yöre sakinlerinin etkinliklere katılımı sağlanabilir. Şehirsel alanlarda oldukça maliyetli ve güçlükle ulaşılan nostaljik özlemler kolaylıkla giderilebilir. Böylece kır-kent etkileşimi güçlenerek kırsal kesime ilginin artması gerçekleşebilir. Bu sayede maddi getiri kadar da toplumsal kenetlenme ve farkındalık sağlanarak akrabalık ilişkileri, doğa sevgisi, aidiyet duygusu da arttırılmış olur.



Fotoğraf 5. Akdeniz ve Ege Bölgelerimizde Kış aylarında deve, Karadeniz Bölgesi yaylalarında yaz aylarında boğa güreşleri yapılmaktadır.

Bu konuların gerçekleşmesinde turizmle ilgili kamu kurum ve kuruluşları ile eğitim kurumlarına önemli görevler düşmektedir. Konaklama, barınma, ulaşım, yeme-içme, giyim-kuşam gibi hususlarda mutlaka geleneksel ürünlere ağırlık verilmelidir.

Şehirlerde oluşturulacak şehir parklarında, çocukların, yetişkinlerin ve yaşlıların oynayabileceği oyun düzenekleri kurulu eğlence alanları oluşturulmalıdır. Geleneksel yapı malzemeleriyle ve mimari tarzıyla oluşturulmuş avlusunda yöreye göre deve yatan, at bağlı, öküz nallanan nalbant ve saraç dükkânı olan hanların, konaklama hizmeti de sunabilen geleneksel konuk evleri, köy odası şeklinde kafeteryaları da bulunmalıdır. Kır düğünü konseptinin salon düğünlerine alternatif olarak düğün salonu gibi unsurlara mutlaka yer verilmelidir. Oluşturulacak parkların bir bölümünde yöresel bitkilerin yetiştirildiği herbaryumlar ve evcil hayvan besleme çiftlikleri şeklinde ünitelere de mutlaka yer vermelidir.

Uzun bir liste halinde sunulan ve mutlaka takvime bağlı olarak gerçekleştirilmesi gereken bu etkinlikleri daha da çeşitlendirmek mümkündür. Bütün yıla dağılmış, tarihsel turizm, kültürel turizm, kaplıca ve gastronomi turizmine ek olarak turistlerin ziyaretleri sırasında bunlara ekleyeceği birkaç gözlem ve katılım memnuniyeti üst seviyelere çıkaracaktır.

Yukarıda verilen iki örnekte de bazı etkinlikler için ifade edilen zamanlar birkaç haftalık aralık ve esneklik arz etmektedir. Oysa turistin böyle bir ikilem yaşaması ve tereddütlü davranması söz konusu değildir. Aylar öncesinden ziyaretin zamanı ve süresi belirlenmiştir. Planların günlük ve haftalık esnemelere kesinlikle tahammülü yoktur. Dünyanın her yerinde belirli gün ve haftalar, kutlamalar büyük bir coşkuyla gelenekselleşerek sürdürülebilir şekilde düzenlenmektedir. Örneğin 16 Temmuz Bolivya'nın kuruluşu kutlamaları ülke genelinde şehirler ve kırsal alanlarda ilginç etkinliklere sahne olmaktadır(Fotoğraf 6,7).

Bu iki yerel örnekten hareketle genelleştirilmiş, iller, yöreler, bölgeler ve ülke turizm takvimleri hazırlanabilir. Bu anlamda Türkiye için oluşturulacak bir takvimde günlerin hatta

saatlerin dolu olacağı detay takvimlerden çok ülkenin turizm değerlerini sınıflandırarak her bölge için, yayla, sportif faaliyetler, deniz, festival, kurtuluş-kutlama ve anma takvimleri bir katalog eşliğinde önceki kutlamalardan kesitlerle sunulabilir.

Genelleştirilmiş Türkiye turizm takviminde ise, uluslararası öneme sahip başlıca deniz, kaplıca, yayla, kültürel etkinliklerden oluşan bir takvim hazırlanması gerekmektedir(Tablo 6).



Fotoğraf 6. Bolivya'nın kuruluş yıldönümü kutlamaları kırsal ve kentsel alanlarda büyük bir coşku ile kutlanmaktadır.



Fotoğraf 7. Van İlimizin Çatak Kanispi Şenlikleri Önemli Doğa ve Kültürel Turizm Etkinliklerindendir.

Tablo 6. Türkiye İçin Genelleştirilmiş Turizm Aktiviteleri Muhtemel Sezonları

Etkinlik Grubu	Akdeniz	Ege	Marmara	Karadeniz	İç Anadolu	Doğu ve Gd Anadolu
Yayla	15Mayıs-1 Kasım	1 Haziran-15 Ekim	15 Haziran-15 Eylül	15 Haziran-1 Eylül	1 Temmuz-15 Ağustos	1Temmuz- 1 Eylül
Kıyı-Deniz	Mayıs-Kasım	Haziran-Ekim	Temmuz-Eylül	Ağustos-Eylül	-	-
Kış Turizmi	Ocak-Şubat	Ocak-Şubat	Kasım-Şubat	Kasım-Mart	Aralık-Şubat	Kasım-Nisan
Kaplıca	Tüm Yıl	Tüm Yıl	Tüm Yıl	Tüm Yıl	Tüm Yıl	Tüm Yıl
Tarihi/Arkeolojik	Tüm Yıl Kış Hariç	Tüm Yıl Kış Hariç	Tüm Yıl Kış Hariç	Tüm Yıl Kış Hariç	Tüm Yıl Kış Hariç	Tüm Yıl Kış Hariç
Mağara	Tüm Yıl	Tüm Yıl	Tüm Yıl	Tüm Yıl	Tüm Yıl	Tüm Yıl
Festivaller	Yaz mevsimi	Yaz mevsimi	Yaz mevsimi	Yaz mevsimi	Yaz mevsimi	Yaz mevsimi
Güreşler	Deve Güreşleri	Deve	Kırkpınar Yağlı	Boğa Güreşleri	Harman Dönemi	Yaz Mevsimi
Ekoturizm	Tüm yıl	Tüm yıla yakın	Kış Mevsimi hariç	Nisan -Kasım	Mayıs-Ekim	Haziran-Eylül
Av turizmi	Av mevsimi	Av mevsimi	Av mevsimi	Av mevsimi	Av mevsimi	Av mevsimi

Şüphesiz yukarıda yapılan açıklamalar ekseninde düşünüldüğünde Türkiye için bir turizm takvimi eksikliği ve çalışmasının gerekliliği açıkça anlaşılmaktadır. Alternatif turizm açısından ise bu durum gerekliliğin biraz daha ötesinde zorunluluktur. Çünkü Türkiye turizmi mevcut yapısal ve niteliksel durumunun çok ötesinde alternatif değerlere sahiptir. Yapılacak

en önemli iş mevcut yatırımları çeşitlendirecek aynı zaman diliminin başına ve sonuna alternatif turizm faaliyetlerini de entegre edebilmektir.

Kuşkusuz bu genel tablo/takvim denemesi genel kabullere göre hazırlandığı için pratikte fazla bir yarar sağlama özelliğinden oldukça uzaktır. Ancak Turizmin her bir unsuru ve entegre turizm faaliyetleri açısından aynı zamanda aynı yörede gerçekleştirilecek turistik aktiviteleri gösteren bir takvim hiç şüphesiz turizmde çeşitliliği sağlayarak, planlamayı kolaylaştırıp, konaklama süresini ve kişi başına gerçekleşen harcamayı arttırıcı rol oynayacaktır.

Sonuç

Bu çalışma zamanla doğrudan ilişkili olmasına rağmen turizm de bir takvim olgusunun olmadığı ve turizmle ilgili pek çok konuda büyük rastlantısallıkların olduğunu göstermesi ve öncü çalışmalardan biri olması bakımından önem taşımaktadır. İlerde buna benzer çalışmaların artmasıyla hem takvim netleşebilecek hem de alternatifler çeşitlenecektir. Turizmde başlıca ilkeleri doğru yer, doğru zaman ve doğru süre tayini oluşturmaktadır.

Hayatın bütün aşamalarında olduğu gibi, sürdürülebilir yaşamın temel kuralı olan planlı ve programlı olmak ilkesinin turizm açısından da olmazsa olmaz kurallardan biri olduğunun anlaşılması çalışmanın önemli kazanımlarından biridir. Titizlikle hazırlanmış bir turizm takvimi turizmde sürdürülebilirliği sağlamak, konaklama süresini uzatmak, turizm gelirlerini ve katılımcı sayısını arttırmak gibi ekonomik, geleneksel yaşam tarzının ve kültürel unsurların yaşatılması ve milli tesanütün arttırılması gibi sosyal, unutulmaya yüz tutmuş eğlence, oyun, spor faaliyetlerinin gelecek nesillere aktarılması gibi kültürel yararlar sağlayacağı vurgusu diğer önemli bir sonuç olarak şekillenmiştir. Türkiye turizminde haftalık, aylık, mevsimlik, yıllık mevcut ve alternatif turizm etkinlikleri bir takvim eşliğinde sunulduğu takdirde turist sayısı, niteliği, konaklama süresi ve kişi başına elde edilen gelir ile istihdamda önemli artışlar sağlanacağı gerçeği göz ardı edilmemelidir.

Kaynakça:

Bulut, İ.-Akbaba, A., 2011, Erzurum Kış Turizminin Zümrütü Oldu, Standard Ekonomik ve Teknik Dergi, s. 89, Ankara

Bulut, İ., Özoğul, B. ve Ceylan S., 2018, "Yozgat İli Örneğinde Turizm Takvimi Planlamasının Önemi", III. Uluslararası Bozok Sempozyumu Bildiriler Kitabı, s.762,763,769 Yozgat

Ceylan, S., 2015, Ağlasun İlçesinin Alternatif Turizm Kaynakları(Uygulama Bir Çalışma), Pegem Akademi Yay, s.127, Ankara.

Çetin, T., 2010, Termal Turizmin Başkenti AFYONKARAHİSAR, Beyaz Kalem Yayınları, s.4. Ankara.

Doğanay, H.-Zaman, S., 2015, Türkiye Turizm Coğrafyası, Pegem Yayınları, s.34, Ankara.

Özgüç, N., 2007, İstanbul, Turizm Coğrafyası Özellikler ve Bölgeler, Çantay Kitabevi, s.495, İstanbul.

Zaman, M., 2012,Trabzon İli'nin Turizm Coğrafyası, Potansiyel-Alternatifler-Planlama, Atatürk Üniversitesi Yay. No: 999, Edebiyat Fakültesi Yay. No: 137, Araştırmalar Serisi: 113, s.35, Erzurum.

Zaman, M., 2007, Doğu Karadeniz Kıyı Dağlarında Yaylalar ve Yaylacılık, Atatürk Üniversitesi Yay. No: 960, Edebiyat Fakültesi Yay. No: 105, Araştırmalar Serisi: 75, s.134-135, Erzurum.

KÜRESEL REKABETÇİLİK ENDEKSİNE GÖRE TÜRK DÜNYASI ÜLKELERİNİN DURUMUNA YÖNELİK BİR DEĞERLENDİRME

AN EVALUATION OF THE STATE OF TURKISH WORLD COUNTRIES ACCORDING TO THE GLOBAL COMPETITIVENESS INDEX

Prof. Dr. Kürşat ÖZDAŞLI

Özet:

Küresel rekabet de ülkelerin karşılıklı rekabet güçlerinin kıyaslamasını yapan bazı endeksler söz konusudur. Bu endeksler rekabetçilik düzeyinin belirlenmesi üzerine çalışmalar yapan farklı kuruluşlar tarafından hazırlanmaktadır. Bunlardan en bilinenleri Dünya Ekonomik Formu'nun (WEF-World Economic Forum) ve IMD Dünya Rekabet Merkezi'nin (IMD World Competitiveness Center) yıllık bazda hazırlamış oldukları raporlardır. Bu çalışmada Dünya Ekonomik Formu'nun onlarca yıldır yayınlamakta olduğu ve en son 2018 yılında yayınladığı Küresel Rekabet Raporu (The Global Competitiveness Report (GCI) 2018) üzerinden Türk Dünyası Ülkelerinin bağımsız devletler olarak teşkilatlanmış (Azerbaycan, Kazakistan, Kırgısiztan, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti, Macaristan, Türkiye, Türkmenistan ve Özbekistan) olanları ile özerk devletler olarak (Tataristan, Doğu Türkistan, Çuvaşistan, Yakutistan, Başkurdistan, Kırım, Altay, Gagavuzya, Hakasya, Tuva, Dağıstan, Balkarya, Karaçay, Taymir) bulunanları incelemeye tabi tutulmak istenmiştir. 140 ülkenin bulunduğu endekste Türk Dünyası ülkelerinden Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Macaristan bulunmaktadır. Kıbrıs ise Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti ayrı tutulmadan genel olarak alınmıştır. Bu çalışmada değerlendirmeler, KRE'nin 12 ana ve diğer alt göstergeleri üzerinden gerçekleştirilmiştir. Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Macaristan ve Türkiye'ye KRE'deki puanları ve sıralamaları üzerinden önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler : Türk Dünyası, Küresel Rekabetçilik, Küresel Rekabetçilik Endeksi

Abstract:

In global competition, there are some indices that compare the countries' mutual competitiveness. These indices are prepared by different organizations that work on determining the level of competitiveness. The most well-known are the WEF-World Economic Forum and the IMD World Competitiveness Center. In this study, the World Economic Form has been published as independent states of the countries of the Turkic World over the decades of the Global Competitiveness Report (GCI) 2018, which has been published for decades and published by the World Economic Form (Azerbaijan, Kazakhstan, Kyrgyz, North Cyprus Turkish Republic, Hungary, Turkey, Turkmenistan and Uzbekistan), which with autonomous states (Tatarstan, East Turkestan, Chuvashia, Yakutia, Bashkortostan, Crimea, Altai, Gagauzyto, Khakassia, Tuva, Dagestan, Balkaria, Karachai, Taymor) who inspect was asked to be subjected. In the index where 140 countries are located, there are

Azerbaijan, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Hungary. Cypruswastaken as a general rule without keeping the Turkish Republic of Northern Cyprus separate. 12 main and other sub-indicators of GCI were carried out. Azerbaijan, Kazakhstan, Kyrgyzstan, suggestions were made out of scores and rankings in Hungary and Turkey cream.

Key Words : Turkish World, Global Competitiveness, Global Competitiveness Index

GİRİŞ

Rekabet kavramı birçok farklı alanda kullanılan ve herhangi iki veya daha fazla taraf arasında çekişme ve yarışı ifade eden bir kavramdır. Örneğin Biyoloji Bilimi alanında rekabet; "Belli bir hayat kaynağı için iki organizma veya iki popülasyon arasında süren mücadele." (BTS, http://www.tdk.gov.tr), İktisadi alanda rekabet; "Herhangi bir etkinlik alanında ayrı ayrı kişi ya da gruplar arasında sürdürülen üstün olma mücadelesi" (İTS, http://www.tdk.gov.tr) olarak tanımlanmaktadır. Biyoloji alanındaki tanıma baktığımızda, organizmalar veya organizma toplulukları olan popülasyonlar arasındaki rekabetin o organizma ya da popülasyonun hayatını devam ettirmek için erişmek zorunda olduğu kaynaklar üzerinde yoğunlaştığını görürüz. Ancak, ekonomi alanında rekabet, çok yönlü bir olaydır ve üreticiler ve tüketicilerin kendi aralarında gerçekleşmektedir. Özellikle, üreticilerin kendi arasında üretim faktörlerine erişim, ürün, kalite, fiyat, prestij, reklam, gibi birçok farklı konuda rekabet olgusu ortaya çıkabilmektedir (Ekonomi Ansiklopedisi, 1991: 283). Örneğin, Walmart şirketi ölçek ekonomisinden yararlanarak rekabeti fiyat üzerinden yaparken, Nordstrom şirketi tamamen hizmet kalitesini geliştirmeye odaklanmaktadır (Güney, 2013: 107). Diğer taraftan; küreselleşme ve bölgesel bütünleşmeler (Bulut, https://www.mevzuatdergisi.com), bilinçli tüketicilerin sayısında artış, bilgi ve iletişim teknolojileri sayesindeki gelişmeler, Ar-Ge kurumlarının sayısındaki artış, buluşların ticarileştirilmesi sürecinin ve ürün hayatlarının kısalması (Özdaşlı, 2010: 94) gibi birçok neden yüzünden işletmelerin günümüzde küresel rekabet ile karşı karşıya kaldıkları bir gerçektir. Özellikle küreselleşme olgusu, bazı sektörleri ortadan kaldırmış, bazı yeni sektörler ortaya çıkarmış ve birçok sektörde de koşulları tamamen değiştirmiştir (Akın, 2001: 253).

Rekabet diğer canlı varlıklar, insanlar, işletmeler arasında olabildiği gibi ülkeler arasında da yaşanmaktadır. Ülkeler arasındaki rekabeti ekonomik düzlem açısından düşündüğümüzde bir ülkede üretilen mallar ve hizmetler açısından meseleye yaklaşıldığını görürüz. Herhangi bir ülkenin ürettiği mal ve hizmetlerin diğer ülkelerin ürettiği mal ve hizmetler karşısındaki fiyat, kalite, tasarım, güvenilirlik ve zamanında teslim gibi unsurlarda yarışabilme düzeyi ekonomik açıdan ülkenin rekabetçi durumunu ortaya koymaktadır (Demir, 2001: 46).

Ülkelerin ekonomi alanındaki rekabetçi pozisyonlarını etkileyen birçok mikro ve makro düzey faktörden söz edilebilir. İşletmeler açısından yani mikro düzeyde; enerji, ham madde, işçilik kalitesi ve maliyetleri, işletme yeri seçimi, personel politikalarının niteliği, finansal kaynaklara erişim imkânları, pazarlama ve reklâm stratejilerinin kalitesi vb. faktörler etkili olabilmektedir. Makro düzey yani ülkenin genel ekonomik yapısı açısından bakıldığında da, ülkenin içinde bulunduğu ekonomik konjonktür, politik istikrar durumu, mali mevzuat düzenlemeleri, sosyal güvenlik sisteminin etkinliği, eğitim kalitesi, sağlık sisteminin durumu, istihdam yapısı ve yeterliliği, ülke parasının yabancı ülke paraları karşısındaki gücü, gümrük mevzuatının etkinliği, ulaştırma imkanları ve kapasitesi, bankacılık sektörünün gelişmişliği ve küresel gelişmeler gibi faktörler sayılabilmektedir (Kırankabeş, 2006: 236).

Bir ülkenin kendi rekabet gücünü analiz edebilme ve tespit edebilme isteği özellikle 1980 yıllardan sonra önem kazanmıştır. Rekabet güçlerinin korunması ve geliştirilmesinin önemini anlayan ülkeler, ulusal düzeydeki rekabet gücünün artırılması yönündeki çalışmalara destek vermişlerdir. Bunun ilk örneklerinden birisi ABD'de bizzat devlet eliyle 1983'de başlatılan ulusal rekabet gücü araştırmasıdır. Başkanın Endüstriyel Rekabet Gücü Komisyonu (President's Commision on Industrial Competitiveness) isminde bir komisyon tarafından yapılan bu araştırmada; ülkedeki *insan kaynaklarının niceliği ve niteliği*, *teknolojik alt yapı*, *sermaye gücü, altyapı yeterliliği* ve *doğal kaynaklar*, *ekonomik yapı* ve *pazar yapısı* ile ilgili bilgiler toplanmıştır. Farklı birçok ülkede de bu çalışmalar başlatılmıştır (Çivi ve Erol, 2008: 101).

Firmaların, endüstrilerin ve hatta ülkelerin rekabet güçleri genellikle sayısal analizlerin kullanıldığı bir takım yöntemler vasıtasıyla ölçülmeye çalışılmaktadır. Bir işletme veya sektör açısından rekabet gücünü belirlemek bölge veya ülke temelinde belirlemekten nispeten daha kolay olmaktadır (Altay ve Gürpınar, 2008: 258). Günümüzde ülkelerin rekabetçiliğini ölçemeye çalışan farklı bir takım küresel değerlendirme ölçekleri geliştirilmiştir. Bu ölçekler bazı temel alanlar da ülkelerden elde ettikleri verilerle ülkeleri birbiriyle kıyaslamaya ve ülkeleri rekabetçilikleri perspektifinden sıralamaya çalışan küresel endekslerdir. Bir takım uluslararası organizasyonların örneğin, Dünya Ekonomik Forumu (World Economic Forum-WEF), Ekonomik İşbirliği ve Kalkınma Örgütü (Organisation for Economic Cooperation and Development-OECD), Uluslararası Yönetim Geliştirme Enstitüsü (International Institute for Management Development-IMD (Ovalı, 2014: 18) gibi bu konuda özel ilgilerinin olduğu bilinmektedir.

Bir ülkenin rekabet gücü farklı disiplinler tarafından farklı tanımlandığı için her disiplin kendi konuları bağlamında ölçümler yapmaktadır. Örneğin, dış ticaret, iktisat ve işletme iktisadı gibi çalışma alanları farklı tanımlar, teknikler ve içerikler kullanabilmektedir. Yazarlar üzerinden gidecek olursak örneğin, Porter bir lokasyonun refah seviyesinin en önemli belirleyicisinin verimlilik olduğunu öne sürerek rekabet gücünü verimlilikle eşdeğer tutmaktadır. Porter'in bu görüşüne alternatif olarak Ketels, ulusal rekabet gücünü uluslararası piyasalarda satış yapabilme yeteneği ile ülkenin ticaret dengesine bağlar. Aiginger ise, rekabet gücünü refah yaratabilme gücü olarak tanımlar. (Gökmenoğlu vd., 2012: 5).

Yukarıda bahsi geçen kurumlar da kendi açılarından ülkenin rekabet gücü kavramını tanımlamakta ve hesaplamalarda birbirine benzer ya da birbirinden farklı unsurlar kullanmaktadırlar. Örneğin, IMD, bir ülkenin rekabet gücünü, "ekonomilerin vatandaşları için uzun vadeli değer üretmesi ve onlara refaha ulaşacak ortamlar hazırlaması" olarak tanımlamaktadır (World Digital Competitiveness Ranking, 2017: 3). OECD ise, üye ülkeleri değerlendirmek ve izlemek için karşılaştırılabilir ve uyumlu bir dizi gösterge ile rekabetçi pozisyonların seviyesi ve gelişimini izlemek için "rekabetçi göstergeler platformu" (competitiveness indicators platform) oluşturmuş ve ulusal rekabet gücünü; kaynaklar ve koşullar, politikalar ve performans başlıkları altında karşılaştırmaktadır (Hong, https://www.oecd.org).

Bu çalışmada kullanılacak endeksi oluşturan World Economic Forum (Dünya Ekonomik Forumu-DEF), ülkenin rekabet gücünü, "bir ülkenin verimliliğini belirleyen kurumlar, politikalar ve faktörler kümesi" olarak tanımlamaktadır (WEF, https://www.weforum.org). Bu bakış açısına göre bir ülkenin rekabet gücü sadece ekonomik göstergelerle değil esasen o ekonomik göstergelerin ortaya çıkışında etkili olan, insan refahına daha fazla odaklanması ile ortaya çıkmaktadır. Bu tür insan merkezli ekonomik ilerleme, doğası gereği çok boyutludur, geniş bir halkın yararına, çevresel açıdan sürdürülebilir ve herkes için fırsat yaratma açısından eşitlikten yararlanma temeline dayanır. Dezavantajlı gelecek kuşaklar daha iyi eğitim, sağlık ve güvenlik ve kişi başına düşen gelir de dâhil

olmak üzere, refahın arttırılması için gereken kaynakları oluşturarak, insan odaklı ekonomik ilerlemenin bu daha geniş olan hedefine önemli katkılarda bulunabilir (The Global Competitiveness Report 2017–2018: vii).

DEF KÜRESEL REKABETÇİLİK ENDEKSİ

DEF, Küresel Rekabetçilikile ilgili raporu 1979 yılından itibaren günümüze kadar yayınlamıştır. Bu rapor The Global Competitiveness Index- GCI (Küresel Rekabetçilik Endeksi- KRE) adı ile bilinen bir endeks vasıtasıyla ülkeleri bazı makro ve mikro ölçütlerden aldıkları puanlara göre sıralamaktadır. Bu sıralama; her bir ölçüt açısından tek tek yapıldığı gibi toplam ölçüt puanı açısından da gerçekleştirilmektedir. Bu ölçütler ile ilgili ölçümler nicel ve nitel yöntemler kullanılarak gerçekleştirilmektedir. "Nicel göstergeler, ülkelerin enflasyon oranı, kamu borcu ve internet erişim oranı gibi verilerine ilişkin göstergelerdir. Nitel göstergeler ise, yargı bağımsızlığı, yolsuzluğun varlığı gibi kurumsal faktörlere ilişkin bilgiler olup bu konularda şirket yöneticileriyle yapılan anket çalışmaları sonucunda elde edilmektedirler." (Ovalı, 2014: 19-21);

KRD 2018 içerisinde geçmiş yıllara kıyasla ölçütler bazında bir takım değişiklikler olduğu görülmektedir. Bu yeni endeks ilk kez bu yıl yayınlanan Küresel Rekabetçilik Raporu 4.0 (Global Competitiveness Report (GCR) 4.0) ile oluşturulmuştur. Sanayi 4.0 ve 2008 finansal krizi gibi gelişmelerin ülke ekonomilerinde uzun soluklu değişimleri beraberinde getirdiği bu endeks de savunulmaktadır. Ülkelerin rekabet güçleri de bu gelişmelere binaen yeniden düzenlenen 12 alt başlık altında ölçülmektedir. Sanayi 4.0'ın dört temel kavramı olan insan sermayesi, çeviklik, esneklik ve yenilikçilik olgularının etkisiyle ve ekonominin verimlilik düzeyini belirleyen faktörler aracılığıyla ülkenin rekabet edebilirliğini artırdığı ifade edilmektedir (GCR, 2018: 1-2).

2018 Küresel Rekabetçilik Raporu'nda özellikle şu temel varsayımlara vurgu yapılmaktadır (GCR, 2018: 5-7):

1. Rekabetçilik ülkeler arası "sıfır toplamlı oyun" değildir. Tüm ülkeler rekabet gücüne ulaşabilir.
2. An itibariye ülkeler arasında rekabet seviyeleri açısından uçurum vardır. Bu uçurum derinleşebilir.
3. Sanayi 4.0'da her ülkenin rekabetçiliğini güçlendirme fırsatı vardır.
4. Birçok ülke ekonomik gelişme için teknolojiyi kaldıraç olarak kullanmakta yetersiz kalmıştır. Çünkü kurumlar, alt yapı ve becerilerde yetersizlikler vardır.
5. Birçok ülke yeniliği teşvik etmeye yarayan bütünsel stratejileri geliştirmek de yetersiz kalmaktadır.
6. Bir ülke rekabetçiliğin temellerini oluşturan 12 alt endeks konusunda güçlenirse ani ekonomik şoklara karşı dirençli hale gelir.
7. İleri görüşlü ve geleceği planlayabilen liderler sayesinde ülkeler eşitliğe, sürdürülebilir kalkınmaya ve büyümeye kavuşacaklardır.

2018 Küresel Rekabetçilik Endeksi'nin 12 ana başlığı ve diğer alt başlıkları Tablo 1'de gösterildiği gibidir:

Tablo 1.: 2018 Küresel Rekabetçilik Endeksi 4.0

Gösterge 1: Kurumlar	Gösterge 7: Ürün Pazarı
Gösterge 2: Altyapı	Gösterge 8: İşgücü Pazarı
Gösterge 3: Bilgi ve İletişim Teknolojilerine Adaptasyon	Gösterge 9: Finansal Sistem
Gösterge 4: Makroekonomik İstikrar	Gösterge 10: Pazar Büyüklüğü
Gösterge 5: Sağlık	Gösterge 11: İşletme Dinamizmi
Gösterge 6: Beceriler	Gösterge 12: Yenilik Kapasitesi

Kaynak: GCR 2018, …weforum.org…

12 ana göstergenin ne ifade ettiğini ve neleri içerdiğini aşağıdaki gibi kısaca özetlemek mümkündür (GCR 2018: 39-42):

1. Kurumlar:

Kamu kurumları ve işletmelere yönelik; güvenlik, mülkiyet hakları, sosyal sermaye, denetleme ve dengeleme (kuvvetler ayrılığı), şeffaflık ve etik, kamu sektörü performansı ve kurumsal yönetim olmak üzere 7 alt başlıkta 20 göstergeden oluşmaktadır. Bu göstergelerden bazıları; organize suç düzeyi, yolsuzluk ve terör düzeyi, bütçe şeffaflığı, fikri mülkiyet hakları gibi göstergelerdir. Hem yasal (yasalar ve icra mekanizmaları) hem de informal (davranış normları) kısıtlamaları tesis ederek, kurumlar bireylerin kendilerini ve ekonomik faaliyetlerini organize ettiği bağlamı belirler. Kurumlar, temel olarak teşvikler sağlayarak veya belirsizlikleri azaltarak verimliliği etkiler.

2. Altyapı:

Taşımacılık altyapısının (yol, demiryolu, su ve hava) ve enerji altyapısının niceliği ve kalitesini ölçmektedir. Yol bağlantı endeksi, yolların kalitesi, demiryolu bağlantısı, havaalanı bağlantısı, su temini güvenilirliği, elektrik iletim ve dağıtım kayıpları vb. 12 alt göstergeden oluşmaktadır. Daha ulaşılabilir coğrafi bölgelerin olması genellikle ülkeyi daha müreffeh yapmaktadır. İyi geliştirilmiş altyapılar nakliye ve işlem maliyetlerini düşürür ve malların ve insanların hareket etmesini ve bir ülke içinde ve sınırlar ötesindeki bilgilerin aktarılmasını kolaylaştırır. Aynı zamanda, modern iktisadi faaliyet için gerekli olan her türlü koşul için güç ve suya erişim sağlar.

3. Bilgi ve İletişim Teknolojilerine (BİT) Adaptasyon:

Bilgi ve iletişim teknolojilerinin yayılma derecesini ölçmeye çalışmaktadır. Fiber internet aboneliği oranı, mobil telefon aboneliği oranı gibi 5 göstergeden oluşmaktadır. BİT'ler işlem maliyetlerini düşürür, bilgi ve fikir alışverişini hızlandırır, verimliliği artırır. BİT'ler, ekonominin yapısına giderek daha fazla gömülü olan genel amaçlı teknolojiler olduğundan, tüm ekonomiler için güç ve ulaşım altyapısı kadar gerekli hale gelmektedir.

4. Makroekonomik Durağanlık:

Enflasyon oranları, borç dinamikleri olmak üzere 2 gösterge vardır. Orta ve öngörülebilir enflasyon ve sürdürülebilir kamu bütçeleri belirsizlikleri azaltır, yatırımların geri dönüş beklentilerini belirler ve iş güvenini artırır bunların hepsi verimliliği artırır. Ayrıca, sermayenin hızla hareket edebileceği, giderek birbirine bağlı bir dünyada, makroekonomik istikrarın güven kaybı, istikrarsızlaştırıcı ekonomik etkilerle sermaye kaybını tetikleyebilir.

5. Sağlık:

Yeni doğanın sağlıklı yaşayabileceği ortalama yıl sayısı belirlenmektedir. Sağlıklı yaşam beklentisi adında 1 gösterge vardır. Daha sağlıklı bireyler daha fazla fiziksel ve zihinsel yeteneklere sahiptir, daha üretken ve yaratıcıdırlar ve yaşam beklentileri arttıkça eğitime daha fazla yatırım yapma eğilimindedirler. Daha sağlıklı çocuklar, daha güçlü bilişsel yetenekleri olan yetişkinlere dönüşürler.

6. Beceriler:

İşgücünün genel beceri düzeyini ve eğitimin niceliği ve kalitesini ölçmektedir. Ortalama eğitim yılı, mesleki eğitimin kalitesi, öğretimde eleştirel düşünme düzeyi vb. 9 göstergeden oluşmaktadır. Eğitim kalitesi kavramı sürekli gelişirken, günümüzde önemli kalite faktörleri şunları içerir: dijital okuryazarlığın geliştirilmesi, kişilerarası beceriler ve eleştirel ve yaratıcı düşünebilme yeteneği. Eğitim, işgücündeki beceri ve yetkinlikleri içerir. Yüksek eğitimli nüfuslar daha üretkendir, çünkü görevleri gerçekleştirme ve bilgiyi hızla aktarma ve yeni bilgi ve uygulamalar oluşturma konusunda daha büyük bir kolektif yeteneğe sahiptirler.

7. Ürün Pazarı:

Bir ülkenin kendi pazarlarına katılabilmesi için şirketlerin eşit bir oyun alanı sağlama derecesini ölçmektedir. Vergilerin ve sübvansiyonların rekabette olumsuz etkisi, tarife dışı engellerin yaygınlığı, tarifelerin karmaşıklığı gibi 8 göstergeden oluşmaktadır. Rekabet, şirketlerin yenilikçiliğini teşvik ederek verimlilik kazanımlarını desteklemektedir; ürünlerini, hizmetlerini ve organizasyonunu güncellemekte ve mümkün olan en iyi ürünleri en uygun fiyata üretmelerini sağlamaktadır.

8. İşgücü Pazarı:

İnsan kaynağından ne ölçüde yararlanılabildiğini ölçmektedir. Ücret belirleme esnekliği, işçi hakları, ücret / verimlilik oranları gibi 12 gösterge vardır. İyi işleyen emek piyasaları, işçileri yetenekleri açısından en uygun işlerle eşleştirerek ve yeteneklerini geliştirerek verimliliği artırır. İşçilerin temel haklarının korunmasıyla esnekliği bir araya getirerek, iyi işleyen emek piyasaları, ülkelerin şoklara karşı daha dirençli olmalarına ve üretimi gelişmekte olan alanlara yeniden tahsis etmelerine olanak tanımaktadır.

9. Finansal Sistem:

Kredi, sigorta ve diğer finansal ürünlerin mevcudiyeti ve istikrarını ölçmektedir. KOBİ finansmanı, risk sermayesi mevcudiyeti, sigorta primi vb. gibi 9 göstergeden oluşmaktadır. Gelişmiş bir finans sektörü, üretkenliği temel olarak üç yolla teşvik etmektedir: tasarrufları verimli yatırımlara ayırmak, bilgi asimetrilerinin azaltılması ve verimli bir ödeme sistemi sağlamak. Aynı zamanda, yatırımlar ve üretkenlik üzerinde uzun süreli olumsuz etkilere yol açabilecek finansal krizlerden kaçınmak için finansal kurumların uygun şekilde düzenlenmesi gerekmektedir.

10. Pazar Büyüklüğü:

Bir ülkenin firmalarının erişebileceği iç ve dış pazarların büyüklüğünü ölçmektedir. Gayri safi yurt içi hâsıla ve ithalatın gayri safi yurt içi hasılaya oranı olmak üzere 2 göstergeden oluşur. Daha büyük pazarlar, ölçek ekonomileri yoluyla üretkenliği artırmaktadır: Üretimin birim maliyeti, üretilen üretim miktarıyla birlikte azalma eğilimindedir. Büyük pazarlar da aynı zamanda yeniliği teşvik eder. Dahası, büyük pazarlar, insan sermayesinin birikimi ve bilgi aktarımı, teknoloji ya da bilginin yaratılmasında gömülü olan ölçeğe dönüşü artıran pozitif dışsallıklar yaratır.

11. İşletme Dinamizmi:

Özel sektörün, değişimi, riski, yeni iş modellerini, yeni teknolojiler ve işlerini organize etmenin yeni yollarını üretme ve benimseme kapasitesini ölçer. Kişi başına düşen işletme kurma maliyeti, yenilikçi şirket oranları, yetki devrinden hoşlanma oranları vb. 8 gösterge vardır. Çevik ve dinamik bir özel sektör, iş riskleri alarak, yeni fikirleri test ederek ve yenilikçi ürünler ve hizmetler üreterek verimliliği arttırır. İşletmelerin ve sektörlerin sık sık bozulması ve yeniden tanımlanması ile karakterize edilen bir ortamda, başarılı ekonomik sistemler teknolojik şoklara karşı dirençlidir ve kendilerini sürekli olarak yeniden icat edebilirler.

12. Yenilik Kapasitesi:

Ülkenin araştırma ve geliştirme miktarı ve kalitesi, bir ülkenin ortamının, farklı vizyonlar ve açılardan işbirliği, yaratıcılık, çeşitliliği ne ölçüde teşvik ettiği ve fikirleri yeni ürünlere ve hizmetlere dönüştürme kapasitesini ölçmektedir. Patent başvuruları, Ar-Ge harcamaları, küme gelişim düzeyleri gibi 10 gösterge vardır. Daha fazla bilgi birikimi yaratabilen ve daha iyi işbirlikçi veya disiplinler arası fırsatlar sunan ülkeler, yaygın olarak ekonomik büyümenin motorları olarak kabul edilen yenilikçi fikirler ve yeni iş modelleri üretme kapasitesine sahip olma eğilimindedir.

DEF KÜRESEL REKABETÇİLİK ENDEKSİ ve TÜRK DÜNYASI ÜLKELERİNİN DURUMU

KRE 2018'de hem genel ülke sıralamaları hem de alt göstergeler açısından Türk Dünyası ülkelerinin sıralamadaki yerleri tespit edilerek bu düzeylerle ilgili yorumlar yapılmaktadır.

Tablo 2.: Türk Dünyası Ülkelerinin Yıllara Göre KRE Sıralaması

Ülkeler	2015	2016	2017	2018
Azerbaycan	40 / 140	37 / 138	35 / 137	69 / 140
Kazakistan	42 / 140	53 / 138	57 / 137	59 / 140
Kırgızistan	102 / 140	111 / 138	102 / 137	97 / 140
Macaristan	63 / 140	69 / 138	60 / 137	48 / 140
Türkiye	51 / 140	55 / 138	53 / 137	61 / 140

KRE'de ilk 10 sırada ABD, Singapur, Almanya, İsviçre, Japonya, Hollanda, Hong Kong, İngiltere, İsveç ve Danimarka yer almaktadır. Türk Dünyası ülkelerinin 2015 yılı itibariyle sıralamada en iyi durumda olanı Azerbaycan iken 2018 yılında Macaristan olmuştur.

Raporda Türk Dünyası Ülkeleri ile ilgili temel bazı bilgilere yer verilmiştir. Buna göre: **Azerbaycan,** 9.8 milyon nüfusa, kişi başına düşen 4.140,7 ABD dolarlık bir gelire, GSYİH'sinin dünya toplamında %0,14'lük bir paya sahip olduğu görülmektedir. 10 yıllık ortalama GSYİH büyümesi %3.0'tür. İşsizlik oranı %5.0 ve 5 yıllık ortalama doğrudan dış yatırım GSYİH'sinin %6,5'ini oluşturmaktadır. **Kazakistan**, 18.2 milyon nüfusa, kişi başına düşen 8.840,7 ABD dolarlık bir gelire, GSYİH'sinin dünya toplamında %0,38'lük bir paya sahip olduğu görülmektedir. 10 yıllık ortalama GSYİH büyümesi %4.0'tür. İşsizlik oranı %4,9 ve 5 yıllık ortalama doğrudan dış yatırım GSYİH'sinin %4.3'ünü oluşturmaktadır. **Kırgızistan**, 6.3 milyon nüfusa, kişi başına düşen 1.143,7 ABD dolarlık bir gelire, GSYİH'sinin dünya toplamında %0,02'lik bir paya sahip olduğu görülmektedir. 10 yıllık ortalama GSYİH büyümesi %4.2'dir. İşsizlik oranı %7.3 ve 5 yıllık ortalama doğrudan dış yatırım GSYİH'sinin %7.4'ünü oluşturmaktadır. **Macaristan**, 9.8 milyon nüfusa, kişi başına düşen 15.531,2 ABD dolarlık bir gelire, GSYİH'sinin dünya toplamında %0,23'lük bir paya sahip olduğu

görülmektedir. 10 yıllık ortalama GSYİH büyümesi %1.0'dır. İşsizlik oranı %4.2 ve 5 yıllık ortalama doğrudan dış yatırım GSYİH'sinin %0,7'sini oluşturmaktadır. **Türkiye**, 80.8 milyon nüfusa, kişi başına düşen 10.512,0 ABD dolarlık bir gelire, GSYİH'sinin dünya toplamında %1,71'lik bir paya sahip olduğu görülmektedir. 10 yıllık ortalama GSYİH büyümesi %4.8'dir. İşsizlik oranı %11.3 ve 5 yıllık ortalama doğrudan dış yatırım GSYİH'sinin %1.5'ini oluşturmaktadır.

Bahsi geçen ekonomik nüfus ve ekonomik büyüklükler bağlamında Türk Dünyası ülkelerinin amiral gemisinin Türkiye olduğu söylenebilir. Ancak diğer Türk Dünyası ülkeleri ile karşılaştırıldığında Türkiye'de yüksek işsizlik oranı, makroekonomik istikrarsızlık gibi bazı temel hususlar da göze çarpmaktadır.

Tablo 2.: Türk Dünyası Ülkelerinin KRE 2018 Göstergelerine Göre Sıralaması

Ülkeler Göstergeler	Azerbaycan	Kazakistan	Kırgızistan	Macaristan	Türkiye
Kurumlar	58	61	88	66	71
Altyapı	46	69	107	28	50
Bilgi ve İletişim Teknolojilerine Adaptasyon	69	44	73	51	71
Makroekonomik İstikrar	126	62	64	43	116
Sağlık	91	97	98	69	48
Beceriler	54	57	82	49	77
Ürün Pazarı	37	57	105	82	76
İşgücü Pazarı	40	30	85	83	111
Finansal Sistem	96	100	118	66	65
Pazar Büyüklüğü	65	45	124	48	13
İşletme Dinamizmi	31	37	93	75	76
Yenilik Kapasitesi	71	87	125	39	47

Tablo 2'den hareketle Türk Dünyası Ülkelerini KRE açısından ve rapordaki yorumları da dikkate alarak ayrı ayrı değerlendirdiğimizde aşağıdaki temel tespitler yapılabilir:

Azerbaycan;

Çift haneli enflasyon (75.6 puan, 128. Sıra) ve artan yüksek kamu borcu (44 puan, 111. Sıra) nedeniyle yüksek düzeyde **makroekonomik istikrarsızlık** yaşamaktadır. **Kurumlar** göstergelerinden bütçe şeffaflığı (34.6 puan, 116. Sıra) ve sosyal sermaye (41.1 puan, 123. Sıra) düzeyleri nispeten kötü seviyelerdedir. **Ürün pazarı** göstergelerinden ticari vergilerin yükü (47.3 puan, 90. Sıra) nispeten fazla durumdadır. **Sağlık sisteminin** (sağlıklı yaşam beklentisi (73.1 puan, 90. Sıra) ve **finansal sistemin** (bankaların güvenilirliği (57.8 puan, 92. Sıra), sigorta primleri (9.3 puan ve 119. Sıra) iyileştirilmesi, **yenilik kapasitesinin** artırılması gerekliliği (bilimsel yayınlar (65.0 puan, 108. Sıra), ticari marka uygulamaları (52.3 puan, 101. Sıra) diğer öncelikli sorunlar olarak göze çarpmaktadır.

Kazakistan;

Kurumlar göstergelerinde (bütçe şeffaflığı (46.2 puan, 90. Sıra, yolsuzluk vakaları (31.0 puan, 102. Sıra) ve denetim gücü ve standartların raporlanması (52.4 puan, 100. Sıra) gibi) nispeten zayıf alanlar vardır. **Makroekonomik istikrar** göstergelerinden enflasyon (80.6 puan, 124. Sıra) yüksek seviyelerdedir. **Sağlık sisteminin** (sağlıklı yaşam beklentisi (70.8 puan, 96. Sıra) iyileştirilmesi ihtiyacı görünmektedir. **Beceriler** göstergelerinde (işgücü eğitiminin kapsamı (46.4 puan, 76. Sıra), mesleki eğitimin kalitesi (45.8 puan, 92. Sıra), mezunların yetenekleri (45.4 puan, 93. Sıra) ve nitelikli

işgücü bulunabilirliği (48.3 puan, 87. Sıra) vb.) alanlarda zayıflıklar gözlemlenmektedir. F**inansal sistem** göstergelerinde **(**sigorta primleri (10.9 puan, 11. Sıra, bankaların güvenilirliği (43.8 puan, 120 Sıra), özel sektöre yönelik krediler, KOBİ'lerin finansmanı ve risk sermayesi vb.) düşük puanlara ve yukarıda bir sıralamaya sahip olduğu görülmektedir. Benzer şekilde **sağlık sisteminin** iyileştirilmesi ve **yenilik kapasitesinin** artırılmasına yönelik ihtiyaçlar da endekste gözlemlenebilmektedir.

Kırgızistan;

Türk Dünyası ülkeleri içerisinde makroekonomik istikrar ve iş gücü pazarı göstergeleri hariç diğer tüm alanlardaki göstergelerde en düşük puanlara ve dolayısıyla en yüksek sıralamalara sahip olan ülkedir. **Kurumlar** göstergelerinde; organize suçlar (52.3 puan, 105. Sıra), yolsuzluk sıklığı (29.0 puan, 113. Sıra), mülkiyet hakları (42.5 puan, 121. Sıra) ve entelektüel mülkiyet hakları (40.3 puan, 111. Sıra) vb. alt göstergeler açısından durumu zayıftır. **Altyapı** göstergelerinin nerdeyse tamamı açısından 100. Sıra yakınlarında veya üzerinde bulunmaktadır. Benzer şekilde; **Yenilik kapasitesi** göstergelerinde, **pazar büyüklüğü** ve **ürün pazarı** gibi göstergelerde 140 ülke içerisinde son sıralarda yer almış durumdadır.

Macaristan;

Ürün pazarı, işgücü pazarı ve işletme dinamizmi göstergeleri hariç diğer göstergelerde 140 ülke arasında ortanın yukarısında yer aldığı görülmektedir. Ancak, tüm alt göstergeler açısından tek tek incelenmiştir. **Kurumlar** göstergelerinde, yargı bağımsızlığı (34.4 puan, 103. Sıra), yasal çerçevenin etkinliği (18.2 puan, 134. Sıra), mülkiyet hakları (46.9 puan, 108. Sıra) zayıf durumdadır. **Beceriler** göstergelerinde, işgücü eğitiminin kapsamı (43.0 puan, 100. Sıra), mesleki eğitimin kalitesi (39.0 puan, 123. Sıra), toplumun dijital becerileri (41.1 puan, 115. Sıra), vasıflı işgücü bulma imkânı (32.5 puan, 138. Sıra) geliştirilmesi gerekli alanlardandır. **Ürün pazarı** göstergelerinde vergi ve sübvansiyonların rekabet üzerindeki bozucu etkisi (31.3 puan, 127. Sıra), hizmetlerde rekabet (59.8 puan, 101. Sıra) alt göstergelerinde zayıflık söz konusudur. **İşgücü pazarı** göstergelerinde iç emek hareketliliği (34.5 puan, 130. Sıra), profesyonel yönetime güven (46.8 puan, 95. Sıra) düşük derecelere sahiptir**. İşletme dinamizmi** göstergelerinde, girişim riskine karşı tutumlar (33.4 puan, 134. Sıra), yenilikçi işletmelerin büyümesi (41.6 puan, 111. Sıra), yenilikçi fikirleri kucaklayan işletmeler (31.5 puan, 132. Sıra) gibi alt göstergelerde sıralama kötüdür.

Türkiye;

Kurumlar göstergelerinde, organize suçlar (57.2 puan, 91. Sıra), terörizmin yoğunluğu (42.5 puan, 134. Sıra), entelektüel mülkiyetin korunması (46.8 puan, 95. Sıra); **altyapı** göstergelerinde, elektrik iletim ve dağıtım (89.8 puan, 89. Sıra); **makroekonomik istikrar** göstergelerinde, enflasyon (84.8 puan, 121. Sıra), borç dinamikleri (49.9 puan, 79. Sıra) gibi konularda zayıflıklar göze çarpmaktadır. Çift haneli enflasyon ve negatif borç dinamikleri ile boğuşan Türkiye'nin makroekonomik sorunları, ABD'nin kurduğu ve daha yüksek enflasyon ve para krizi tetikleyen ticaret yaptırımlarıyla birlikte daha da derinleşmiş durumdadır. Türkiye, 67.3 puanla, Makroekonomik istikrar sütununda 116. sırada yer almaktadır. **Beceriler** göstergelerinde, işgücü eğitiminin kapsamı (41.7 puan, 107. Sıra), mesleki eğitimin kalitesi (34.8 puan, 132. Sıra), vasıflı çalışan bulma kolaylığı (40.9 puan, 117. Sıra) ve öğretimde eleştirel düşünme (23.1 puan, 133. Sıra) açılarında durumun kötü olduğu söylenebilir. **Ürün pazarı** göstergelerinden, vergilerin karmaşıklığı (57.1 puan, 100. Sıra), ihbar ve kıdem tazminatı ortalama değeri (46.3 puan, 122. Sıra), işgücü ve işveren ilişkilerinde işbirliği (47.9 puan, 113. Sıra), iş gücüne kadın katılımı (24.0 puan, 111. Sıra), verimlilik artışına yapılan ödeme (42.5 puan, 95. Sıra) gibi göstergelerde gelişim ihtiyacı görülmektedir. **Pazar büyüklüğü** göstergelerinden gayri safi yurt içi hasılada ithalatın yüzdesi (106. Sıra) dünya ortalamasının epey üzerinde

görünmektedir. **Yenilik kapasitesi** göstergelerinden işgücü çeşitliliğin de (43.0 puan, 128. Sıra) rekabetçi durum zayıftır.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Türk dünyası ülkeleri arasında toplam puan ve sıralama açısından en iyi durumda olanı Macaristan en kötü durumda olanı ise Kırgızistandır. Kırgızistan diğer ülkelere kıyasla 12 temel gösterge açısından yükselişe geçmek için kökten dönüşümleri getirecek politikaları belirlemeli ve uygulamalıdır. Diğer ülkeler, daha ılımlı süreçler izleyerek göstergelerde zayıf oldukları alanları geliştirmeye ve orta derece ve güçlü oldukları alanlarda da sürdürülebilirliği sağlamaya yönelik adımlar atabilirler. Örneğin, ekonomik ve demografik büyüklükler açısından en güçlü ülke Türkiye'nin raporda yer alan bazı sıkıntılarını öncelikli olarak dikkate alıp gelişimine yönelik daha ılımlı politikalarla belirleyip gerçekleştirebilir.

Bu bağlamda Türk dünyası ülkeleri için alfabetik sıraya göre şu önerilerde bulunulabilir:

Azerbaycan:

Sosyal bütünlüğü ve katılımı, toplum ve aile ağlarını ve politik katılımı ifade eden sosyal sermayeyi geliştirme, bütçe şeffaflığını artırma, sağlıklı yaşam beklentisini artırma, vergi oranlarında dengeleyici bir takım düzenlemeler yapma, sigorta sistemlerini güçlendirme, bankaların güvenilirliğini artırma, bilimsel yayın sayısını ve kalitesini artırma ve ticari marka oluşumu uygulamalarını geliştirme doğrultusunda politikalar geliştirmelidir.

Kazakistan:

Bütçe şeffaflığı, basın özgürlüğü, yolsuzlukların engellenmesi, enflasyonun azaltılması, sağlıklı yaşam beklentisinin artırılması, işgücü eğitiminin kapsamının genişletilmesi, mesleki eğitimin kalitesinin artırılması, daha nitelikli mezunlar ortaya çıkarılması, işgücünün niteliğinin artırılması, sigorta sistemlerinin geliştirilmesi, bankaların güvenilirliğinin artırılması, KOBİ finansmanının iyileştirilmesi, ithalatın gayri safi yurt içi hasıladaki payının azaltılması, yenilikçi işletmelerin ortaya çıkarılması, üretimde kümelenme sahalarının oluşturulması, bilimsel yayınların sayısı ve niteliğinin artırılması, gayri safi yurt içi hasıladan Ar-Ge'ye ayrılan payların artırılması, araştırma kurumlarının kalitesinin artırılması, ticari marka oluşturma süreçlerinin geliştirilmesine yönelik politikalar uygulamalıdır.

Kırgızistan:

KRE puanları ve sıralamaları doğrultusunda köklü bir takım dönüşümler sayesinde Kırgızistan'ın küresel anlamda rekabetçiliğinin artırılabilmesi söz konusu olacaktır. Bu bağlamda; organize suçların azaltılması, hükümetin dijital iş modellerini ve paylaşım ekonomisini canlandıracak, iş yapmak için istikrarlı bir ortam oluşturacak uzun vadeli gelişme vizyonları belirlemesi, mülkiyet hakları ve entelektüel mülkiyetin korunması ile ilgili iyileştirmelerin gerçekleştirilmesi, finansal değerleme ve raporlama standartlarının iyileştirilmesi, ulaşım ve lojistik alt yapısının geliştirilmesi, işgücü eğitiminin kapsamının genişletilmesi ve mesleki eğitimin kalitesinin artırılması, piyasa hakimiyetinin genişletilmesi, tarife rejimlerinin sadeleştirilmesinin (özel tarifelerin yaygınlığı ve farklı tarifelerin sayısının azaltılmasının) sağlanması, profesyonel yönetime olan güvenin artıtılması, özel sektöre yönelik kredilerin artırılması, KOBİ finansmanı ve risk sermayesinin güçlendirilmesi, sigorta sistemlerinin güçlendirilmesi ve bankaların güvenilirliklerinin artırılması, girişimcilik kapasitesinin, işletmelerde yetki devri uygulamalarının ve yenilikçi fikirlerin özendirilmesi sayesinde işletmelerin canlılığının artırılması, işletmelerin kümelenme alanlarının, bilimsel yayınların, Ar-Ge desteklerinin,

patent sayılarının ve marka oluşturma uygulamalarının artırılması ile yenilik kapasitesinin yükseltilmesine yönelik devlet ve özel sektör politikaları belirlenmeli ve hayata geçirilmelidir.

Macaristan:

Yargı bağımsızlığının ve mülkiyet haklarının geliştirilmesi, işgücü eğitiminin iyileştirilmesi ve mesleki eğitimin kalitesinin artırılması yoluyla vasıflı işgücü sayısının artırılması, vergi ve sübvansiyonların rekabet üzerindeki olumsuz etkisinin azaltılması, dış ticaret terifelerindeki karmaşanın azaltılması, ülke içi emek hareketliliğinin artırılması, profesyonel yönetime güvenin tesisi, işveren üzerinde emeğin vergi yükünün hafifletilmesi, girişimciliğin özendirilmesi, yenilikçi fikirleri üretime aktarabilen işletmelerin ortaya çıkarılmasına yönelik politikaların yürütülmesi gerekmektedir.

Türkiye:

Öncelikle enflasyonla etkin mücadele ve etkin borç yönetimi sayesinde makroekonomik istikrarın sağlanması gerekmektedir. Girişimcilik düzeyinin artırılması ve pazar işleyişinin iyileştirilmesi sayesinde ülkenin yenilik kapasitesindeki gücünün yeni ve yaratıcı mal ve hizmetlere dönüştürülmesinin kolaylaştırılması temin edilmelidir. Terörizmin etkilerinin azaltılması, daha etkin mülkiyet hakları koruma ortamının oluşturulması, işgücü eğitiminin ve mesleki eğitimin kalitesinin artırılması, eğitimde eleştirel düşünme yeteneklerini geliştiren uygulamaların hayata geçirilmesi, işgücü verimlilik artışına yapılan ödemelerin iyileştirilmesi ve kadınların çalışma hayatına katılımın artırılmasına yönelik politikalar geliştirilmelidir. Türkiye'nin yenilikçilik performansı iyi olmakla birlikte, güçlü araştırma kurumları ve bilimsel yayınlarıyla Türkiye'nin araştırma kurumları tarafından oluşturulan fikirlerin girişime dönüşememesi sıkıntısı söz konusudur. Türkiye'de işe başlama, işletme kurma maliyetleri nispeten fazla görünmektedir. İş sektörü yenilikçi, yaratıcı ve yıkıcı fikirleri benimsemekte ihtiyatlı davranmaktadır. Dahası, işgücü piyasası ve işçi işveren ilişkileri konusunda sıkıntılar göze çarpmaktadır.

Yukarıda ülke ülke yapılan önerilerde sadece hükümetlerin değil işletmelerin ve STK'ların da üzerine düşen ciddi görevlerin olduğu unutulmamalıdır. Örneğin, profesyonel yönetime duyulan güven de özellikle büyük ve orta büyüklükteki işletmelerin akraba ve arkadaş yönetimlerine değil profesyonel yöneticilere teslim edilmesi önem kazanmaktadır.

KRE' deki birçok gösterge incelendiğinde esasen bir ülke de yıldan yıla hızla düşüş veya yükseliş gösterecek göstergeler değildir. Çünkü, bir ülkede sağlık sistemi, altyapı, ürün pazarı vb. göstergeler orta ve uzun vadeli güçlü politikaların belirlenmesi ve uygulanması neticesinde gelişme gösterebilecektir. Bu bağlamda düşünüldüğünde Türkiye'de **makroekonomik istikrar** göstergesinde bir yılda bu derece gerilemesini öncelikli olarak analiz etmek gerekmektedir. Bir önceki yıl raporda Türkiye **makroekonomik çevre** açısından 5.1. puan ile 50. Sırada yer almaktaydı. 2018 raporunda 67.3 puanla 116. Sırada yer alması kısa vadede çok hızlı bir gerilemeyi ifade etmektedir. Bu gerileme, raporun kendisinde de belirtildiği gibi öncelikle ABD'nin politikaları neticesin de ortaya çıkmıştır. Ancak, Türkiye'de karar vericilerin Türk ekonomisinin bu derece kırılgan olmasının nedenlerini analiz edip kırılganlığın sebeplerini ortadan kaldıran politikalar uygulaması da önem kazanmaktadır.

Bilgi ve İletişim Teknolojilerine Adaptasyon göstergesi açısından Türk Dünyası ülkelerinin durumu çok iyi görünmemektedir. Bu gösterge, fiber internet aboneliği oranı, mobil telefon aboneliği oranı, geniş bant mobil aboneliği, fiber internet ağı ve internete katılan oranları gibi alt göstergelerden oluşmaktadır. Bu göstergelerin olması mantıklıdır ancak, bir ülkenin rekabetçi gücünde bilgi ve iletişim teknolojileriyle ilgili olarak özellikle yazılım ve donanım üretme kapasitesi gibi iki önemli

göstergeyi eklemek daha doğru sonuçlar verecektir. Türk Dünyası ülkelerinin özellikle yazılım ve donanım üretme kapasitesi açısından düzeyinin düşük olduğu ve bu alanlarda gelişime ihtiyaç duyulduğu ifade edilebilir.

Son olarak KRE'nin kendisi ile ilgili bir tespiti paylaşmakta fayda vardır. KRE'de bazı göstergeler objektif göstergelerdir. Örneğin, terörizm sıklığı ile ilgili gösterge bir ülkedeki terörist saldırılan sıklığı ve şiddeti (yaralanma ve ölüm sayıları vb.) üzerinden değerlendirdiği için objektif sonuçlar elde edilebilir. Bazı göstergeler ise sübjektiftir. Konuyla ilgili kişilere yapılan anketler neticesinde puanlar ortaya çıkmaktadır. Örneğin, yargı bağımsızlığı ile ilgili gösterge "ülkenizdeki yargı sistemi hükümetin, bireylerin veya şirketlerin etkisinden ne kadar bağımsızdır" sorusu seçilen yöneticilere sorulmaktadır. Bir ölçek (1=hiç bağımsız değil, 7=tamamen bağımsız) üzerinden değerlendirilmesi istenmektedir. Bu göstergede seçilen yöneticilerin algıları tamamen belirleyici olmaktadır. Sübjektif soruların cevaplarıyla oluşan puanlar ve sıralamalar bağlamında ülke değerlendirmelerini biraz daha temkinli yapmakta fayda vardır.

Kaynaklar

Altay, Bülent ve Gürpınar, Koray, "Açıklanmış Karşılaştırmalı Üstünlükler Ve Bazı Rekabet Gücü Endeksleri: Türk Mobilya Sektörü Üzerine Bir Uygulama", Afyon Kocatepe Üniversitesi, İ.İ.B.F. Dergisi, C.X ,S I, 2008.

Akın, H. Bahadır, Yeni Ekonomi (Strateji, Rekabet ve Teknoloji Yönetimi), Çizgi Kitabevi, Konya, 2001.

Bulut, Zeki Atıl, "Küresel Rekabet", Mevzuat Dergisi, 2004, https://www.mevzuatdergisi.com/2004/03a/01.htm#_ednref5, erişim tarihi, 02.10.2018.

BTS (Biyoloji Terimleri Sözlüğü), http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5bb328a9b80b62.85916147, erişim tarihi, 02.10.2018.

Çivi, Emin ve Erol, Ece Demiray, "Ulusal Rekabet Gücünü Arttırma Yolları: Literatür Araştırması", Celal Bayar Ün. İ.İ.B.F. Yönetim ve Ekonomi Dergisi, cilt 15, Sayı 1, 2008.

Demir, İbrahim, "Türkiye Beyaz Eşya Sanayiinin Rekabet Gücü ve Geleceği" Yayımlanmamış Uzmanlık Tezi, DPT, Yayın No:2571

Ekonomi Ansiklopedisi, Milliyet Tesisleri Basım, 1991.

GCR (The Global Competitiveness Report) 2018,Hazırlayan: KlausSchwab, http://www3.weforum.org/docs/GCR2018/05FullReport/TheGlobalCompetitivenessReport2018.pdf, (Erişim Tarihi: 15.11.2018).

Gökmenoğlu, Muharrem; Akal, Mustafa ve Altunışık, Remzi, "Ulusal Rekabet Gücünü Belirleyen Faktörler Üzerine Değerlendirmeler", Rekabet Dergisi, 13(4), 2012.

Güney, Pelin Öge, "Rekabet", Ekonominin Temelleri (William Boyesand Michael Melvin, Fundementals of Economics) 5. Basımdan çeviri, Çev. Ed.: Erdinç Telatar, Nobel Yayınları, İstanbul, 2013.

Hong, Eun-Pyo, "Development of OECD CompetitivenessIndicators Platform-OCIP", https://www.oecd.org/mena/competitiveness/44965863.pdf, erişim tarihi: 03.10.218.

İTS (İktisat Terimleri Sözlüğü), http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5bb328a9b80b62.85916147, erişim tarihi, 02.10.2018.

Kırankabeş, M. Cem, "Küresel Rekabet Gücü Boyutunda AB Ülkeleri ile Türkiye'nin Karşılaştırmalı Analizi", Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı 16, 2006.

Ovalı, Serap, "Küresel Rekabet Gücü Açısından Türkiye'nin Konumu Üzerine Bir Değerlendirme", International Journal of EconomicandAdministrativeStudies, Year:7 Number 13, Summer 2014.

Özdaşlı, Kürşat, "İşletmelerde Yenilikçi Örgüt Yapısı Oluşturmak: Çok Unsurlu Bir Model Önerisi", Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi, Yıl: 14, S: 1, 2010.

The Global Competitiveness Report 2015–2016, WEF, http://www3.weforum.org/docs/gcr/2015-2016/Global_Competitiveness_Report_2015-2016.pdf, erişim tarihi: 15.11.2018

The Global Competitiveness Report 2016–2017, WEF, http://www3.weforum.org/docs/GCR2016-2017/05FullReport/TheGlobalCompetitivenessReport2016-2017_FINAL.pdf, erişim tarihi: 15.11.2018.

The Global Competitiveness Report 2017–2018, WEF, http://www3.weforum.org/docs/GCR2017-2018/05FullReport/TheGlobalCompetitivenessReport2017%E2%80%932018.pdf, erişim tarihi: 03.10.2018.

The Global Competitiveness Report 2018, http://www3.weforum.org/docs/GCR2018/05FullReport/TheGlobalCompetitivenessReport2018.pdf, erişim tarihi: 18.11.2018.

WEF, "What is competitiveness", https://www.weforum.org/agenda/2016/09/what-is-competitiveness/, erişim tarihi: 03.10.2018.

IMD, World DigitalCompetitivenessRanking 2017, file:///C:/Users/HP/Downloads/world_digital_competitiveness_yearbook_2017.pdf, erişim tarihi: 03.10.2018.

TÜRKİYE'DE SOSYOLOJİNİN KURULUŞUNA YÖNELİK İLK DÖNEM ÇALIŞMALARI

Doç. Dr. Erdal AKSOY[572]

Öz

Sosyoloji Batı toplumsal yapısında ortaya çıkan bir bilim olmakla birlikte Batı dışı toplumlarda ilk olarak Türkiye'de kurulmuştur. 1913 yılında Ziya Gökalp'in çalışmaları sonucu İstanbul Darülfünunda Sosyoloji kürsüsü olarak kurulmuştur. Bu Türkiye için önemli bir gelişmedir. Sosyoloji Türkiye'ye Batılı kurumları tanıtmak ve ülkenin kurtuluşuna yardımcı olacağı varsayılan kuram ve görüşleri aktarma aracı olarak getirilmiştir. Burada birbirine karşıt gibi duran iki temel amaç bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Batılılaşmayı gerçekleştirecek mekanizmaları oluşturmak, ikinci olarak Batılı güçler tarafından yıkılma noktasına getirilmiş olan devleti, toplumu kurtarmaktır.

Türkiye'ye "kurtarıcı" bilim olarak getirilmek istenen sosyoloji iki Fransız ekolü üzerinden kurulmaya çalışılmıştır. Bunlardan ilki, Ziya Gökalp'in bağlı olduğu Comte ve Durkheim çizgisindeki Sosyolojizm (İçtimaiyat) ekolü, ikincisi ise Prens Sabahaddin'in temsil ettiği Le Play çizgisindeki Science Sociale (İlmi İçtima) ekolüdür. Ziya Gökalp bilinçli bir tercihte bulunarak Türkiye'nin toplumsal yapısına daha uygun olan sosyolojizm ekolü üzerinden sosyolojiyi kurma çalışmalarında bulunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Türkiye'de sosyoloji, Ziya Gökalp, Prens Sabahaddin, sosyolojizm, science sociale.

Batı'da Sosyoloji

Sosyoloji ve pozitivizmin kurucusu olarak kabul edilen Auguste Comte pozitivist sosyolojinin temel ilkelerini belirlemek amacıyla 1830-1842 yılları arasında yazdığı *Pozitif Felsefe Dersleri (Cours de Philosophie Positive*) adlı altı ciltlik eserinin ilk üç cildini, sırayla bilimlerin felsefi temellerine ve matematik/doğa bilimlerine; son üç cildini de yeni bir bilim olarak kabul ettiği sosyolojiye ayırmıştır.

[572] Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü.

Fransız Aydınlanmacılığının pozitivist dünya tasarımından yola çıkan Comte, "din ve Tanrı merkezci" (teocentric) toplum düşüncesi yerine, "insan merkezci" (antropocentric) pozitivist toplum düşüncesini benimsemiştir. Comte, (1979'dan aktaran Kuyucuoğlu, 2015: 679) sosyolojiyi toplumsal düzenin ve sosyal gelişmelerin nasıl olması gerektiğine dair ilkeler koyan bağımsız bir disiplin olarak görmüştür. Bilimleri hiyerarşik olarak gruplandıran Comte'a göre en önemli bilim olan sosyoloji; matematik, astronomi, fizik, kimya ve biyoloji gibi doğa bilimlerinden daha önemlidir.

Comte'un pozitivist sosyolojisinin amacı, toplumsal ve kültürel olayları doğa bilimleri gibi nedensel (determinist) ilkelerle inceleyerek toplumsal gelişmenin genel geçer yasalarını bulup toplumu yeniden inşa etmektir. "Kesinlik" ve "genellik" özelliği taşıyan doğa bilim modelini toplum araştırmalarına uyarlamak isteyen Comte, "toplumsal fizik" adını verdiği modelle toplumsal olguları doğa bilimsel yöntem kesinliğiyle incelemek istemiştir (Giddens, 2000: 147). Toplumsal dünyayı bir nesne gibi algılayan bu "sosyolojik pozitivizm"in gerçek amacı toplumdaki genel geçer yasaları bularak topluma egemen olmaktır (Giddens, 2000: 148).

Comte'a göre insan zihninin ürünü olan bilimsel tutumu benimseyen bilim adamı pozitif bir düşünceye sahiptir. İnsan bilgisinin ansiklopedik yapısında var olduğunu kabul ettiği boşluğu doldurabilmek için Comte "sosyal fizik" kavramının anlamını genişletir (Özcan, 2008:236). Sosyal fizik hem bir istatistiği hem de bir dinamiği kapsamaktadır. Siyasal sistemlerin çürümesine neden olan düşünsel anarşi Fransız Devrim'inden beri topluma egemen olmuştur. Bu anarşik durumdan kurtulabilmek için Katolik ve Protestanlık farklı teolojik ve metafizik çözümler önermiş, ancak bunlar sorunun çözümünde yetersiz kalmıştır. Comte'a göre ortaya çıkan kaosu ancak sosyoloji ortadan kaldırabilirdi. Bu durumda sosyolojiye sadece sosyolojik değil aynı zamanda politik bir amaç yüklenmişti. Pozitif bir doktrin olan "sosyal fizik" toplumsal düzensizliğe son vermekle kalmayacak aynı zamanda ilerlemeyi de sağlayacaktır (Özcan, 2008: 236-237).

Comte, "toplumsal fizik" veya 1839'da sosyoloji adını verdiği şeyi geliştirdi. Toplumsal fizik teriminin kullanımı, Comte'un sosyolojiyi "doğa bilimleri"ne göre şekillendirmeye çabaladığını açığa kavuşturmaktadır (Ritzer, 2011: 15).

Comte'un dönemine ilerlemenin olmayışı ve düzensizlik damgasını vurmuştur. Pozitivizm, hem düzeni hem de ilerlemeyi sağlayan tek sistemdir. Bir taraftan, pozitivizm entelektüel ve toplumsal düzensizliği sınırlandırma aracılığıyla düzen getirmiş, diğer taraftan pozitivizm bilginin artması aracılığıyla ve toplumsal sistemin parçaları arasındaki ilişkinin

mükemmelliği aracılığıyla ilerleme getirmiştir. Pozitivizm bilimler içinde (sosyoloji hariç) çoktan üstün hale gelmiş ve öncesinde kaosun bulunduğu bilimlere düzen getirmiştir.

Türkiye'de Sosyolojiyi Kurma Çalışmaları

Comte'un pozitivist sosyoloji anlayışı, eş zamanlı olarak Osmanlı İmparatorluğu'nda da kendisini hissettirmiştir. Comte'un Mustafa Reşit Paşa'ya mektup göndererek pozitivizmi tanıtması ve Beşir Fuad'ın pozitivizme olan ilgisi neticesinde, Comte'un pozitivizm fikri Osmanlı'da tartışılmaya başlanmıştır. Bu etkiden sonra, II. Meşrutiyet döneminde iyice etkisi artan pozitivizm anlayışı, Avrupa'daki Jön Türkler üzerinde tesirini göstermiş ve onlar aracılığıyla Türkiye'ye taşınmıştır. Bir taraftan *Ulumu İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası* aracılığıyla pozitivizmin propagandası yapılırken; diğer taraftan, düzen ve ilerleme kuramları, siyaseten etkili olan İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin isminde, düzen ve ilerleme- ittihat ve terakki şeklinde varlık bulmuştur (Kabakçı, 2008). Fransa'da bulunan Osmanlı aydınları, "Osmanlı'nın bunalım içinde olduğunu veri olarak kabul etmiş ve bunun için ulus devlet temeline dayanan Fransa için ileri sürülen 'düzen' kavramı yerine imparatorluk devlet temelinde 'düzen' yerine 'birlik' (ittihat) kavramı şiar olarak öne çıkarılmıştır. İkinci kavram ise tıpkı Fransız pozitivistlerinde olduğu gibi 'ilerleme' (terakki) biçiminde kabul görmüştür" (Erkul, 2008: 26).

Türk sosyolojisinin hazırlık dönemi, Türk toplumunun geleneksel toplumsal yapıdan modern toplumsal yapıya doğru yöneticileri eliyle dönüşmeye başladığı bir zaman dilimi ile de çakışmaktadır. Bu zaman dilimi Tanzimat ve Islahat dönemlerinin ürünü olarak ortaya çıkan I. Meşrutiyet dönemi yani 19. yüzyılın son çeyreğidir. Modernleşme sürecinde bazı fikir akımları ile politik çabalar yan yana devam etmiş ve sosyolojinin Osmanlı toplumuna girişi için uygun bir zemin ortaya çıkmıştır. Sosyolojinin Osmanlı düşüncesine girmesinde, bu beraberliğin politik bir sosyoloji anlayışı olarak görülen etkileri olmuş, II. Meşrutiyet'in ilan edilmesi ile birlikte sosyoloji, Osmanlı toplumunda ilk müstakil ifade aracına kavuşmuştur (Akça, 2015: 59).

II. Meşrutiyet döneminde Ziya Gökalp ve Prens Sabahaddin kadar etkili olmasa da birçok düşünür-sosyolog ve sosyoloji ekolü bulunmaktadır. Bu nedenle II. Meşrutiyet dönemi sosyoloji tarihine Said Halim Paşa, Mizancı Murat, Ahmet Rıza, Ahmet Şuayip, Abdullah Cevdet, Satı Bey, Emrullah Efendi, Bedi Nuri ve daha birçok ismi ve ekolü dahil etmek mümkündür (Kaçmazoğlu, 2011: 254). Bu isimlerden önce sosyolojiye ilgi duyan isimler de olmuştur. Lütfi Erişçi'nin "Türkiye'de Sosyolojinin Tarihçesi ve Bibliyografyası" adlı makalesinde sistematik olmayan ilk sosyoloji bilgileri Rıza Tevfik'in Herbert Spencer'den

aktardığı notlar ile başladığını belirtmektedir. Rıza Tevfik'den önce Ali Suavi yazılarında Le Play'in sosyoloji anlayışını tanıtmıştır.

II Meşrutiyet ve sonrasında, Cumhuriyet'in ilanına kadarki süreçte sosyolojide Biyoloji ekolü, Psikolo-Sosyoloji ekolü, Sosyolojizm ekolü, Science Sociale ekolü gibi pek çok ekol ortaya çıkmış, ancak Sosyolojizm ve Science Socile ekolleri dışındaki ekoller etkili olamamıştır.

II Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'in ilanına kadarki süreçte Türkiye'de görülen sosyoloji ekolleri Avrupa menşeli olup en önemlileri şunlardır: Pozitivizm, Biyoloji ekolü, Psikolo-Sosyoloji ekolü, Sosyolojizm ekolü, Science Sociale ve Marksist ekoldür. Bu sosyoloji ekollerini Türkiye'de temsil eden belli isimler ön plana çıkmıştır. Pozitivizm ekolü Ahmet Rıza (1859-1930), Biyoloji ekolü Ahmet Şuayip (1876-1910), Psiko Sosyoloji akımını Abdullah Cevdet (1869-1932), Marksist sosyoloji ekolü Refik Nevzat ve Mustafa Suphi, Science Sociale (İlm-i İçtima) ekolünü Prens Sabahaddin, Sosyolojizm (İçtimaiyat) ekolünü ise Ziya Gökalp temsil etmiştir. Bu akımlardan Ziya Gökalp'ın temsil ettiği Sosyolojizm ekolü ile Prens Sabahaddin'in temsil ettiği Science Sociale ekolü taraftar toplayabilmişken, diğer ekoller kısa süren etkilerinden sonra unutulmaya yüz tutmuşlardır.

Kaçmazoğlu'na (2011: 254) göre, 1908-1918 arası dönemde birçok sosyoloji ekolü ülkemizde temsil edilmiş ve sosyoloji en canlı dönemini bu yıllarda yaşamıştır. Ancak sosyolojide bazı ekoller kalıcı olurken, bazı ekoller kısa sürede tasfiye olmuş; Türk sosyoloji tarihinin başlangıç yıllarından günümüze iki sosyoloji ekolü ve sosyoloğun etkisi kalmıştır.

Türkiye'de sosyolojik çalışmaların devamlı ve sistemli bir şekilde sürdürülmesi, bu bilim dalının 1912 yılında İstanbul Darülfünu'nda bir ders olarak okutulması ile başlamış, 1913 yılında Darülfun'da kürsü olarak kurulması ile devam etmiştir.

Ziya Gökalp'ın etkisi ile dernek ve encümenlerde (komisyonlarda) Durkheim'ciliğin benimsendiğinden söz edilmektedir. Darülfünun'da 1915 yılında "İçtimaiyat Darülmesaisi" adıyla 'Sosyoloji Enstitüsü'nün kurulması da önemli bir gelişme olarak karşımızda olup burada da Durkheim'ın etkisi söz konusudur. İçtimaiyat Darülmesaisi adıyla kurulan Sosyoloji Enstitüsünün Üniversitenin yeniden yapılandığı 1933 yılında ortadan kalktığı, ancak 1960 yılında Hilmi Ziya Ülken tarafından tekrardan kurulduğu bilinmektedir. Adı geçen enstitü YÖK tarafından tüm enstitülere uygulanan bir karar ile merkez haline dönüştürülmüş, halen "Sosyoloji Araştırma Merkezi" adıyla varlığını sürdürmektedir (Tuna, 2015: 6).

Üniversitede İçtimaiyat (sosyoloji) Kürsüsünün başına Necmettin Sadak'ın geçmesinden sonra Durkheim'cılığın göreli bir sessizlik içine girdiğinden söz edilmektedir.

Bu dönemde Science Sociale'cıların Mehmet Ali'nin çıkardığı Meslek-i İçtimai dergisi etrafında toplandıklarını ve "Meslek-i İçtimai Cemiyet-i İlmiyesi"ni kurdukları bilinmektedir (Tuna, 2015: 6).

Sosyoloji derslerinin Edebiyat Fakültesindeki İçtimaiyat Kürsüsü ile beraber yeni kurulan İlahiyat Fakültesi ve liselerde okutulmaya başlanmıştır. Böylelikle yeni kurulan Cumhuriyet ile birlikte sosyoloji çalışmalarının -gerek üniversite ve liselerde verilen dersler, gerekse özellikle Durkheim'den yapılan çevirilerle sosyoloji çalışmalarında yeni bir yoğunlaşma ile karşılaşılmıştır. Bu doğrultuda Durkheim'ın kitaplarının da tercümeleri zikredilebilir. Bununla birlikte Mehmet İzzet'in çevirdiği "İçtimaiyat Dersleri" Edebiyat Fakültesinin ilk kitabı olarak 1924 yılında yayımlanmıştır (Tuna, 2015: 6).

Bu çalışmada, Türkiye'de sosyoloji biliminin kurulması sürecinde kurucu ve etkili olan mevcut sosyoloji ekollerinden ikisi incelenerek hangi ekol üzerinden kurulma sürecinin gerçekleştirildiği açıklanmaya çalışılmıştır.

Science Sociale (İlm-i İçtima) Ekolü

Bu ekolün kurucusu olan Frederic Le Play, 1806 ve 1882 yılları arasında yaşamış Fransız sosyologudur. İlk takipçilerini ülkesinde bulmuştur. Kendi görüş ve yöntemlerine bağlı olarak kurulmuş olan Science Sociale okulu, Durkheim okulu ile birlikte, o dönem Fransız sosyolojisinin ana akımlarından birini oluşturmaktadır. Le Play ve Science Sociale okulu üyeleri, Batı ülkelerinde endüstrileşmenin başlattığı sorunlarla, özellikle işçi aileleri ve sorunlarıyla ilgilenmişlerdir (Sezer, 1989: 52). Le Play Fransa ve İngiltere'deki işçilerin koşullarını karşılaştırarak, İngiltere'deki koşulların daha iyi olduğunu, Fransa'nın da İngiltere'yi örnek alması gerektiğini belirtmiştir. Le Play ile birlikte görülmeye başlanan İngiliz hayranlığı, takipçilerinin de belirgin özelliği olarak dikkat çekmektedir.

Science Sociale ekolü ve temsilcileri, Batıdaki işçilerin sorunlarına herhangi bir çözüm üretememelerine ve Batıda unutulmalarına karşın Türkiye'de ilgi görmüş ve taraftar toplayabilmişlerdir. Sezer (1989: 52-53), bunun temelde iki sebebi olduğunu belirtmektedir: Birinci sebep, ülkenin eğitim sorunu üzerinde duran dönemin düşünürleri, Science Sociale ekolünün bu yöndeki çalışmalarından etkilenmişlerdir. İkinci sebep, Science Sociale ekolünün işçi sorunları ile ilgilenmelerinden hareketle, düşünürlerimizin köy monografilerine yönelmeleridir. Onlara göre Batıda nüfusun büyük bir kısmı işçi ailelerinden oluşmaktadır ve bu yüzden Science Sociale ekolü, işçi ailelerinin monografilerini ele almıştır. Bizde ise nüfusun büyük bir kısmı köylerde yer almaktadır. Bu sebepten dolayı köy monografilerine ilgi duyulmuştur.

Bu ekolü Türkiye'de temsil eden Prens Sabahaddin Science Sociale'i bir yöntem olarak benimsemiştir. Ona göre, "Bugünkü bilimler deney ve gözlem yönteminde doğuyor. Bu bilimlerden bir kısmı yalnız gözleme, bir kısmı da her ikisine birden dayanmaktadır. Science Sociale'i yaratan gözlem yöntemidir… Ancak bilimsel gözlemeler, sıradan gözlemlerle karıştırılmamalı. Belirli bir konuyla ilgili gözlemlerin bilimsel olabilmesi için, o konuyu meydana getiren olayları ortalama olarak değil, kökten kavrayacak bir çözümleme yöntemi edinmek gerekli. Bu türlü bir yönteme sahip olmaktan doğacak buluşlar, aynı yönde yürüyerek çoğalmakla bir sınıflama, bir bileşim yaratıyor. Bu sınıflama ve bileşimlerle de bir bilimin temeli atılmış oluyor" (Prens Sabahaddin, 2002: 11).

Prens Sabahaddin ekolle ve ekolün önde gelen kişi ve kurucularıyla tanışmasını şöyle anlatmaktadır: Bir gün manen ve madden çok yorgun, çok üzgün bir halde Paris'in ünlü caddelerinden birinde gezerken bir kitapçı vitrininde Edmond Demolins'in "Anglo Saksonların Üstünlüğünün Sebepleri Nelerdir?" adlı eseri gözüme ilişti. Kitabı satın alarak o gece bitirdim. O güne kadar sosyoloji alanında rastlamadığım pozitif bilimlerin yöntemlerine benzeyen bir bilimsel yöntemin varlığını sezdim. Ertesi gün aynı kitapçıya giderek Edmond Demolins'in bütün kitaplarını satın aldım. Bunları da büyük bir dikkat ve itina ile okudum. Düşüncelerim kuvvetlendi. Daha sonra Edmond Demolins ile tanışarak dost oldum "La Science Sociale" cemiyetine giderek, bu derneğin diğer kıymetli üyeleri ile tanışıp birlikte çalışma olanağı buldum. Frederic Le Play ve Henri de Tourville'in eserlerini okudum. Bu eserlerde yer alan yöntemle Osmanlı İmparatorluğu'nun sosyal sorunlarını çözebileceğime, reform programı oluşturabileceğime inandım (Ege, 1977: 36).

Bu ekolün önemli temsilcilerinden Edmond Demolins'in "Anglo-Saksonların Üstünlüğünü Neden İleri Geliyor?" adlı bir kitapta Sabahaddin'in benimsediği bir görüş getirmişti. Bu görüşteki ana nokta iki toplum tipini belirtmesidir. Bunlar eserine göre toplumlar, "kamucu" ve "bireyci" toplum tipleridir. Birinci tip toplumda kişi değil aile, kabile, klan ya da devlet gibi zümreler üstünlüktedir. Bu tipin en iyi temsilcileri Doğu toplumlarıdır. İkinci tip toplumda ise önemli olan kişidir; toplumsal zümreleşmeler kişi etrafında toplanır. Bunun en iyi örneği Anglo-Sakson toplumudur (Berkes, 2011: 397).

Prens Sabahaddin Demolins'in bahsedilen eserinden yola çıkarak "Türkiye Nasıl Kurtarılabilir? adlı eserini yayımlamıştır. Sabahaddin, dönemim Türkiye'sinin sorunlarını bu ekolün yaklaşımlarına dayanarak çözebileceğine inanmaktadır.

Prens Sabahaddin, "Altıncı Mektup-İlmi İçtimanın Büyük Bir Keşfi" adlı metninde Science Sociale toplumları "cemaatçi yapı" ve "bireyci yapı" şeklinde sınıflandırdığından

bahsetmektedir. Science Sociale sayesinde bir ülkenin, cemaatçi veya bireyci yapılardan hangisine mensup olduğu bilinebilmektedir. Bu iki toplum türünün toplumsal yapıları birbirlerinden farklıdır. Ancak bir toplumsal yapıdan, başka bir toplumsal yapıya, bir başka ifade ile cemaatçi yapıdan bireyci yapıya geçmek mümkündür.

Prens Sabahaddin, Le Play'in ampirik yönden önemsemiş olduğu monografik çalışmalar yapmamıştır. Bunun temel sebebi olarak, Prens Sabahaddin'in siyasal saiklerden dolayı Science Sociale akımına yönelmesi gösterilebilir. Diğer bir sebebi ise yaşamının büyük bir bölümünü yurt dışında geçirmek zorunda kalan Prens Sabahaddin'in uygulamalı çalışma olanağına sahip olmamasıdır. Tüm bunlara karşın, Prens Sabahaddin Türk sosyoloji tarihinin en etkili simalarından biri olarak bilinmektedir.

İçtimaiyat (Sosyolojizm) Ekolü

Sosyolojizm akımının fikir babası Emile Durkheim'dır. 1858 ve 1917 yılları arasında yaşayan Durkheim'ı sosyoloji tarihinde önemli kılan husus sosyolojinin kurucuları arasında yer almış olmasından ileri gelir. Durkheim, sosyolojinin kurucularından biri olarak anılmayı hak eden bir düşünürdür. Sosyolojiyi ilk defa bir yöntem ile ele alan ve sosyolojik yöntemin kurallarını ortaya koyan kişi Durkheim'dır.

Emile Durkheim sosyolojisinin Türkiye'deki temsilcisi Ziya Gökalp'tır. 23 Mart 1876 tarihinde Diyarbakır'da doğan Gökalp, Fransız düşünür Durkheim'ın sosyolojik görüşlerinden etkilenmiş ve bu görüşlerden, Türkiye'nin toplumsal sorunlarını çözmek için faydalanmıştır.

Gökalp, 1914 yılında İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin isteği üzerine İstanbul Darülfünun'da sosyoloji kürsüsü kurmuş ve bu sosyoloji kürsüsünün başkanlığını da yapmıştır.

Türkiye'de kurulan ilk sosyoloji kürsüsüne öncülük eden, sosyolojinin bir bilim olarak akademik platformda tartışılmasına ön ayak olmuştur.

Gökalp, sosyolojiye ilgi duyduktan sonra, kendisine vazife addettiği temel husus, Durkheim sosyolojisini, ülke sorunlarını çözmede bir araç olarak kullanmak olmuştur. Bunu yaparken, sosyolojinin kurumsallaşmasına da katkı sağlayan Gökalp, Türkiye'de milli bir sosyolojinin kurulmasına ön ayak olmuş ve bunu sağlamakla kalmamış, çöken imparatorluktan sonra yeni bir toplumun dizaynı sırasında hem kurulacak yeni ulus devletin kuruluş zeminini hazırlamış hem de Cumhuriyet döneminde yapılan inkılâplarda etkili olmuş bir düşünürdür. Kısacası, Gökalp'ın siyasal eylemleri ile bilimsel eylemleri birbirlerine eklemlenerek ilerlemiştir (Kabakçı, 2011: 209).

Gökalp, Batı sisteminin "düzen içinde ilerleme" ilkesi doğrultusunda değişimi benimseyen Comte-Durkheim ikilisinin sosyolojizm ekolünü kendisine ve Türk toplumuna uygun bulmuştur. Bu tesadüfi değil, gayet bilinçli bir seçimdir. Gökalp bu seçimi şu şekilde ifade eder; "İçtimai hadiselerin tefsir ve izahında birbirine hem yakın hem de uzak olan iki sosyoloji sistemi vardır. Bunlar, *tarihi maddecilik* ve *içtimai mefkûrecilik* sistemleridir. Bu sistemlerden birincisi Karl Marx tarafından, ikincisi Emile Durkheim tarafından meydana atıldı. Her iki sistem içtimai hadiseleri açıklamada tabi bulunduğu esas "muayyeniyet" (determinizm)'dir. Fakat bu noktadan sonra her iki içtimaiyat sistemi birbirinden ayrılır. Bu iki akımın ortak paydası determinizm ilkesidir. Marx'a göre içtimai hadiseler arasında sebep olabilmek imtiyazı yalnız iktisadi hadiselere münhasırdır. Din, ahlak, estetik, siyaset, dil, akılla ilgili hadiseler asla sebep olamazlar, yalnız netice olabilirler…. Durkheim'ın tesis ettiği sosyolojiye göre, böyle bir inhisar doğru değildir" (Gökalp, 1976: 63-64).

Comte-Durkheim ikilisinin önderlik ettiği sosyolojizm ekolü devrimci değil, düzen içinde ilerlemeci ve bu açıdan reformisttir. Çatışmaya ve sınıf esasına değil, milliyetçiliği ve liberalizmi esas almaktadır. Dini toplumsal bir kurum olarak gören, milliyetçiliği benimseyen, düzen içerisinde ilerlemeden yana olan ve hepsinden önemlisi bireye göre toplumu öne çıkaran bu sosyoloji anlayışı sorunları çözme, değer yargılarını tamamen yok saymama ve saygılı davranma, yeni bir toplum oluşturma hedeflerini gerçekleştirme yönünde Türkiye'nin koşullarına birçok sosyoloji ekolünden daha çok uygundur (Kaçmazoğlu, 2011: 79).

Durkheim, Batı uygarlığının sanayileşen toplumlarında sosyal yapıda meydana gelen değişmeleri, sınıflaşmaları, ahlak buhranlarını ve düzensizlikleri inceleyerek topluma bir düzen verecek evrensel ahlak ilkelerini araştırmıştır. Gökalp ise Batı'dan tamamen farklı bir toplumsal yapıya sahip, feodal ve kapitalist toplum düzenlerinden geçmemiş, Türk toplumunun evrimini incelemekte, millet olabilme bilincinin topluma nasıl kazandırılacağı ve bunun sonucunda ulus-devlet inşa sürecine yönelik çalışmalarda bulunmuştur. Batı'dan etkilendiği sosyolojik yaklaşımdan kopmadan Türkiye'de "milli sosyoloji" kurmak da istemiştir. Gökalp'in tasavvur ettiği milli sosyoloji bir yandan Türk toplumunun kültür ve medeniyetini açıklamaya çalışırken, öbür yandan Batılılaşma süreci sonucunda ortaya çıkacak olan yeni kimliğin yerleştirilmesinde önemli görevler yüklenecektir.

Ziya Gökalp, 1917 yılında *İçtimaiyat Mecmuası*nda yayımlamış olduğu "Milli İçtimaiyat" adlı makalesinde milli sosyolojiyi şu şekilde tanımlamaktadır; "Yalnız bir millete ait harsın mensup olduğu medeniyetlerden ne suretle temayüz ederek nasıl hususi bir renk

aldığını ve kendi şahsiyeti dairesinde nasıl tekâmül ettiğini arayan marifete de 'milli içtimaiyat' denir" (Gökalp, 1981: 122).

Dönemim Türkiye'sinde kurulmakta olan sosyoloji bilimine yüklenen görev ve/veya fonksiyonu şu şekilde özetlemek mümkündür; ülkenin sosyo-kültürel sorunlarına çözümler bulunması noktasında sosyolojinin bu konuda ne söylediğine bakılacak, sosyolojinin ortaya koyduğu her çözüm kanun hükmünde geçerlilik taşıyacak sonuçta pozitivist sosyoloji ile ülkenin tüm sorunlarına çözümler üretilebilecektir.

Sonuç

Batı'da toplumsal çalkantılara son vermek, devrim(ler)i nihayete erdirmek amacıyla "nizam ve terakki" ilkesiyle ortaya çıkan pozitivizm, Doğu'da ise Avrupa emperyalizmine karşı imparatorluğun direncini artıracak bir reçete olarak görülmüştür. Pozitivizm, Batı'nın kendine özgü pratik toplumsal ve siyasal sorunlarına cevaben doğmuş olsa da, sağlam felsefî temellere ve güçlü bir epistemolojik boyuta sahiptir. Doğu'da ise epistemolojik yönüyle değil daha ziyade siyasal boyutuyla dikkat çekmiş ve politik-ideolojik saiklerle ithal edilip içselleştirilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda pozitivizm, Osmanlı Devleti'nin son yıllarında devleti kurtarmak, Cumhuriyet'in ilk yıllarında ise toplumu şekillendirmek/Batılılaştırmak maksadıyla araçsallaştırılmıştır (Kabakçı, 2008: 41).

Ziya Gökalp'in savunduğu sosyolojizm ekolüne dayalı sosyoloji anlayışında toplum merkezde ve kutsaldır; Prens Sabahaddin'in savunduğu Science Sociale ekolüne dayalı sosyoloji anlayışında ise birey toplum karşısında öne çıkarılmaya çalışılmaktadır. Ayrıca, Türkiye'nin sosyal yapısının cemaatçi toplum yapısından bireyci toplum yapısına doğru değişimi planlamaktadır. Comtre-Durkheim çizgisindeki sosyolojizm ekolü daha çok teoriye ağırlık verirken, Le Play çizgisindeki Science Sociale ekolü ampirik veriye ağırlık vermiştir.

Ziya Gökalp'ten sonra darülfünundaki sosyoloji derslerini yürüten isimler arasında ilk karşımıza çıkan kişi Necmeddin Sadak'tır. Ancak Gökalp'in asistanı ve sosyolojide devamcısı olan Sadak, sosyoloji alanında kalmamış, önce gazeteciliğe ve ardından da siyasete geçmiştir. Necmeddin Sadak'tan sonra sosyoloji derslerini yürüten isim Mehmet İzzet olmuştur. 1926-1928 yılları arasında sosyoloji ve ahlak derslerini Max Bonafous ile birlikte yürüten Mehmet İzzet'in yurt dışına gitmesi üzerine 1929'dan itibaren üniversitedeki sosyoloji derslerini İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu okutmuştur.

Sosyoloji anlayışı sosyolojizmden 1930'ların sonlarında Science Sociale ekolüne doğru bir değişim göstermiştir. Science Sociale ekolünün Prens Sabahaddin'den sonra temsilcisi olan Mehmet Ali Şevki Bey yer yer, bölge bölge yapılacak aile, atölye, tabaka ve köy

monografileri ile Türkiye'nin sosyal yapısını ortaya koymak mümkün olacaktır. Bu ekol sosyolojizmin genelliği ve teorikliğini eleştirerek uygulamalı sosyoloji anlayışını savunmuştur. Ancak bu şekilde gerçekleştirilecek araştırmalarla gerçek sosyolojik bilgiye ulaşılacak ve ülkenin sorunlarına çözüm üretilecektir. Diğer bir amaç ise siyasal desteklerden arınmış Science Sociale ile sosyolojizm ve diğer sosyoloji anlayışlarını sentezleyerek Batı'nın sosyoloji ekollerinden daha geniş koşullarda yararlanma olanağı elde etmektir.

Gerek Ziya Gökalp gerekse Prens Sabahaddin, tıpkı kıta Avrupa'sındaki kurucu sosyologlar gibi, dönemin Türkiye'sinin toplumsal sorunlarına kendi sosyolojik bakış açılarından hareketle çözüm bulma anlayışı ve arayışı içinde olmuşlardır. Özellikle bu sosyologlar Türkiye'de kurulmak istenen sosyolojiye "kurtarıcı/kurucu" bir bilim olarak bakarak önemli görev ve işlevler yüklemişlerdir. Gökalp sosyolojiye ülkenin kurtuluşu ve ülkede kurulmak istenen yeni sistemi bilimsel temellere dayalı olarak açıklayabilmek için yöneldiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla sosyoloji biliminden milletleşme, ulus-devlet kurma, Batılılaşma ve Batı'nın tanıtılmasına sistematik bir şekilde yardımcı olması beklenmiştir.

Kaynakça

Akça, Ümit (2015). "Türk Sosyolojisinde Organizmacı ve Evrimci Akım", *Sosyoloji Konferansları*, Sayı: 52 (2015-2), s. 57-78.

Berkes, Niyazi (2011). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yayına Hazırlayan Ahmet Kuyaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Ege, Nezahat N. (1977). *Prens Sabahaddin-Hayatı ve İlmi Müdafaaları*, İstanbul: Fakülteler Matbaası.

Erkul, Ali (2008). "Ahmet Rıza Bey", *Türkiye'de Sosyoloji (İsimler-Eserler)*, Der. M. Ç. Özdemir, Ankara: Phoenix Yayınları.

Erişçi, Lütfi (1941). "Türkiye'de Sosyolojinin Tarihçesi ve Bibliyografyası", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, cilt: 2, sayı: 1, s. 158–169.

Giddens, Anthony (2000). *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, Çev. Tuncay Birkan. İstanbul:Metis Yayınları.

Gökalp, Ziya (1976). *Türkçülüğün Esasları*, Haz. Mehmet Kaplan, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Gökalp, Ziya (1982). *Makaleler VIII*, Haz. Ferit Ragıp Tuncor, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Kabakçı, Enes (2008). "Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve Türk Sosyolojisine Etkisi", *Türkiye Araştırmaları Literatürü Dergisi*, cilt: 6, sayı: 11, s. 41–60.

Kabakçı, Enes, (2011). "Durkheim ve Ziya Gökalp: Tarih, İdeoloji ve Sosyolojinin Özerkliği Meselesi", *Ziya Gökalp*, Ed. Korkut Tuna ve İsmail Coşkun, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Kaçmazoğlu, H. Bayram (2011). *Türk Sosyoloji Tarihi II: II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Kuyucuoğlu, İsa (2015). "Sosyolojinin Kuruluşunu Etkileyen Düşünce Akımları ve Klasik Sosyolojide Yöntem Tartışmaları", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, cilt: 8, sayı:36, s.674-687.

Özcan, Zeki (2008). *İnsan ve Toplum Bilimleri I: Genel Bakış*, İstanbul: Alfa Akademi.

Prens Sabahaddin (2002). *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?*, Çev. İnan Keser, Ankara: Liberte Yayınları.

Ritzer, George (2011). *Modern Sosyoloji Kuramları*, Çev. Himmet Hülür, Ankara: Deki Basım Yayım.

Sezer, Baykan (1989). "Türk Sosyologları ve Eserleri I", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, cilt: 3, sayı: 1, s.1-96.

Tuna, Korkut (2015). "Sosyolojinin Türkiye'ye Gelişinin 100. Yılı Üzerine", *Sosyoloji Konferansları*, Sayı: 52 (2015-2), s. 3-12.

KARADENİZ EKONOMİK İŞBİRLİĞİ ÖRGÜTÜ ÇERÇEVESİNDE YUNANİSTAN'IN KARADENİZ POLİTİKASI

THE BLACK SEA POLITICS OF GREECE IN CONTEXT OF ORGANIZATION OF THE BLACK SEA ECONOMIC COOPERATION

Ayşegül BOSTAN[573] Sezai ÖZÇELİK[574]

Özet: Özellikle Soğuk Savaş Dönemi'nde mücadele alanı olan Karadeniz Bölgesi'nin, SSCB'nin çöküşü ve yeni dünya düzenin oluşması ile stratejik önemi artmıştır. Karadeniz'e kıyısı olmayan Yunanistan'ın bu bölgeye 1990'lı yıllarda başlayan ve 2000'li yıllarda artan ilgisi ülkenin dış politika parametrelerinin yeniden şekillenmesine yardımcı olmuştur. Yunanistan, gelişen konjonktürde ulusal çıkarlarına hitap eden bu bölgeye karşı birtakım proaktif politikalara girişmiştir. Bunlardan biri Yunanistan'ın Karadeniz Ekonomik ve İşbirliği Örgütüne (KEİÖ) üye olmasıdır. KEİÖ'nün en önemli misyonu Karadeniz bölgesinde dostluk ve iyi komşuluk ilişkilerini teşvik ederek istikrar, barış ve refah sağlamaktır. Yalnızca siyasi değil aynı zamanda ekonomik ilişkileri de kurmaya yarayan platformlar oluşturarak tarım, enerji, bankacılık, finans ve turizm gibi sektörlerde üyeler arasında uluslararası ticareti arttırmaya yöneliktir. Bu örgüte üye olmasıyla uluslararası platformda temsilini gerçekleştiren Yunanistan'ın bu temsili, kıyıdaş ülkelerle iş birliği ve diyaloğu geliştirmeye yardımcı olmuştur. Bu bildiri, Yunanistan'ın Karadeniz bölge ülkeleri ile ilişkilerini Karadeniz Ekonomik İşbirliği Örgütü aracılığıyla nasıl geliştirmeye çalıştığını ortaya koyacaktır. Bu konunun önemi ulusal devletin bölgesel bir örgüt vasıtasıyla kendini uluslararası platformda nasıl resmettiği ve bu platformu kullanarak kendi ulusal çıkarlarını nasıl maksimize etmeye çalışmasıdır. KEİÖ'nün kurucularından merhum Turgut Özal ile başlayan dönemden bu yana Yunan dış politikasını kapsamaktadır. Kıyıdaş ülke olmamasına

[573] Araştırma Görevlisi, Uluslararası İlişkiler Bölümü, Çankırı Karatekin Üniversitesi; Doktora Öğrencisi, Uluslararası İlişkiler Bölümü, Gazi Üniversitesi, abostan@karatekin.edu.tr ve aysegul_bostan@yahoo.com
[574] Doç. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi, İİBF, Uluslararası İlişkiler Bölümü Öğretim Üyesi, sezaiozcelik@gmail.com, sozcelik@karatekin.edu.tr

rağmen uluslararası platformda yer edinerek sözü edilen bu bölgede kendi çıkarlarını sağlamaya çalışması incelenmeye değerdir.

Anahtar Kelimeler: Karadeniz Ekonomik İşbirliği Örgütü, Yunanistan, Dış Politika, Karadeniz, Uluslararası Örgütler.

Abstract: The importance of the Black Sea region has enhanced following the collapse of USSR and building new world order. Although Greece does not share a border with the Black Sea, it paid a particular attention towards the region during the period of the beginning of the 1990's and the years of the 2000's. Her concern has led parameters of the country's foreign policy to be reshaped. Highly connected with her foreign and national interests, the region has been promoted some sorts of proactive policies by the Greek part. One of such proactive policies is the membership of Organization of the Black Sea Economic Cooperation (BSEC). The most important mission of BSEC is to bring about stability, peace and welfare while promoting good neighbourhood in the Black Sea region. By creating platfoms for not only political but also economic relations, it aims to increase international trade in sectors of agriculture, energy, banking system, finance and tourism among the members. Owing to the membership, the Greek part has build cooperation and dialog with the littoral states of Black Sea. This paper aims to obtain how Greece has developed politics with such regional powers in the framework of Organization of the Black Sea Economic Cooperation. It is remarkable study which a country, in spite of having a border with the Black Sea, utilizes the membership of a regional organization in order to seek for national interests.

Key Words: Organization of the Black Sea Economic Cooperation, Greece, Foreign Policy, Black Sea, International Organizations.

Giriş

İki kutuplu dünya düzeninde Batı ve Doğu bloğu arasında mücadele sahalarından biri olan Karadeniz bölgesi, 1989 yılında SSCB'nin çöküşü ile uluslararası ilişkiler sahnesinde önem arz eden bölgelerden biri olarak karşımıza çıkmıştır. Karadeniz'e kıyısı olan ülkelerden[575] biri

[575] Karadeniz'e kıyısı olan ülkeler, Türkiye, Romanya, Bulgaristan, Rusya, Ukrayna ve Gürcistan'tır. Bu ülkelerin yanında Azerbaycan, Ermenistan ve Moldova bölgede enerji altyapısı ve limanları olmak üzere ekonomik bağlamda bu bölge ile yakın bir işbirliği içindedir. Haydar Efe,"Avrupa Birliği'nin Karadeniz Bölgesi Politikası", Karadeniz, Cilt: 16, 2014, s. 54 ve Emmanuel Karagiannis, "Greek Foreign Policy toward the Black Sea Region: Combining Hard and Soft Power", Mediterranean Quarterly, Cilt: 24, No: 3, 2013, s. 74. Karadeniz Bölgesi'nin jeopolitik bağlamında önemi hakkında bakınız: Selim Kurt, "NATO ve AB'nin Karadeniz Bölgesi'ne Yönelik Politikaları", International Journal of Social Science, Cilt: 31, 2015, s. 405; Gökhan Koçer,

olmayan Yunanistan, Karadeniz bölgesi ile ekonomik bağ başta olmak üzere siyasi ve kültürel bağları bulunmaktadır. Yunanistan Karadeniz Ekonomik İşbirliği Örgütü'ne (KEİÖ) üye olan üç büyük ekonomilerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır[576]. Ekonomik krizden önce Yunanistan, Türkiye ile birlikte ele alındığında KEİÖ bünyesindeki tüm üyelerin toplam gayri safi milli hasılası (GSMH) içeresinde toplamda % 50'lik paya sahiptir (Birsay, 2000: 90-111). Bu da Türkiye'nin olduğu kadar Yunanistan'ın da etkin bir rol oynamasına yardımcı olmuştur.

Yunanistan'ın Karadeniz'e kıyısı olmadığı halde Yunan dış politikasında yer işgal etmesinin altında yatan dört gerekçe bulunmaktadır. Birincisi, Yunanistan'ın bu bölge ile tarihi ve kültürel bağlarının bulunduğu iddiasıdır. Bu bağ, İlkçağ dönemlerinde Karadeniz kıyılarında Yunan kent kolonilerine Kadar uzanmaktadır (ΚΡΕΜΜΤΔΑΣ, 2015: 157-161)[577]. Günümüzde Rusya'nın Kuzey Kafkasya'da Stavropol Krai'de, Ukrayna'da Odesa ve Kırım'da Evpatorya (Kerkinitis), Mariupol şehirlerinde, Gürcistan'ın Acarya bölgesindeki Tsalka şehirlerinde eski Yunan kökenli insanların bulunması sebebiyle Yunanistan'ın ilgisini çekmiştir[578]. Bu nedenle de Soğuk Savaş sonrası Yunan dış politika parametrelerinden biri "kaybedilen ülkeler (hamenes patrides/ the lost countries)" ile bağın yeniden tesis edilmesi olmuştur. Bu yüzden de Karadeniz bölgesi ile kültürel ve tarihi bağlarının yeniden kuvvetlenmesi için Yunanistan ilgi göstermeye başlamıştır (Karagiannis, 2013: 75, 80, 81)[579].

İkincisi, Soğuk Savaş dönemi sonrasında Balkanlar'daki etnik çatışmaların ortaya çıkması ile başlayan ve 1999 yılında Kosova'nın bağımsızlığını ilan etmesi ile bölgedeki tansiyonu yatıştırmaya başlamıştır. Böylelikle, yüzünü Balkanlar'a dönen Yunanistan artık gözünü Karadeniz bölgesine dikme fırsatı yakalamıştır. Yeni dönemde bölgenin istikrarlaştırılması amacıyla bölge ülkeleri ile Avrupa arasında bir köprü olmayı arzulamıştır. Yunanistan köprü görevini somutlaştıran ilk adım 2002 yılında gelmiştir. 5. Avrasya Ekonomi Zirvesi yapılmış, dönemin Yunan Dışişleri Bakanı George Papandreou, ilgili bölgenin

---

"Karadeniz'in Güvenliği: Uluslararası Yapılanmalar ve Türkiye", Akademik Bakış, Cilt: 1, No: 1, 2007, s. 197-198.

[576] Diğer ikisi, Türkiye ve Rusya Federasyonu'dur.

[577] Özellikle 1800-1900 yılları arasında Yunanistan'ın Rusya ile ticareti ve Karadeniz bölgesindeki ticari kolonileri hakkında detaylı bilgi için bakınız. ΒΑΣΙΛΗΣ ΚΡΕΜΜΤΔΑΣ, "ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΓΕΩΓΡΑΦΙΑ ΚΑΙ ΟΙΚΟΝΟΜΙΚΗ ΣΥΓΚΥΡΙΑ" , Ο ΕΡΑΝΙΣΤΗΣ, Cilt: 25, 2005, s. 157-161.

[578] Ayrıntılı bilgi için bakınız. Gocha Tsetskhladze, The Greek Colonization of the Black Sea Area, Stuttgart, Steiner, 1998.

[579] Ayrıca SSCB'den Yunanistan'a göç etmiş 228.000 Yunan kökenli Sovyet vatandaşı bulunmaktadır.

kalkınması için yapılan yardımların ve Yunan firmalarının yatırımlarının yanında Yunanistan'ın ekonomi, enerji ve ticaret sahasında merkezi bir üs görevi üstlenmek istediğini ifade etmiştir (Karagiannis, 2013: 79-80).

Üçüncüsü, Karadeniz havzasında petrol ve doğal gaz kaynaklarının bulunması meselesidir. Hazar ve Karadeniz bölgesinde çıkartılan enerji kaynaklarının Avrupa'ya güvenli bir şekilde ulaştırılması önemlidir. Bu sebeple de 2000'li yılların başında Yunanistan Avrupa'ya gidecek enerjinin geçiş noktası olabilmek için çalışmalara başlamıştır. Bu amaçla Rusya ve Azerbaycan başta olmak üzere diğer kıyıdaş ülkelerle olan ilişkilere ve kurulacak stratejik ortaklıklara büyük önem vermiştir (Karagiannis, 2013: 81). Burada bilhassa Rusya ile ilişkilere büyük önem verdiği görülmüştür. Bunun sebebi Rusya'dan gelen doğal gazın Yunanlıların ihtiyacı olan enerjinin yüzde 82'sine tekabül etmesidir (Shylov, 2015: 42, 43).

Sonuç olarak, Soğuk Savaş dönemi sonrası yukarıda bahsedilen dört ana gerekçe ile Yunanistan'ın Karadeniz bölgesine olan ilgisi artmıştır. Bu artan ilgiye karşılık kendi dış politikasındaki parametreleri değiştirerek, bu bölgeye karşı daha proaktif bir siyaset izlemeye başlamıştır. Bu bağlamda Yunanistan'ın bölgesel işbirliği için yeni alanlara, Karadeniz'e yönelmesi doğal sonuç olarak ortaya çıkmıştır. Bir yandan Yunanistan, AB'nin Karadeniz bölgesindeki tek devleti olarak stratejik ortak rolü üstlenmiş, diğer yandan Yunan işadamları için ekonomik anlamda yeni fırsatlar yakalamaya çalışmıştır (Manoli, 2012: 117).

KEİÖ ve Yunanistan

Karadeniz Ekonomik İşbirliği Örgütü (KEİÖ) [580] kurulmadan önce dönemin Cumhurbaşkanı Sayın Turgut Özal Karadeniz'e kıyıdaş ülkeler arasında ticaret, siyasi ve kültürel alanlarda işbirliği yapılması fikrini ortaya atmıştır. Başlangıçta örgütsel bir yapıya bürünmesi düşünülmeyen bu oluşum, sonraki yıllarda ülkelerin de desteği ile uluslararası örgüt olarak uluslararası ilişkiler sahnesinde yerini almıştır (Sabancı, 2013: 24-25).

25 Haziran 1992'de on bir ülke ile yapılan İstanbul Zirve Deklarasyonu ve sonrasında ülkeler arasında imzalanan Boğaziçi Bildirimi ile KEİÖ kurulmuştur. Bu büyük oluşuma imza atan ülkeler, Türkiye, Azerbaycan, Arnavutluk, Gürcistan, Yunanistan, Romanya, Ermenistan,

[580] Haziran 2018'de KEİÖ 26. yılını kutlayacaktır. D. Triantaphyllou,"The Empty Shell of Black Sea Regionalism", UA**: Ukraine Analytica**, Cilt: 4, No:6, 2016, s. 5.

Rusya, Moldova, Bulgaristan ve Ukrayna'dır. Karadeniz bölge ülkeleri arasında dostluk ve iyi komşuluk ilişkilerini geliştirme ve bunu teşvik etmek, bu sayede bölgenin istikrarını ve barışını korumak ve refahını arttırmak bu uluslararası kurumun birinci amacı olmuştur. Bunun yanında üyeler arasında uyum, işbirliğine yardım edecek çok-taraflı siyasi ve iktisadi bütünleşme modeli olarak düşünülmüştür (Özdal ve Demydova, 2011: 29).

Yunanistan ise bu kurumu bölge ülkeleri arasındaki tarım, ticaret, enerji, finans, bankacılık, acil yardım, turizmden ulaşım, uluslararası suçla mücadele, doğal çevrenin korunması, sağlık, eğitim ve benzeri sektörlerde işbirliğini arttıracak bir uluslararası platform olarak görmektedir. KEİÖ bütçesine en çok katkı sağlayan ülkelerden biri olan Yunanistan, diğer dört ülke Türkiye, Rusya, Romanya, Ukrayna'dır. (Sabancı, 2013: 118-119).

Bir yandan Yunanistan Karadeniz ülkeleri arasında gelişen bu işbirliğine temkinli yaklaşırken diğer yandan Türkiye'nin önayak olduğu Karadeniz işbirliğine karşı şüphe ile yaklaşmıştır. Bunun sebeplerinden biri Avrupalı ülke sıfatı ile liderlik ettiği Balkan İşbirliğini oluşturan Yunanistan'ın bilhassa Türkiye'nin öncülük ettiği Karadeniz Ekonomik İşbirliği (KEİ) örgütüne iştirak etmesi durumunda Balkan işbirliğinin rafa kaldırılabileceği veya önemini kaybedeceğini düşünmesidir. Bu nedenle de Yunanistan KEİÖ'nün ilk toplantılarına katılmamıştır. Oysa dönemin Cumhurbaşkanı Turgut Özal, Yunanistan'ı resmi kurucu üyesi sıfatı ile bu kurumda yerini almasını arzulamıştır. Uluslararası konjonktürde yeni bir döneme girilmesiyle Yunan dış politikasındaki parametreler değişmiş, Yugoslavya'da iç savaşın çıkması ile Balkan İşbirliği'nin uygulamaya konulamayacağını görülmüştür. Artık KEİÖ Parlamenter Birliği'nin toplantılarına katılmaya başlamıştır. Böylelikle, 1995 yılında Yunanistan bu işbirliği platformundaki yerini almıştır (Sabancı, 2013: 24-25). AB üyesi Yunanistan bilhassa bu örgüt içerisinde aktif bir rol alması Birliğin Karadeniz politikasının şekillendirmiştir. Siyasi yönünün yanında iş dünyası ve finans alanlarda örgütün sağlamış olduğu işbirliği platform ve yan kuruluşları sayesinde kendi ulusal çıkarları için de fayda sağlamıştır (Konidaris, 1999: 49)[581].

Yunanistan örgütün yan kuruluşu olan KEİPA 1995 yılından itibaren iştirak etmiştir. Sırasıyla 1997'de Bulgaristan ve 2004'te Sırbistan da katılması ile tüm üyeler KEİPA'da

[581] Bahsei geçen yan kuruluşlar, iş insanları arasında diyalogu arttırmak amacı güden Karadeniz İş Konseyi; siyasi danışmayı güçlendirmek amacıyla KEİ Parlamenter Meclisi (KEİPA) ve Sekretarya'dır.

temsil edilmeye başlanmıştır (Sabancı, 2013: 31). Yunanistan'ın 1993 yılında kurulan KEİPA'ya iki yıl sonra katılmasının nedenlerinden biri bu örgütün ekonomik alandan politik alana kaymasıdır. Yunanlıların duymuş olduğu bu kaygıyı 1995'te KEİÖ Dışişleri Bakanlığı toplantısında Yunanistan Büyükelçisi Emmanuel Spirikadis şöyle açıklamaktadır:

> *"Yunanistan hala KEİÖ'nün uluslararası örgüte dönüştürülmesini erken bulmaktadır. Ek olarak, Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Konferansı (AGİK)'nı emsal olarak gösterebiliriz. AGİK yıllarca legal ve yasal statüsü olmadan 19 yıl boyunca faaliyetlerini aksatmadan yerine getirmiştir." (Manoli, 2012: 112).*

Duyulan kaygıdan dolayı bu platformda yer aldığı anlaşılmaktadır.

Örgütü diğer yan kuruluşu olan Karadeniz Ticaret ve Kalkınma Bankası (KTKB), 11 üyenin bölgedeki ticaretini finanse etmek ve uluslararası yatırımları bu bölgeye çekebilmek amacı ile Romanya'nın başkenti Bükreş'te toplanmıştır. Uzman Düzeyi Toplantısı sonucu ortaya çıkan uzlaşı ile 27-28 Mayıs 1992 tarihinde kuruluş çalışmalarına başlanmıştır. 25 Haziran 1992 tarihinde ise imzalanan "Karadeniz Ekonomik İşbirliği Deklarasyonu"na referans edilmiştir. KTKB Sözleşmesi ile üyeler arasında iki yıl süren pazarlıklar ve görüşmeler neticesinde 30 Haziran 1994 tarihinde Gürcistan'ın başkenti Tiflis'te imzalanmış ve yürürlüğe sokulmuştur (Sabancı, 2013: 30-32 ve "Εύξεινος Πόντος", 10 Kasım 2016, Hellenic Republic, Ministry of Foreign Affairs). Bu Sözleşme Karadeniz Ticaret ve Kalkınma Bankası'nı (KTKB-Black Sea Trade and Development Bank – BSTDB) kuran anlaşmadır. 28 Ekim 1998 tarihinde Yunanistan'ın Selanik şehri KTKB'nın merkezi olmuştur (Cogen, 2016: 93). Bu sözleşme ile birlikte bilhassa geçiş ekonomilerinden olan eski Doğu Blok ülkelerine yönelik kamu ve özel sektörler finansal olarak desteklenebilecektir. Ayrıca üyeler arası ticaret hacmi arttırılacak ve bölgesel kalkınma projeleri finansal anlamda desteklenebilecektir. Yunanistan KTKB'e büyük oranda sermaye sağlayan ilk üç devlet arasındır. Bu oran % 16,5'tür. (Sabancı, 2013: 30-32; "Εύξεινος Πόντος", 10 Kasım 2016, Hellenic Republic, Ministry of Foreign Affairs)[582].

[582] KTKB'ye büyük oranda sermaye sağlayan diğer iki ülke Türkiye ve Rusya Federasyonu'dur.

www.teskongre.org

Türkiye ile Yunanistan arasında ilişkilerin pozitif yönde düzelmesi ile birlikte Yunanistan'ın KEİÖ içinde daha fazla aktif rol almış ve 2004 yılından bu yana Karadeniz ve bölge ülkelerine yönelik politikasında derinleşmeye gitmiştir. Üye olduğu 1995 yılı ve sonrası hem KEİÖ'de hem de yan kuruluşlarında ev sahipliği yapmıştır. Aynı zamanda Yunan diplomatların bu örgüt içerisinde üst seviyedeki pozisyonlara yerleştirildiği görülmüştür. 1998'te AB ile Türkiye arasında üyelik görüşmelerinin başladığı dönemde KEİÖ Sözleşmesi'ne ek madde konulmuş ve Uluslararası Karadeniz Çalışmaları Merkezi Atina'da kurulmasına karar verilmiştir. Bu bölgede en önemli bölgesel güç olan Rusya Federasyonu yerine Yunanistan'ın KEİÖ ve organlarına ev sahipliği yapması oldukça dikkat çekicidir (Sabancı, 2013: 53)[583].

Her ne kadar Karadeniz kıyıdaş ülke olmasa da Yunanistan, KEİÖ içerisinde politik ve iktisadi konularda öne çıkmış, bankacılık ve yatırım sahalarında önemli bir finansör olarak karşımıza çıkmıştır. İlaveten, KEİÖ İş Konseyi'nin maliyetlerini de üstlenmiştir. 2 milyon Avro sermaye ile kurulan Helenik Kalkınma Fonu, Karadeniz Ticaret ve Kalkınma Programı için büyük bir finansör olmuştur. Ayrıca ev sahipliğini yaptığı Uluslararası Karadeniz Çalışmaları Merkezi kurulmuş ve merkezi Atina olmuştur. Bunlara ilaveten Yunanistan AB ile KEİÖ arasında köprü rolünü üstlenmiştir (Manoli, 2012).

[583] Rusya Federasyo'nun iktisadi anlamda kötü durumda olması sebebiyle KEİÖ'de aktif bir rol oynayamamıştır.

SONUÇ

Özellikle Soğuk Savaş Dönemi'nde mücadele alanı olan Karadeniz Bölgesi'nin, SSCB'nin çöküşü ve yeni dünya düzenin oluşması ile stratejik önemi artmıştır. Karadeniz'e kıyısı olmayan Yunanistan'ın bu bölgeye 1990'lı yıllarda başlayan ve 2000'li yıllarda artan ilgisi ülkenin dış politika parametrelerinin yeniden şekillenmesine yardımcı olmuştur. Yunanistan, gelişen konjonktürde ulusal çıkarlarına hitap eden bu bölgeye karşı birtakım proaktif politikalara girişmiştir. Bunlardan biri Yunanistan'ın Karadeniz Ekonomik ve İşbirliği Örgütüne (KEİÖ) üye olmasıdır. KEİÖ'nün en önemli misyonu Karadeniz bölgesinde dostluk ve iyi komşuluk ilişkilerini teşvik ederek istikrar, barış ve refah sağlamaktır. Yalnızca siyasi değil aynı zamanda ekonomik ilişkileri de kurmaya yarayan platformlar oluşturarak tarım, enerji, bankacılık, finans ve turizm gibi sektörlerde üyeler arasında uluslararası ticareti arttırmaya yöneliktir. Bu örgüte üye olmasıyla uluslararası platformda temsilini gerçekleştiren Yunanistan'ın bu temsili, kıyıdaş ülkelerle iş birliği ve diyaloğu geliştirmeye yardımcı olmuştur. Kıyıdaş ülke olmamasına rağmen uluslararası platformda yer edinerek sözü edilen bu bölgede kendi çıkarlarını sağlamaya çalışması incelenmeye değerdir.

Kaynaklar

Haydar Efe,"Avrupa Birliği'nin Karadeniz Bölgesi Politikası", **Karadeniz,** Cilt: 16, 2014, s. 54.

Emmanuel Karagiannis, "Greek Foreign Policy toward the Black Sea Region: Combining Hard and Soft Power", **Mediterranean Quarterly,** Cilt: 24, No: 3, 2013, pp. 74. 79-80. 81.

Selim Kurt, "NATO ve AB'nin Karadeniz Bölgesi'ne Yönelik Politikaları", **International Journal of Social Science**, Cilt: 31, 2015, s. 405.

ökhan Koçer, "Karadeniz'in Güvenliği: Uluslararası Yapılanmalar ve Türkiye", **Akademik Bakış**, Cilt: 1, No: 1, 2007, s. 197-198.

Cem Birsay, "The Integration of Regional Efforts for Strengthening Stability Initiatives", **Establishing Security and Stability in the Wider Black Sea Area: International Politics and the New and Emerging Democracies**, Peter M.E. Volten ve Blaogovest Tashev (ed.), Amsterdam, IOS Press, 2007, pp. 90-111.

D. Triantaphyllou,"The Empty Shell of Black Sea Regionalism", UA**: Ukraine Analytica**, Cilt: 4, No:6, 2016, s. 5.

Engin Sabancı, **Organization of the Black Sea Economic Cooperation: 20 Years of a Successful Regional Cooperation**, Nook Book (e-book), 2013, s. 24-25.

Habibe Özdal ve Viktoria Demydova, Türkiye-Ukrayna İlişkileri: Yüksek Potansiyel, **Düşük Voltaj,** s. 29.

Gerosimos Konidaris, "The Black Sea Economic Cooperation Scheme", **Subregionalism and World Order**, Glenn Hook ve Ian Kearns (Ed.), New York, St. Martin's Press, 1999, p. 49.

Gocha Tsetskhladze, **The Greek Colonization of the Black Sea Area**, Stuttgart, Steiner, 1998.

Marc Cogen, **An Introduction to European Intergovernmental Organizations,** London, Routledge, 2016, p. 93.

Panagiota Manoli, **The Dynamics of the Black Sea Subregionalism**, London, Routledge, 2012, p. 117.

Pavel Shylov, "Russian Foreign Policy in the Eastern Mediterranean since 1991", The Eastern Mediterranean in Transition: Multipolarity, Politics and Power, **Spyridon N. Litsas ve Aristotle Tziampiris (Ed.)**, **London, Routledge, 2015, pp. 42-43.**

Özçelik, Sezai ve Bostan, Ayşegül, (2018). "Yunanistan'ın Karadeniz Politikası". **Karadeniz Jeopolitiği**. H. Çomak, C. Sancaktar, V. Tatar ve B. Şeker (Ed.). Beta Yayıncılık: İstanbul, s. 749-776.

ΒΑΣΙΛΗΣ ΚΡΕΜΜΤΔΑΣ, "ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΓΕΩΓΡΑΦΙΑ ΚΑΙ ΟΙΚΟΝΟΜΙΚΗ ΣΥΓΚΥΡΙΑ" , **Ο ΕΡΑΝΙΣΤΗΣ**, Cilt: 25, 2005, p. 157-161.

İnternet Kaynakları:

"Εύξεινος Πόντος", **Hellenic Republic, Ministry of Foreign Affairs,** 10 Kasım 2016, http://www.mfa.gr/exoteriki-politiki/periferiaki-politiki/eyxeinos-pontos.html (Erişim 09.09.2017).

"Εύξεινος Πόντος", 10 Kasım 2016, **Hellenic Republic, Ministry of Foreign Affairs,** http://www.mfa.gr/exoteriki-politiki/periferiaki-politiki/eyxeinos-pontos.html. (Erişim 09.09.2017).

İSLAM İLİM ANLAYIŞINDA SOSYAL EŞİTLİK (Hadis Râvilerinin İlmi, Sosyal, Kültürel ve Biyolojik Farklılıkları)

SOCIAL EQUALITY IN SCIENTIFIC MIND OF ISLAM (Scientific, Social, Cultural and Biological Differences of Hadith Narrators)

Prof. Dr. Veli ATMACA[584]

ÖZET

İlim veya bilim Tarihine baktığımızda akli bilgiyi üreten, geleneksel olanı öğrenen ve tecrübi olanı keşfedip bu birikimi sonraki nesillere aktaran kişilerin, içinde bulundukları toplumun sosyal, kültürel ve cinsiyet anlayışına bağlı değer yargılarıyla örtüştüğünü görürüz. Buna bağlı olarak siyasi kudreti olan devletlerin âlimleri genellikle saray etrafında toplanırlar. Çünkü onlar sarayın maddi ve manevi desteği yahut koruması altında yetişmiş olup protokolda önemli bir yere sahiptirler. Savaş esnasında da orduya katılırlar. Sefer yapılan yerlerin ilmi ve tecrübi birikiminden de faydalanırlar. Diğer beldelerin âlimleri de yine baskın devletler tarafından devşirilirler. Bunlar sarayın siyasal gücüne ilmi ve kültürel katkılarıyla güç kazandırır, yöneticilerin siyasi kararlarını istişare yoluyla beslerken yönetilenleri de itaat ve çalışma konusunda ikna ederler. Geçmiş serüvende ilim erbabı bir bakıma siyasal güç tarafından beslenip desteklenirken ilim ve akıl erbabı da iktidar sahiplerine destek olurlar. Bu karşılıklı etkileşimin dışında kalanların ne adının ne de birikiminin daha sonraki nesillere aktarılma imkânı vardır. Bu ilmiye ve akliye grubu ayrı bir sosyal sınıf da oluşturamazken iktidara yakın olanların sosyal, ilmi, kültürel ve siyasi sınıf oluşturdukları bilinmektedir.

İslâm'da ise bilgi veya ilim, önceki medeniyetlerde ve asırlarda olduğunun aksine çocukların, kadınların, kölelerin, farklı ırktan, sağlıklı ve özürlü olanların da kendini ıspatlayabildiği herkese açık bir hizmet ve sorumluluk alanı olmuştur. İlmi, toplumun ortak hizmet ve kıymet alanı olması yanında bilgiyi bir emanet olarak algılayıp onu, mutlak bilginin sahibi olan yaratıcının emri ile hak sahibi olan diğer insanlara hatta canlılara sözlü veya fiili olarak iletmeyi bir kulluk hizmeti bilmek, İslâmın bilim anlayışındaki bir değerdir. Bu değer anlayışının diğer yanı ise bu bilgiye ihtiyacı olan insanlara, ayrım gözetmeksizin aktarmak ise sosyal bir görevdir. Sözün özü İslâm'da ilim, İlim sıfatına sahip Allah'a kulluk, ibâdet ve itaat için olduğu gibi insanların aklını, hayatını ve ruhunu aydınlatmak üzere beşeri ve sosyal bir değere sahiptir. İşte bu yönüyle önceki ilim anlayışı ve ilmiye sınıfının oligarşik ve aristokratik kast yapısının aksine bilinebilen her şeye ulaşmak, nerede ve kimde olursa olsun

[584] Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi BURDUR

almak ve nihayet kime olursa olsun nakletmek ve öğretmek şeklinde evrensel bir değere dönüştürülmüştür.Biz bu tebliğimizde Hz. Peygamber'in, sözlü, fiili, takriri beyanları ile fiziki ve ahlâki hayatına dair bilgilerin (Hadis'in) naklinde esas alınan senedi örnek olarak inceleyeceğiz. Hadisin Senedi denildiğinde anlaşılması gereken şey, bu Nebevî bilgileri kaynağından alıp yazılı kaynaklara girene kadar sözlü ve yazılı olarak yıllarca birbirine aktaran kişilerden (Râvîlerden) oluşan silsiledir. İslâm'ın ilim anlayışına getirdiği sosyal eşitliği, Horasan'ın Nişâpur ilinin Beyhak kasabasından Ebû Bekr Beyhakî'nin Kitâbu'd-De'avâti'l- Kebîr adlı eserinin isnad yapısını esas alarak inceleyeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Beyhakî, Sened, İsnad, Rivayet.

ABSTRACT

When we look at the history of science, we see that who produces mental information, learns the traditional and explores the empirical and then transfers it to new generations, accepts also the standard of judgements in their society which are formed by the social, cultural and sexual mind. Correspondingly scholarly persons of the politically strong states live in the near of the palace. Because they are under the auspices of state and have a place on ceremonial protocol. They attend to army during a war, too. They also benefit from scientific and empirical accumulation of the places that were conquered. The scholarly persons of neighbor countries are gathered by dominant states. These people utilize the states with their scientific and cultural contributions. They advise to the rulers for state affairs and persuade the community of obedience and working. In the past scholarly persons were supported by rulers and rulers were also supported by them. Who stayed out of this mutual interaction, they could transferred neither their name nor their accumulation to the next generations. These scholarly persons cannot constitute a social class. But the ones who are close to government constitute social, intellectual, cultural and political classes. In Islamic world science is an area where children, women, slaves, people from other races, healthy and disabled people can prove themselves contrary to the former civilizations. It is a fundamental view in Islamic world to get science as deposit and transfer it to other people in accordance with the divine orders.Briefly in Islam, science is performed for worshipping and obedience to Allah, who has the quality of "knowledge", and science has a humane and social value to enlighten the minds, livings and spirits of people. In that way the understanding of science is turned into a universal value by which a man can reach an information wherever is it, and teach it whoever wants. In this work it'll be examined the narration system of hadiths of Prophet Mohammad (pbuh). When it's called "the narration of hadith", it must be first understood the chain of narrators (Rawi), who get prophetical information from first hand and transfer it from one to another until this information recorded as written. The social equality in science which was provided by Islam, will be examined on base of the narration chain in Al-Da'awat al-Kabir which is written by Abu Bakr Bayhaqi from Khorasan, Nishapur, Beyhagh.

Key Words: Bayhaqi, Chain of Narrators, Narration.

İSLAM İLİM ANLAYIŞINDA SOSYAL EŞİTLİK
(Hadis Râvilerinin İlmi, Sosyal, Kültürel ve Biyolojik Farklılıkları)

Kadınların ve kölelerin, eskiden beri ilim ve sanat dallarında yok sayıldığı çağlara nisbet İslâm'ın ilim anlayışının sistemli şeklini bizlere bahşeden hadis ve onun emektarı olan muhaddisler ve râviler, ilim ahlâkı bakımından da dikkate değer örnekler sergilemişlerdir.

Beyhakî'nin, her bir eserinin kendi türü içerisinde dikkat çeken mahiyeti yanında kendisinden sonra da örnek teşkil eden tasnif güzelliğine rağmen, müstakil bir hadis tarihi ve usûlü kitabı yazmamış olması garip karşılanacak bir durumdur. Ancak Beyhakî, Tasnif Devri'nin son zamanlarına rastlayan hayatında gerek Râmahrümüzî (360) gerekse hocası Hâkim Nîsâbûrî (405) ve akranı Hatib Bağdâdî (463) gibi usûle dair bir eser bırakmasa da, kendine ait onlarca eser içerisinde bir kitabını, hem monografik bir klasik hem de ömrüne bedel isnad ve usûl konularına dair bilgi ve kabiliyetinin göstergesi olacak mahiyette tanzim etmiş olacağı akla gelmeyecek bir durumdur.

Kitâbu'd- De'avâti'l- Kebîr'in tahkik ve hadislerinin, önceki eserlerden tahrici sadedinde yaptığımız doktora çalışmamızda, neredeyse her bir isnadın farklı bir durum sergilediği zehabına kapılmıştık. Bu düşüncede haklı olup olmadığımızı düşünürken, gerçekten böyle bir durum varsa; Beyhâki âdeta bu eserini hem du'â konusunda mufassal bir eser, hem eserin "dua" konusunda olmasından mütevellid "teberrük" düşüncesiyle hocalarının hatırasını canlı tutmak üzere bir nevi "şuyûh albümü" ve nihayet kendisinden beklenen hadis usûlü, tarihi ve isnadı konusunda bütün bilgi ve kabiliyetini serdettiği bir şaheser olabileceği kanaatini muhafaza ettik.

Sözkonusu izlenimle devam eden incelememiz, bu konularda azımsanmayacak sayı ve keyfiyette bilgi tesbit etmemize yol açtı. Mevcut bakış açısını Beyhakî'nin bütün eserlerine teşmil etmemiz gerekirdi. Ancak zannettiğimiz gibi musannıfımızın böyle bir maksadı varsa ve bunun yeri de bu eseri ise o zaman K. De'avât'tan yapacağımız tesbitler diğer eserlerdekinin örneğini temsil edecektir diye düşündük.

Asrımızda yeni yeni tesbit edilmeye çalışılan; ilmin geçmişinde görülen istenmedik bazı sübjektif ve oligarşik taassuba karşı Hadis ilminin, modern planda objektif ilim anlayışına kazandırdığı kriterlerden birisi de bilginin güvenirliğine katkı sağlayan "isnad" tekniği ve bunun etrafında geliştirilen yöntemlerdir diyebiliriz.

Tarihsel ilim anlayışına nisbetle "ilmin kaynağı" ve "ilmin güvenli bir şekilde intikali" konusunda da Hadis İlmi, Hz. Peygamber'in sağlığından itibaren ta baştan beri ilmi nakledecek kişilerde aile, soy, bölge, siyasi ve sosyal sınıf, dil ve inanç farkı gibi saplantıları aşan bir çığırı da açmıştır kanaatindeyiz. Bu kanaati doğrulayacak bir çok örneği, hadis isnadındaki ravilerin bölgesel, coğrafi, kültürel, cinsiyet, yaş ve kölelik, cariyelik gibi sosyal ve siyasal farklılıklarında görmek mümkündür.

Bilim tarihininin çeşitli zaman ve kültürel çevrelerinde bazı örneklerine rastladığımız gibi, ilim sahibini ilahlaştırma, yanılmaz bilgi makamı inancı, ilme her isteyenin ulaşamayacağı; ancak tanrısal veya gizemli güçlere sahip kişilerin sahip olduğu bir ayrıcalık olduğuna dair anlayış, yine Hz. Peygamber'in "burada bulunanlar bulunmayanlara duyursun. Umulur ki kendisine ilim aktarılan kişi, onu duyandan daha anlayışlı ve daha kavrayışlı olabilir…" diyerek Hadis İlmi'nde ve bütünüyle insanlığa ait bilim anlayışında "tek el"ciliğe, "yanılmaz insan" anlayışına ve "sadece belli kişiler bilebilir" aristokrasisine son vermiştir.

Yukarıda bazı özelliklerini arz ederek özetlediğimiz "İslam'da İlim Anlayışı"nın evrensel ve modern bilim etiğinin ve normunun gereği olan, "ilme her arzu eden ve her kabiliyet sahibinin sahip olabileceği"ne dair sosyal eşitlik, bu yazımızın temel vurgusudur. Buna dair bütün eserleri incelemek yerine Türkistanlı bir hadis âlimi olanBeyhakî'nin memleketi olan Nişâpur'un Beyhak kasabası denilince, Gazneli, Karahanlı devirlerinin etkisi altındaki coğrafyanın, ehl i sünnet inanç ve amel anlayışına aykırı râfizî, bâtınî, mutezilî, mürciî, şiî fırkaların oluşturduğu inanç ve düşünce aykırılıkları ve buna bağlı sosyal kargaşaların yaşandığı bir devir ve coğrafyadan bahsediyoruz. Bir iktidar için istenmeyen ayrılık ve aykırılıkların sebebi olan düşünce ve inanç farklılıklarına son vermek için mücadeleye girişen Sultan Sencer, Mehmet Tapar ve Büyük Selçuklu'nun kendisini iyiden iyiye hissettirdiği Mâverâunnehir'in yıldız simalarından birisi olan Beyhakî (458/ 1066)'nin eserleri ve ilim, hadis ve sünnet anlayışı bu şartlar altında değerlendirilmelidir.

Musannıfımız Beyhakî'nin eserleri arasında dikkatimizi çeken çok kıymetli kitapları vardır. hadisin temel alanlarına dair en detaylı müstakil kitapların musannıfıdır. Meselâ, hedef kitle ve amaç itibariyle mucizelerden farklı olarak müminlere yönelik anlam ifade eden Hz. Peygamber'in harikulâde halleri olan Delâil rivayetlerinin en çok yer aldığı eser ona aittir. Kezâ İmanın kısımlarına dair "Kitâbu Şu'abi'l- İmân"ı ile dua hadislerinin ansiklopedisi diyebileceğimiz "Kitâbu'd- De'avâti'l- Kebîr"i buna örnektir.

Beyhakî'nin hadis alanındaki bu geniş ve derinlemesine bilgisine karşılık bu ilmin usulüne (metodolojisine) dair bir müstakil bir eser yazması da beklenirdi. Ama bildiğimiz kadarıyla şimdiye dek böylesine müstakil bir eseri yoktur. Bu durum hep garibimize gitmiştir derken hususi olarak incelediğimiz Kitâbu'd- De'avâti'l- Kebîr"indeki isnad veriş şekli, isnatlardaki râvîlerin vasıflarındaki farklılıklar ve aşağıda bazı örneklerine işaret etmekle yetineceğimiz detay yöntemlerin, onun hadis usulü ve ilimlerine dair ne kadar derinlemesine bilgi ve marifet sahibi olduğunu görmemize sebep oldu. Yani Beyhaki Hadis İlimleri ve İsnad bilgisine dair müstesna bilgi kabiliyetini eserinde naklettiği hadislerde ve onun isnad çeşitliliğinde gizlemiştir diyebiliriz.

Bütün eserlerini isnad değeri bakımından incelemediğimiz Beyhakî, öyle tahmin ediyoruz ki diğer eserlerinden farklı olarak bu dua kitabındaki hadisleri sevkediş biçimi ve yerleştirdiği isnatlara ayrı bir önem vermiş; isnad ve usûl bilgisinin uygulamalı bir albümünü yapmıştır.

Her hadisin senedi hem râvî özellikleri hem rivâyet tekniği bakımından ayrı ayrı dikkate alınmak suretiyle okunmalıdır. Öyle ki sahabeden itibaren kendi devrine kadar hadisin tahammül ve edâ (alma ve nakletme) yöntemlerinin her birine örnek vermeye gayret etmiş görünüyor. Bu yüzden olmalı ki bu tekniğin isnadla örneğini vermek için hadisin sahih olup olmamasına aldırmamıştır diyebiliriz. Yine râvi özelliklerini sergilemek üzere en yakınların bile bazı bilgileri bir ikinci şahıstan duyduğuna, kadınların erkeklerden, erkeklerin kadınlardan, peygamber hanımlarının aile dışındakilerden, geçmişi köle ve cariyelerin efendilerinden, efendilerin de köle ve cariyelerinden, babaların oğullarından ve kızlarından, oğul ve kızların baba veya analarından, akranların birbirinden, büyüklerin küçüklerden, aynı coğrafyanın âlimlerinin birbirinden hadis nakil türlerine dair örnekleri bir albüm gibi bezeyen Beyhakî'de ayrıca mezhep imamlarının (müctehidlerin) yer aldığı isnadlar da esere ayrı bir zenginlik kazandırmaktadır.

Kısmen ve başlıklar halinde özetlediğimiz Kitâbu'd- De'avâti'l- Kebîr'in sahibi Beyhakî, âdeta İslam'da ilmin sosyal bir değer taşıdığı; insan olan herkesin ilme sahip olma ve başkalarına aktarma hakkının olduğunu gösterir bir yapıya sahip oluşu dikkat çekicidir.

Başlıklarıyla Birlikte Bazı İsnad Örneleri

Burada vereceğimiz isnadların başındaki rakamlar, bizim K. Ed- De'avâti'l- Kebîr adlı çalışmamızdaki hadis sıra numaralarıdır. Ayrıca isimlerin başı ve sonlarındaki büyük harflerden oluşan kısaltmalar, hadisin bir üstten nasıl alındığını gösteren hadis Tahammül ve Edâ (alma ve nakletme, öğrenme ve öğretme) yönteminin rumuzudur.

Sahabenin Sahabeden Nakli

29- Ebâ Hureyra K+K Ebû Bekr K:
42- A Ebû'd- Derdâ A Zeyd b. Sâbit E:
50- A Ebî Seleme A Ebî Hureyra K:
56- A Ukbe b. Âmir E+S Ömer b. Hattâb K:
104- A Abdullah b. Amr A Ebî Bekr K:

Tâbiîn Mürseli

255- H Hammâd b. Seleme A Sâbit E:
262- Hişâm b. Urve A Muhammed b. Münkedir K:
266- Süfyân A Mansûr b. Safiyye K:
301- A Ebû Sâlih K: Bu isnad'ın sahabi ravisi önceki kaynaklarda Sa'd b. Ebî Vakkas olarak verilmekte ancak nüshada mürsel olarak verilmektedir.
351- A Mücâhid K:
379- A Ebû Züheyr el- Enmârî K:
196- A Ebî Hureyre K Fâtıma: Bu rivayet esasen Hz. Ali'nin Fâtıma'dan naklidir. (343. Hadisle aynı ama sahabi ravisi farklı)
209- A Ebî Hureyra A Aişe K:

Erkeklerin Kadınlardan Veya Kadınların Erkeklerden Rivayeti

13- h Ümmü Derdâ A Ebî Hureyra K:
14- A İsmâîl b. Ubeydullah K **Kerîme bt. Hashâs/ Ümmü Derdâ** K+S Ebû Hureyra K+S:
54- Yusuf b. Ebî Bürde K+h Babası K+S Aişe K:
60- A Ümmü Seleme E:
65- A Abdullah b. Hasan A Fatıma Süğrâ A Fatıma bt. Resûlillah K:

Kadınların Kadınlardan Rivayeti

65- A Abdullah b. Hasan A Fâtıma es- Süğrâ A Fâtıma bt. Resûl K:
68- A Seleme b. Eslem A Ümmü Subeyye el- Cühenî câriyetü Aişe E Aişe K:
194- A Habr b. Habîb A Ümmi Gülsûm A Aişe E:
361- A Mansûr b. Abdurrahman A Anası A Aişe K:
474- A Ümmi Gülsûm el- Leysî A Aişe E:
549- A Amra bt. Abdurrahman A Aişe E:

Akranın Rivayeti

300- H Abbâs b. Abdullah (b Ma'bed) b. Abbâs b. Abdülmuttalib A Kardeşi İbrahim b. Abdullah A İbn Abbâs:
467- A Muhammed b. Ebî Râfi' A Kardeşi A Babası A Dedesi K:
468- A Muhammed b. Ubeydullah b. Ebî Râfi' A Kardeşi Abdullah b. Ubeydullah A Babası A Dedesi:
509- H Musa b. Ubeyde A Kardeşi Abdullah b. Ubeyde er- Rabzî A Ali K:

Coğrafi İsnad

53- Ah Ebû Abdullah el- Hâfız ah Ahmed b. Muhammed b. Hüseyin el- Husrevcirdî H Dâvud b. Hüseyin el- Beyhakî H Yahya b. Yahya Ah Hammâd b. Zeyd A:
122- H Ebû Ca'fer Kâmil b. Ahmed el- Müstemlî Ah Ebû Sehl Bişr b. Ahmed el- İsferâinî H Dâvud b. Hüseyin el- Beyhakî H Yahya b. Yahya Ah Hüşeym A:
132- Ah Ebû Abdullah el- Hâfız ah Ahmed b. Muhammed b. Hüseyin el- Husrevcirdî H Ebû Süleyman Dâvud b. Hüseyin el- el- Husrevcirdî H Yahya b. Yahya K: kara'tü alâ Mâlik:
376- ve Ah Ebû Hasan Ali b. Ahmed b. Ali b. İbrahim el- **Beyhakî** "min asli semâihî" Ah Ebû Hâmid Muhammed b. Hüseyin el- **Husrevcirdî** H Dâvud b. Hasan el- **Beyhakî** H Kuteybe bi Sa'îd ve Ali b. Cuhr K İsmail b. Ca'fer A:

Kölelerin Hürlerden Veya Hürlerin Kölelerden Rivayeti

123- H kudâme b. Abdullah A **Cesra** K+h Aişe K:
6- Ah Ömer Mevlâ Ğufara A Eyyû b. Hâlid b. Safvân E+Ah…
14- A İsmail b. Ubeydillah mevlâ Benî Mahzûm K+S Kerîme bt. Hashâs K+S Ebû Hureyra K+S:

Akraba İsnadları, Oğulların Baba Veya Dedelerden Rivayeti

7- A Süheyl b. Ebî Sâlih A Ebîhi (Babası) A Ebî Hureyra K:
8- h Büreyd b. Abdullah A Ceddihi (Dedesi)Ebî Bürde A Ebû Musa A:
10- A İbn Aclân A Ebîhi (Babası) A Ebî Hureyra K:
11- ah Süleyman b. Bilâl A Süheyl b. Ebî Sâlih A Ebîh (Babası) A Ebî Hureyra K:

Torun, Dedesinin Rivayetini Bir Başkasından Alıyor

422- h Hasan b. Muhammed b. Ubeydullah b. Ebî Yezîd K, kâle lî İbn Cüreyc: Yâ Hasan! Haddesenî ceddüke Ubeydullah b. Ebî Yezîd K+h İbn Abbas K:

Oğulların Annelerinden Rivayeti

180- H Abdülaziz b. Ömer b. Abdilaziz A Hilâl mevlâ Ömer b. Abdilaziz A Ömer b. Abdilaziz A Abdullah b. Ca'fer K Esmâ bt. Umeys:
181- H Abdülaziz b. Ömer b. Abdilaziz h Hilâl mevlânâ K+h Ebûke Ömer b. Abdilaziz A Ömer b. Abdilaziz A Abdullah b. Ca'fer A Ümmihî Esmâ bt. Umeys K:
318- H Hâni' b. Osman A Ümmihî (Anası) Humeyza bt. Yâsir A Ceddetihâ (Nenesi) Yüseyra (Muhacirelerdendir) K:

Babaların Kızlarından Rivayeti

290- A Kâsım b. Muhammed A Aişe/ A Kâsım b. Muhammed A **Ebî Bekr** K Aişe:

Kızların Babalarından Rivayeti

309- h Sa'd b. Ebî Hilâl A Huzeyme A Aişe bt. Sa'd A Ebîhâ (Babası):

Baba Bir Kız Erkek Kardeşlerden Yeğen Rivayeti

290- A Kâsım b. Muhammed A Aişe/ A Kâsım b. Muhammed A **Ebî Bekr** K Aişe:

Babaların Oğuldan Rivayeti

314- ah Ziyâd b. Mihrâk K+S Kays b. Abâye E Sa'd Semi'a ibnen lehû K+S:

315- A Şu'be A Ziyâd b. Mihrâk A Ebî Ni'âme A İbn li Sa'd K Semi'anî Ebî ve ene ekûl innî Semi'tü Resûlellah K:

SONUÇ ve DEĞERLENDİRME

Bu araştırma, esasen uzunca bir çalışmanın özeti halindedir diyebiliriz. İmam Beyhakî'nin tarihsel, siyasi, ilmi, itikadi, fikri ve mezhebi açıdan özel olarak incelemeye değer bir zamanın ve coğrafyanın âilimlerinden biri olduğunu söylemeliyiz. Çünkü dini, siyasi ve ameli bakımdan islâm düşüncesinin kristalleştiği; fırkalar halinde tevil hareketinin çeşitli yansımalarını gördüğümüz devirlerde ve bölgelerde her mezhep veya fırka, Kitâp, Peygamber, Sünnet, Hadis, İlim ve İlim adamına yüklenen anlamlar ve tasavvurların en uç noktalarını temsil etmişlerdir diyebiliriz. Bunlar arasında Ehl i Sünnet denilen mezhepler birliğine mensup âlimlerin de devrin anlayışlarından etkilenmemesi mümkün değildir. Bu etkileniş onların ilme yaklaşımına, Kitap, Peygamber, Sünnet ve Hadis anlayışlarına yansımakta olup bu durum yazdıkları kitapta kendini göstermektedir. Devrin şartlarının tesiri, kabul edilen düşünce ve inanç doğrultusunda yazılanlara yansımakla beraber, karşı grupların yukarıdaki değerlere bakışına, düşüncelerine "Reddiye" yazmalarıyla da kendini göstermektedir.

Kendi eseri olan Kitâbu'd- De'avâti'l- Kebîr'i özelinde Sünnet ve Hadis anlayışına dair önemli ipuçlarına sahip olduğumuz Mâverâunnehir âlimlerinden İmam Beyhakî, kendisini daha ziyade Hadis İlimlerinde rivayet âlimi olarak kendini göstermektedir. Hal böyle olunca Dirâyet ve Rivâyet olarak gruplandırılan Hadis İlimlerinin rivâyete mahsus alanlarında, konuya özel hadis ansiklopedisi diyebileceğimiz muhteva zenginliğini haiz eserler veren Beyhakî'nin, özel olarak inceleyip Elazığ 2010'da neşrettiğimiz Kitâbu'd- De'avâti'l- Kebîr'i, iki önemli özellik arzetmektedir. Birisi zahiren dua konusunda kendisinden önceki ve sonrakilere örnek teşkil edecek muhtevada oluşu ikincisi de alenen görülmeyen ama biraz dikkatli incelendiğinde belirginleşen "İsnad ilmindeki zengin birikiminin ve isnad sevketmedeki sistematik maharetin iddialı bir sunumu" diyebiliriz. Beyhakî, bu eserinde sadece kendi devrine kadar etraflıca müstakil bir eserde derlenmemiş; dağınık haldeki dua hadislerini derlememiş aynı zamanda bu hadisleri sebep bilerek o devre kadar hadis âlimlerinin övüncü olan isnad türlerine ve hadis alma ve nakletme teknik ve yöntemlerine dair örnekleri vererek âdeta uygulamalı isnad ve rivâyet metodları dersi vermiştir kanaatindeyiz. Bu haliyle eser aynı zamanda kısmen de olsa isnad ve rivâyet usul kitabı sayılabilir.

Beyhakî'nin iki özel öneme sahip eserindeki senedlerden hareketle biz de bir çıkarımda bulunduk ki, o da sened çeşitliliğinin bize sağladığı "İslam'da İlmin, bütün insanların ortak malı, insanlığın müşterek mirası olduğu; isteyen herkesin buna sahip olabileceği, buna hem hakkının hem de görevinin olduğu" anlayışıdır. Oysa önceki devirlerde birçok kültür, din ve medeniyet havzasında örneklerine rastlanacağı üzere ilim, herkesin ulaşamayacağı bir sır olup özel kişilerin sahip olabileceği tanrısal seçkinlik hakkı gibi görülmüş yahut cin ve şeytan gibi manevi varlıklar yardımıyla, gök cisimlerinden yere indirilen bir imtiyaz vesilesidir. Buna sahip olmak nasıl belli kişilere mahsus ise öğretilmesi de rastgele olmaz; herkese öğretilmez bir gizemdir.

İşte böyle bir ilim veya bilgi anlayışının inançla yumak olduğu; skolastik ve dogmatik bir hüviyete sahip olduğu ortamda İslam, ilmin öğrenilip öğretilmesinin insanlığın imkânı dâhilinde olduğunu ve ortak miras olduğunu göstermesi bakımından sözkonusu âlim ve eserindeki isnad yapısı dikkatimizi çekmiştir. Buna göre İslâm dini insanlığın faydasına olanı, hakkı olanı ve gücü dahilindeki menfaatlerini elinden alıp bunu da inanç örgüsüyle temellendiren anlayış ve inançların pençesinden hem insanı hem insanlığa ait değerleri yine insanlığın istifadesine sunmuştur. Bunda coğrafya, sosyal statü, aile, soy, dil, yaş ve inanç gibi, insanlar tarafından konulmuş bariyerlerin haksızlık olduğunu görmek mümkündür.

YEMEK VE MUTFAĞIN TOPLUMSAL BOYUTU ÜZERİNE

SOCIOLOGICAL PERSPECTIVE OF FOOD AND CUISINE

Prof. Dr. Hayati BEŞİRLİ

Özet:
Yemek kelimesi insan zihninde iki anlamıyla hemen ön plana çıkmaktadır. Bunlardan bincisi yiyecek diğeri ise yiyeceğin tüketimidir. Ancak üzerinde durulması gerekli olan bir durum söz konusudur ki bu da ilk akla gelen bu iki anlamında toplumsal olarak şekillendiğidir. Bu şekillendirme yemeğin didaktik olması açısından oldukça önemlidir. Bir yemekte bu özelliği ile çeşitli sembolleri bünyesinde barındıran ve bu simgesel yapı içinde anlam kazanan bir unsura dönüşür. Bu durumu belirli kriterler esasında görmek mümkündür. Bu kapsamda yemek ve yiyeceğe ilkin unsurların yanı sıra sofra düzeni ve hizmet göreme gibi belirleyiciler önem kazanacaktır. Yemeğe ve yenilen toplumsal yapan bu unsurlardır. Bu kapsamda birçok unsur sayılabilir. Bu kapsamda kültürel unsurlar önem kazanmaktadır. Bu kapsamda kültür ne yiyeceğimizin temel belirtisidir. Kültür aynı zamanda ne kadar ve ne sıklıkla yiyeceğimizin belirleyicisidir. Bu belirleyicilik nasıl yiyeceğimiz konusunda da kendini gösterir. Bu özellikler yemeği bireysel olmaktan çıkaran toplumsal yönleri olan ve birçok etkileyicisi olan bir kültürel unsura dönüştürmektedir. Bu yemek anlayışı sosyal olarak inşa edilmiş bir yemek anlayışıdır. Beslenme sürecinin toplumsal kesimler itibariyle farklılaşması da bu kapsamda düşünülmelidir. Beslenme alışkanlıkları, ailelerin sosyo-ekonomik durumlarına göre farklılaşmaktadır. Bu farklılaşma beslenme alışkanlıklarında da görülmekte hangi besinin ne kadar tüketildiği bireylerin işgal ettikleri sosyal sınıflara göre farklılaşmaktadır. Yemeğin toplumsal olarak aktarımı sosyalleşme sürecinde kazanılmakta ve bu süreç kültürel yapının devamlılığını tesisi te öneli bir şekilde öne çıkmaktadır.
Anahtar kelimeler : yemek, mutfak kültür toplum

Abstract:
The word "meal" comes to the forefront in the human mind with two meanings. the first one is food and the other is the consumption of food. there is a situation that needs to be emphasized, which is socially shaped in these two meanings that come to mind first. This shaping is very important in that the dish is didactic. With this feature in a meal with various symbols within the structure and this symbolic structure becomes a winning element. This situation can be seen on the basis of certain criteria. In this context, food and food elements, as well as table setting and service will be important as determinants. These are the elements that make the food and the renewed social. In this context, many elements can be considered. In this context, cultural elements gain importance. In this context, culture is the main symptom of what we eat. Culture is also the determinant of how much and how often we eat. This determinism also shows how we eat. These features transform the food into a cultural element that has many social aspects and a variety of influences. This understanding of food is a socially constructed food concept. The differentiation of the nutrition process in terms of social segments should be considered in this context. Nutritional habits differ according to the

socio-economic status of families. This differentiation is also observed in the eating habits and the amount of food consumed varies according to the social classes occupied by the individuals. The social transfer of the food is gained in the process of socialization and this process comes to the fore in the pre-establishment of the continuity of the cultural structure.
Key words: food, cousine, culture society

Giriş

İnsanın yaşaması için gerekli olan enerjiyi alması bir dizi öğrenme ile gerçekleşmektedir. Bu öğrenmeler hangi bitki veya hayvanın besin olacağı ve nasıl tüketileceği üzerine öğrenmeleri içermektedir. Bu kapsamda nelerin nasıl yeneceği ve ne zaman yiyeceği örüntü haline dönüşmekte ve toplumsal yaşamın bir parçasını oluşturmaktadır. Bu örüntüleşme besinler ve mutfağın sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel yapı içindeki yerini ortaya koymaktadır.

Besinlerin temini sürecinde ortaya konulan organizasyonlar veya hazırlanma sürecinde gerçekleşen birliktelikler ilişkinin örgütsel yapısını oluşturmakta ve bu örgütsel yapı içinde birey-birey ve birey-toplum etkileşimi şekillenmektedir. İşte bu iki temel etkileşim biçimi yemeği ve mutfağı bir araştırma nesnesi haline getiren ve konuya ilişkin farklı perspektiflerin gelişmesini sağlayan unsurlardır.

1. Sosyal değişme sürecinde mutfak

Sosyal değişme süreci önceki durumdan farklılaşma olarak ifade edilmektedir. Bu farklılaşmayı sağlayan unsurlar ise değişmeyi ortaya çıkaran etmenler olarak tanımlanmaktadır. Değişmeyi ortaya çıkaran etmenler ise toplumsal yapı üzerinde etkisi oldukça öneli olan unsurlardır. Bu kapsamda birçok teknolojik unsur sosyal değişmeyi sağlayan unsurlar olarak düşünülübileceği gibi doğal afetler gibi insanın kontrolünün dışındaki unsurlarda sosyal değişmeyi sağlayan unsurlar olarak düşünülebilir. Giddens toplumların basitten karmaşığa doğru olan ilişkisini üretim ilişkisi şeklinde ortaya koyarken ilk uygarlıklar, Ortadoğu'da, genellikle verimli nehir alanlarında ortaya çıktıklarını ifade eder. Bu ayrımında Giddens toplumların avcı toplayıcı, tarım toplumu, kır toplumu, geleneksel toplum ve sanayi toplumu olarak ortaya koyar. Bu durum aşağıda ifade edilmiştir (Giddens, 2008:70-71).

Giddens' ta (2008:70-71) avcı ve toplayıcı toplumlar M.Ö 50 000'den günümüze kadar yaşamlarını avcılık, balıkçılık ve yenebilir bitkilerin toplanmasıyla sürdüren az sayıda insandan oluşan üyeleri arasında eşitsizlik çok az olduğu topluluklardır. Tarım toplumları ise M.Ö 12 000'den günümüze kadar uzanan kentler ya da kasabaların olmadığı, küçük kır topluluklarıdır. Yaşamlarını, desteklenen tarım yoluyla sürdürürler. Şefler tarafından yönetilirler toplumda avcı ve topluluklara kıyasla daha güçlü eşitsizlikler bulunur. Maddi varoluşları için evcilleştirilmiş hayvanların yetiştirilmesine bağımlıdırlar. Sayıları birkaç yüz insandan binlere kadar değişir. Acık eşitsizliklerle nitelenirler. Şefler ya da savaşçı krallar

tarafından yönetilir. Geleneksel toplumlar ya da uygarlıklar ise ticaret ve tarım dışı üretimin yoğunlaştığı kimi kentler bulunur. Büyük ölçüde tarıma dayanırlar. Farklı sınıflar arasında önemli eşitsizlikler bulunur Bir kral ya da imparatorun başında bulunduğu ayrı bir hükûmet aygıtı bulunur. Sanayi toplumu düşünüldüğünde ise sanayi tipi üretim ortaya çıkmış ve eşitsizlikler artmaya başlamıştır.
Bütün bu değişim sürecinden yemek ve mutfak etkilenen olmuştur. Besin kaynaklarına ulaşımın toplumsal kesimler arasındaki farklılığı yanı sıra yeni teknolojiler tüketilen besinleri ve tüketim biçimlerini belirlemiştir.

Değişim sürecinde zaman anlayışındaki farklılaşma, mevsimsel ve gün ışığına dayalı yaşam tarzının yerine saat esasına bırakması gerek öğün sayısında gerekse beslenme biçiminde değişiklikler meydana getirmiştir. Öğle arası kavramının ortaya çıkması bu dönemin ürünüdür. Belirli bir çalışma saatine sahip bireylerin yemek vakitlerini ve yiyeceklerini planlamaları önemlidir. Bu aynı zamanda işin gerektirdiği özelliklere dayalı beslenmeyi beraberinde getirecektir.

Yemeğin toplumsal değişim süreci ile olan ilişkisi aynı zamanda teknolojik gelişimin mutfağa yansımasıdır. Bu kapsamda gerek pişirme araçlarında gerekse saklama koşullarında farklılaşmalar görülmeye başlanmıştır. Bu değişim daha hızlı pişirmeyi ve standart yemek oluşumunu beraberinde getirmiştir. Bu kapsamda kap kaçakların ısıyı iletmesine veya besindeki suyu harekete geçirmesine bağlı olarak yeni pişirme teknikleri ortaya çıkmıştır. Hayatı kolaylaştıran derin dondurucular ve mikro dalga fırınlar bu kapsamda düşünülebilir.

2. Etkileşim sürecinde mutfak

Toplumlar birbirini etkiler. Bu durum kültürlerin birbirini etkilemesi durumudur. Bu etkileşim birçok kültürel ürünün geniş coğrafyalara yayılmasını beraberinde getirmiştir. Bu süreçte yerel mutfağa ilişkin birçok ürün kısa sürede küresel bir mutfak unsuru haline dönüşmüştür. Hatta bazı ürünlerin günümüzde anıldıkları ülkelerden farklı menşelilerden olduğu ortaya koyan çalışılmalar da sıklıkla rastlanmaktadır.

a)Sosyal etkileşim sürecinde mutfak: mutfak ve yemeğin bireyler arasındaki etkileşimi düzenleyici işlevi hiç azımsanmayacak ölçüdedir. Bu işlev açık ve örtük işlev olmak üzere iki boyutta ele alınabilir. İçinde yaşadığımız toplum tipini nasıl tanımlarsak tanımlayalım bireyler ancak günün ve haftanın belirli vakitlerinde bir araya gelebilmektedirler. Bu birliktelik daha dar boyutta aile üyeleri ile akşam yemekleri şeklinde görülürken hafta sonu kahvaltılarında buna eklenebilir. Ancak geniş ailenin bir araya gelmesinde bayramlar öneme kazanmakta ve bayram sofraları bu özelliği ile birlikteliği tesis etme örtük işlevini üstlenmektedir. Bayramlaşmak birlikteliğin ve ilişkilerin sağlamlığının göstergesi olurken aynı sofrayı paylaşmak birlikteliğe vurgu yapmaktadır. Bunu düğün ve cenaze yemeklerinde de görmek mümkündür. Düğünler insanların mutluluklarını paylaştıkları zamanları ifade ederken bu paylaşımın kutlanması insanlara yemeklerin ikramı ile olmaktadır. Bu güzel günlerinde insanlar paylaşıma gelen bireylere en güzel yiyeceklerini ve tatlıları sunmakta ve yemek şölen havasında devam etmektedir.

Cenaze geleneği ise oldukça eskidir. Ölenin ruhunun nasıl huzura erdirileceği konu tarihin her döneminde üzerine tartışılan bir onu olmuş ve bu tartışma bunun gerçekleşmesi

için yapılacak ritueleri belirlemiştir. Elbette bu ritüeller inanç sistemiyle bağlantılıdır. Bu bağ inancın ritueli belirlemesi şeklindedir. Bu belirlenmişte yapılacak davranışlar ortaya konulmuş ve buna dini bir gerekçe sunulmuştur. Bu kapsamda haram ve helal kavramı karşımıza çıkacaktır. Ruhun huzur bulması için yapılması beklenen ve uygun görülen davranışlar helal davranışlar olarak ifade edilebilir. Bu yapılmaması gereken davranışları da haram kategorisinde değerlendirmememizi ortaya çıkaracaktır. Türk kültüründe ölü yemeği kadim dönemlerden beri süre gelmektedir. Onay çalışmasında (2013: 480-490) Türkler ölümü kabul etmekle birlikte, ölen kişinin ardından hissettikleri memnuniyetsizliği ve ölümden dolayı duydukları üzüntülerini ortaya koymak için bir takım yas tutma yöntemleri uygulamaktaydılar. Elbette bu faaliyetlerin görünen amacı ölümden dolayı duyulan üzüntüyü belli etmek olsa da bir diğer amaç ölen insanın hoşnutluğunu kazanma ve onun ruhunu teskin etmekti. Böylece kızgın olan ve istemeyerek bu dünyadan ayrılan ruhun yaşayanlara zarar vermesi engellenmiş oluyordu. Bu gerekçelerle Türk kültür çevresinde, ölen insanların ardından benzer bir takım yas tutma ve üzüntüyü dile getirme yöntemleri kullanılmıştır. Kaşgarlı'nın tarifiyle ‚yuğ basan', denilen ve ölü gömüldükten sonra yenen yemekti (Kaşgarlı Mahmud 2006, c. I: 398 aktaran Onay 2013:480-490). Kaşgarlı bu geleneği ‚yog' olarak da nakletmiş ve ‚ölü gömüldükten sonra üç yahut yedi gün sonra verilen yemek' olarak tarif etmiştir. Türk kültürünün etkisiyle Moğollarda da aynı âdetin mevcudiyetini bilmekteyiz. Cüveyni'nin naklettiğine gore Cengiz Han'ın ölümünden sonrada bu adet uygulanmış ve Cengiz Han'ın ruhu için yemek yapıp dağıtılmıştı. (Cüveyni, 1999: 186 den aktaran Onay 2013:480-490). Yine Cengiz Han için mezarına üç gün yiyecek gönderildiği, onun için üç ay ağıt yapıldığı ve üç yıl boyunca her gün kurban kesildiği bilinmektedir. (Barthold 1947: 530 dan aktartan Onay 2013:480-490). Benzer biçimde üç rakamı ve ölü aşı geleneği arasındaki irtibat İslamiyet'ten sonra da devam etmiştir. Dede Korkut Hikâyelerinde; , Benim anam üç ay baksın gelmezsem öldüğümü bilsin aygır atımı boğazlayıp aşımı versin ' denmektedir (Gökyay, 1973: 68 dan aktaran Onay 2013:480-490). Yine hikâyelerde Salur Kazan' düşmanlarını tehdit ederken , ölülerine aş verdüğün vakit ellerinden aluram ' demiştir. İslamiyet öncesi Türk din ve düşünce hayatında ölen insanın ardından onun ruhunu teskin etmek amacıyla uygulanan yemek verme geleneği, İslamiyet'in kabulünden sonra form değiştirmiş, maksadı ve yöntemi değişmiş gözükse de buğun Anadolu'da hala yaşayan bir gelenektir (Onay, 2013: 480-490).

Yemek ve beslenmenin farklı kültürlerde de olsa tüketilenimler veya tüketilmesi yasak olanların benzerliği kapsamında toplumları birbirine yakınlaştırması söz konusudur. Bu kapsamda aynı besin türü benzer toplumlarda yasak olarak görüldüğünde toplumların üyelerini birbirine yakınlaştırmaktadır. Bunun örneğinden birini domuz etine olan karşıtlı oluşturmaktadır. Müslüman ve Yahudilerin domuz eti ve ürünlerini tüketmemeleri Müslüman ve Yahudi toplumu üyelerini birbirine yakınlaştırmıştır. Müslüman bir birey ihtiyaç durumunda Yahudi kasaptan alışveriş yapmaktadır. Yahudilerin et ve süt ilişkisi ise bu davranışı etkilememekte her dinin zorunluluklar dışındaki farkları devam etmektedir. Bu ilişki ise Tevrat'ta "oğlağı anasının sütünde pişirmeme" hükmü, "eti sütte pişirmeyin" şeklinde ki yorumudur Hatta semaları birlikte pişmemişlerse bile her türlü et-süt karışımını yemek yasaklanmıştır. Etti ve sütlü gıdalan birlikte pişirmenin ve bu karışımdan aynı öğünde

yemenin yasaklılık süresi tartışmalıdır. Musa ibn Meymun ve bazı Yahudi bilginler, etti yedikten en az altı saat soma sütlü gıdalar yenilebileceğine hükmederken, bazı Yahudi otoriteler daha az bir zamanın gerekliliğini vurgulamışlardır. Doğu Avrupa ve Saferad Yahudiler, İbn Meymun'u takip ederken, bazı Alman Yahudileri üç saati, bazıları ise bir saati yeterli görmüşlerdir. Ancak Hristiyanlık ve Yahudilikte şarap içilmesine rağmen Yahudilikte şarap, yabancılar tarafından üretilmiş veya putlara sunulmak üzere hazırlanmışsa yasaktır. Değilse, günlük gıdanın bir parçası, dini bayramların vazgeçilmez neşe kaynağı, keder giderici ve yüreği neşelendiren bir araçtır (Kurt 2010:103-109)

b)Kültürel etkileşelim sürecinde mutfak: Bu etkileşimin birçok yoldan gerçekleştiği görülmektedir. Bu yollar göç, ticaret yolları, coğrafi keşifler, kitle iletişim araçlarının rolü ve turistik seyahatler sayılabilir.

Göçler yiyecekler üzerinde belirleyici olmuştur. Topluluklar farklı sebeplerden dolayı yaşam alanlarını değiştirmişlerdir. Bu değişiklik hem göç eden hem de göç alan ülkelerde önemli değişikliler orta çıkarmıştır. Göçmen ülkeler başlangıçta damak tatlarını korumak için korudukları mutfaklarını daha sonra bir kimlik unsuru halinde ortaya koymuşlar bazı örneklerde de ticari bir unsur olarak sunmuşlardır. Batı Avrupa'da döner Türkleri hatırlatan sembollerin başında gelmektedir. 1950'li yıllardan sonra Batı Avrupa'ya, özellikle de Batı Almanya'ya başlayan işçi göçü ile beraber, Avrupa'da yaşayan Türklerden ticaret ile uğraşanların önemli bir kısmı dönercilik yapmaktadır. Batı Avrupa'daki hızlı hayat akışına uygun olan hızlı yemek, kolay yerleşen bir gelenek oldu. Döner bu ihtiyaca cevap verdiğinde, çabucak tutuldu ve yayıldı. Böylece Avrupa'da Türkler, döner ile anılır oldular. Döner, Türkiye'de de yaygınlığını önemli ölçüde kentleşme ile bağlantılı olarak, hızlı yemek kültürünün yayılmasına borçludur. Görüldüğü üzere sembolik kodlar, zamana ve mekâna göre yeniden kurulabilmektedir. Bu kodlar, her zaman topluluk içerisinde değil, dışarıdan da oluşturulabilmekte ve toplulukça benimsenebilmektedir (Fırat, 2014:135).

Ticaret yollarının belirleyiciliğine geldiğimizde ise, dünyada iki önemli ticaret yolunun önemi bilinmektedir. Bunlar ipek ve baharat yoludur. Bu iki yol da sadece emtiaanın taşınması sürecinde etkili olmamış kültürel aktarımın sağlanmasına da olanak sağlamıştır. Eski ve Orta Çağlarda ticaretin akış yönü daha çok Doğu'dan Batı'ya doğru olmuştur. Bu ise Uzakdoğu'dan başlayıp, Orta Doğu, Anadolu ve Akdeniz'den Avrupa'ya doğru olan akış; bir diğeri de yine Uzakdoğu'dan Asya'ya ve oradan da Avrupa'ya uzanan ticari akıştı. Her iki yöndeki ticari faaliyetler, deniz ve kara yolları ile sürdürülmüştür. Bu çağlardaki deniz yolu taşımacılığının baş aktörü Akdeniz olurken, Karadeniz'de Akdeniz'e bazen rakip, bazen de alternatif olmuştur. Akdeniz, Çin. Hindistan ve Kuzey Afrika'dan gelen ürünleri Avrupa'ya naklini sağlamıştır. Bunun yanı sıra Akdeniz, kuzeyden gelen ürünlerin naklini de Ege denizi vasıtasıyla Avrupa'ya ulaştırmıştır. Hint okyanusunda başlayan macera, Kızıldeniz yolu ile Akdeniz'e, oradan da Avrupa içlerine kadar uzanmakta idi. Bir diğer kol ise, yine Hint okyanusundan Basra körfezine, oradan da Akdeniz ve Avrupa'ya uzanmaktaydı. Deniz ticaretinin önemli yollarında olan Karadeniz ise, Asya'nın değerli ürünlerini Avrupa'ya

ulaştıran bir diğer yol idi (Güçlüay, 2012:1430). Bu yollar üzerindeki kültürel alışveriş yiyeceklere ilişkin birçok bilginin yayılmasını beraberinde getirmiştir. Sadece yiyecekler değiş birçok mutfak enstrümanı da bu etkileşimden nasibini almıştır.

Coğrafi keşifler yeni yaşam alanlarının ve yeni beslenme alışkanlıklarının keşfidir. Bu durumda önemli Bir örnek olarak Amerika'nın keşfi kaşımıza çıkmaktadır. Kolomb, Hindistan'a ulaşmak için yola çıktığı ilk seyahati olan 12 Ekim 1492'de Bahama Adalarına ayakbastı. Buradaki yerli halk, Taino kabilesi idi ve o dönemde dünyanın başka hiçbir ülkesinde tanınmayan ve yetişmeyen şeyler yiyorlardı. Mısır, kabak ve fasulye Taino kabilesinin en çok yediği yiyecekti. Bunlar İspanya'ya ulaştıktan sonra en kısa sürede kabul gören ve yaygın şekilde tüketilen yiyecek oldu. Öyle ki 1630'da İspanyollar mısır ticaretini tek ellerine aldılar. Mısır, Çin'e ulaştığında burada da geniş kitlelerce kabul gördü çünkü ülke, o dönem de dünyanın en kalabalık nüfusuna sahipti ve kolayca yetişen bu besin, kitlelerin doyurulmasında pratik yararlar sağlıyordu. Patatesin beyaz ve tatlı olan çeşitleri de Güney Amerika'daki And Dağları civarından gelmedir. Bu bölgenin yerli halkı, patatesin yaklaşık 200 çeşidini yetiştirmiş ve hatta bu besini dondurarak saklamayı bile başarmışlar. Patates, Avrupa'da en çok İskoçlar ve İrlandalılar tarafından sevildi, ekildi, tarımı yapıldı ve tüketildi. 19.yüzyılda İrlanda'da büyük bir kıtlık ve açlık yaşandığı zaman, çok sayıda İrlandalı Kuzey Amerika'ya göç etti ve beraberlerinde patateslerini de getirdiler. Böylece Güney Amerika'ya özgü bir ürün olan patates, Kuzey Amerika'ya İrlandalılar tarafından getirilmiş oldu. Kolomb, ikinci seyahatinde gemisinde turp, nohut ve kavunla birlikte döndü. Bunlar da Avrupalılar tarafından bilinmeyen yiyeceklerdi. Ayrıca Amerika kıtasına özgü bir buğday türü, arpa ve yulafın yanı sıra şeker kamışı ve turunçgiller de kıtaya kâşifler tarafından getirildi ve her biri, büyük bir şaşkınlıkla karşılandı. Pek çoğu "barbar yiyecekleri" olarak görüldü ve insanı hasta edebilecekleri endişesiyle uzun müddet tüketilmediler. Kakao, acı kırmızı biber ve ananas ise en kolay kabul gören yiyecekler oldu. Domatesin anavatanı ise Güney Amerika'nın batı kıyıları. İspanyollar, domatesi ülkelerine götürdüklerinde, bitkinin yapraklarından yükselen koku nedeniyle Avrupalılar domatesin zehirli olduğunu düşünmüş. Sonradan zehirli olmadığı anlaşıldığındaysa İspanyol mutfağının vazgeçilmezi olmuş. Bugün özellikle soslarıyla ünlü bu mutfak, bu ününü domatese borçlu(kaynak https://yemek.com/amerikanin-kesfi-ile-gelen-yiyecekler/#gref)

Kitle iletişim araçlarının rolü: kitle iletişimi bir kaynaktan geniş bir kitleye ulaşmayı sağlayan araçların bütününü ifade eder gazete, dergi, radyo, TV ve internet gibi farklı kitle iletişim araçları, bireylerin sağlık ve beslenme gibi birçok konuda bilgi kazanmalarında önemli rol oynamaktadır. Kitle iletişim araçları besin ve beslenme hakkındaki bilgileri topluma ileten en yaygın beslenme eğitimi kaynağı olarak değerlendirilmektedir. Kitle iletişim araçlarında yer alan beslenme bilgilerin, mesajların, haberlerin ve reklâmların bireylerin tüketim tercihlerini etkilediği, dolayısıyla beslenme alışkanlıklarının da bu durumdan dolaylı olarak etkilendiği birçok araştırmacı tarafından vurgulanmaktadır. Kitle iletişim araçlarında yer alan beslenme ve sağlık bilgilerinin olumlu davranış değişikliği yarattığı bildirilmektedir(Aktaş, Cebirbay, 2011: 47-56)

Turistik seyahatler içinde ise gastro turizm günümüzde artan bir öneme sahiptir. Özellikle bazı şehir ve ülkelerin mutfakları ile ön plana çıkması ve sosyo-ekonomik durumu yüksek olan bireylerin bu alanları yeme ve içme amaçlı ziyaretleri etkileşimleri arttırmıştır. bu bir çok yemek türünün sınırları aşan bir özellik kazanmasını beraberinde getirmiştir.

3.Toplumsal simge olarak mutfak

Yemeğin ve sofranın üzerinde en az durulan konusu ise simgeselliği olmuştur. Yemeğin simgeselliği kapsamında toplumsal anlamın yemek üzerinden inşası anlaşılmalıdır. İnsanlar kültürel hayat alanında anlam yaratırlar. Bu anlamla toplumsal dünyayı inşa ederler. Bireyin sosyalleşme sürecinde bu anlamı ortaya çıkarması ve görülenlerin, ritüellerin arkasındaki anlamı ortaya koyması gereklidir. Bu ise simgesel anlamları bilmeyi ifade eder.

Kültürel sistemler ya da sembolik sistemler veya anlamlar sistemi din gibi üst seviyede örgütlenmiş ve resmîleşmiş anlamlar sistemlerinde olduğu kadar sıradan, doğru kabul edilen günlük yaşamla bütünleşmiş anlamlar ağını ve dil, moda gibi üst seviyede örgütlenmiş ama aynı zamanda açık sembolik sistemleri içerir. Kültürün sembolik tanımı, kültürün kolektif, paylaşılır olduğunun altını çizer. Bu durum kültürel sistemlerin belirli anlarda belirli toplumsal gruplarla bağlantılı olduğunu vurgulamaktadır. Kültürün sembolik tanımı en fazla toplumların analitik olarak üç farklı parçadan oluştuğu genel fikriyle birlikte yararlıdır. Bunlardan birincisi ekonomik, ikincisi politik ve üçüncüsü kültürel âlemlerdir. Bireylerin toplumsal konumlarının tesisinde bu âlemler tek başına etkili olabildiği gibi bazen bireyin ekonomik âlemdeki yerine göre politik ve kültürel âlemdeki yerinin de belirlenmesi söz konusu olabilir. Tüm toplumlar mal ve hizmetlerin üretildiği ve dağıtıldığı sistemlere sahiptir. Aynı şekilde tüm toplumlarda gücün dağıtılması ve kararların verilmesi tarzı da söz konusudur. Son olarak her toplum, sayesinde halkının dünyayı anladığı kültürel ya da sembolik sistemlere sahiptir. Bu anlam ağları maddesel olmayan ya da metafizik bir yapı sağlar. Kültürel sistemlerin yapılandığı belli başlı şekillerden birisi “kutsal” ve “zındık” olandır. Temel sembolik bölünmede kutsal, mukaddes ve iyi olandır; kutsal olan günlük hayattan ayrılmıştır, saygı ve hürmet görür. Semboller ve törenler yalnızca fiziksel ya da maddesel şeyi (örneğin erkekler / kadınlar, yenir / yenmez) aynı zamanda zaman ve mekânı düzenler. Törensel anlar nispeten sıradan bir anı kutsal bir ana çevirirken, törensel eylemlerin düzenli olarak gerçekleştiği yerler kutsal mekânı ifade eder (Edles, 2005: 12- 44, Beşirli 2011,139).

Bu kapsamda kimlerle sofraya oturduğunuz ve neleri yediğiniz anlam kazanacaktır. Bu sadece burada görüldüğü gibi hiyerarşik ilişkinin anlamlandırılması boyutu ile sınırlı kalmaz. Aynı zamanda didaktik bir fonksiyon orta kayarak sosyal öğrenme aracına dönüşür.

Sonuç

Yiyeceklere veya mutfağa ilişkin olarak farklı alanlarda birçok çalışma yapılmaktadır. Bu çalışmalar gündelik hayat pratikleri içinde yemeği ve mutfağı farklı boyutları ile ele alan yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Burada sosyoloji ise bunun toplumsal boyutu üzerine odaklanarak mutfağı toplumsal anlam inşa sürecinde değerlendiren bir bakış açısı benimser. Bu bakış açısı yemeği veya mutfağı toplumsal ilişkiler ve simgesel özelliği ile değerlendirmeyi gerekli kılar. gerek mikro bakış açısı gerekse mezo ve makro bakış açısı bunu destekleyen bir çok örneği bünyesinde barındırmaktadır.

Kaynaklar

Aktaş Nazan, Cebirbay Muhammet Ali, (2011). Tüketicilerin Beslenme Bilgilerine Erişmede Kullandıkları Kitle İletişim Araçları Üzerine Bir Araştırma. Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi, 11, 47-56.

Beşirli, Hayati, (2011), Türk Kültüründe Güç, İktidar, İtaat Ve Sadakatin Yemek Sembolizmi Esasında Değerlendirilmesi. Türk Kültürü ve Hacı Beştaş Veli Araştırma Dergisi ,58(139-152).

Edles, L. Desfor (2005), Uygulamalı Kültürel Sosyoloji, Çev: Cumhur Atay, İstanbul, Babil Yayınları

Fırat, Mümtaz, (2014), Yemeğin İdeolojisi ya da İdeolojinin Yemeği: Kimlik Bağlamında Yemek Kültürü Folklor/Edebiyat, cilt:20, sayı:80, 2014/4 129

Giddens, Anthony,(2008), Sosyoloji, İstanbul, Kırmızı Yayınları

Güçlüay, Sezgin, (2012). Avrupa İle Türk-İslam Dünyası Arasındaki Hayat Damarı Olan Ticaret Yolları (IX-XIV. Yüzyıllar). Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi, 3(),1429-1436.

https://yemek.com/amerikanin-kesfi-ile-gelen-yiyecekler/#gref)

Kurt, Ali Osman, (2010), Yahudilik'te Koşer Ve Koşer Ekonomisi C.Ü. ilahiyat Fakültesi Dergisi 2010, Cilt: XIV, Sayı: 2 Sayfa: 103-149

Onay, İbrahim, (2013), İslamiyetten Önce Türklerde, Cenaze Ve Defin İşlemlerinde Uygulanan Gelenekler Ve Bunların Amaçları The Journal of Academic Social Science Studies Volume 6 Issue 3, p. 479-490, March 2013

İLKÖĞRETİM OKULLARINDA ÖRGÜTSEL POLİTİKA ALGISI GİRESUN İLİ ÖRNEĞİ

Öğr. Gör. Fatih SAYDAM Hilal SAYDAM

Özet: Örgütsel politika kavramını tam anlamıyla anlamak için politika kavramının algılanması gerekmektedir. İnsanların bir arada yaşadığı günden itibaren var olan politik davranışlar bilimsel olarak Aristoteles tarafından politika kavramı olarak ele alınmıştır. Aristoteles, genel olarak bir arada yaşayan insanların birlik ihtiyaçlarını bağdaştırmak için bir araç olarak tanımlamıştır. Genel bir görüş ise politika bir arada yaşayan insanlar arasında çatışma, bir mücadele ve kavga olarak tanımlanmaktadır. İnsanların bir arada yaşaması sonucunda ortaya çıkan politika olgusunun örgütlerde de görülmesi olağan bir durumdur. Örgütsel politika olgusunu örgüt içerisinde güç ve nüfuz kazanma süreci olarak tanımlanabilmektedir. Çalışmada örgütlerde uygulanan politik davranışlar sonucunda oluşan örgütsel politika algısının ilköğretim okullarında çalışan öğretmenler tarafından nasıl algılandığının belirlenmesi amaçlanmaktadır. Çalışma verileri SPSS Statistics 23 ve IBM SPSS Amos 22 programlarına aktarılarak analizler tamamlanmıştır. Ölçüm araçları öncelikle doğrulayıcı faktör analizi ile doğrulanmış (IBM SPSS Amos 22) ve güvenilirlik analizi uygulanmıştır. Çalışma verileri değerlendirilirken kategorik değişkenler (örneğin cinsiyet) için sıklıklar (sayı, yüzde) için ise tanımlayıcı istatistikler (ortalama, standart sapma, minimum, maksimum) verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: politika, örgütsel politika,güç.

Giriş

Eğitim sistemi, devletlerin gelişmişliğini gösteren en temel faktörlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumların sosyal yapısından teknolojik gelişmişliğine kadar birçok alanda karşımıza çıkan eğitim sisteminin temel taşlarından olan öğretmenlerin çalışma hayatlarında örgütsel politika algılarının düzeylerini belirlemek gerekmektedir. İlkokullar ise örgüt olarak değerlendirilmektedir. Örgütsel amaçlara ulaşmak için bir araya gelen örgüt üyeleri, hem

bireysel hem de örgütsel amaçlara ulaşmak için örgütsel kaynaklardan faydalanmaya çalışmaktadırlar. Ancak kaynak ve zaman yetersizliği, tüm örgüt üyelerinin örgütsel kaynaklardan adil olarak yararlanmalarını engellemektedir, örgüt üyeleri arasında çeşitli çıkar çatışmaları kaçınılmaz olmaktadır ve bu durum örgütsel politika algısının oluşmasına neden olmaktadır. Bu nedenle günümüzde örgütler, kendi çıkarlarını gerçekleştirirken örgüt üyelerinin bireysel menfaatlerini sağlamak için (terfi alma, daha yüksek maaşlar alma, örgütte devamlılıklarını sağlama gibi) örgütsel kaynakları kendi lehlerine kullanma mücadelesine girmelerini engellemeye çalışmaktadır. Çünkü örgüt üyelerinin bireysel çıkarları uğruna güç mücadelelerine girmeleri olarak tanımlanan örgütsel politika algısının artması hem diğer örgüt üyelerinin işten sağladığı tatmini azaltırken hem de örgüte olan güvenlerinde ve sadakatlerinde sarsılmalara neden olmaktadır. Çalışmada öncelikle politika, güç, örgütsel politika algısı kavramları açıklanmış, devamında ise Giresun ilindeki ilköğretim okullarında görev yapan öğretmenlerin özelinde bu değişkenler arasındaki ilişkilere yönelik gerçekleştirilen ampirik araştırmaya yer verilmiştir.

KURAMSAL ÇERÇEVE

Örgütsel politika kavramı açıklanırken öncelikle politika olgusu üzerinde durulmaktadır. Politika olgusu insanoğlunun bir arada yaşamaya başlamasıyla ortaya çıkmış bir olgudur. Politika olgusunu Aristoteles politika eserinde (2016) Yunan şehir devletinin insan topluluğundan oluşmasından dolayı insanların beraber yaşayabilmeleri ve beraber yaşam sürdürebilmeleri için bir araç olarak değerlendirilmektedir. Politika olgusunun TDK sözlük anlamı "*Devletin etkinliklerini amaç, yöntem ve içerik olarak düzenleme ve gerçekleştirme esaslarının bütünü, siyaset, siyasa diğer bir tanımı ise bir hedefe varmak için karşındakilerin duygularını okşama zayıf noktalarından veya aralarındaki uyuşmazlıklardan yararlanma vb yollarla işini yürütmedir."*(http://www.tdk.gov.tr)olarak tanımlamaktadır. İnsanların bir arada yaşaması sonucu ortaya çıkan politika kavramının örgütlerde de çıkması kaçınılmaz bir durumdur. Örgüt içerisinde politika kavramı literatüre örgütsel politika kavramı olarak girmektedir. Örgütsel politika olgusu politik davranışları ortaya çıkarmaktadır.

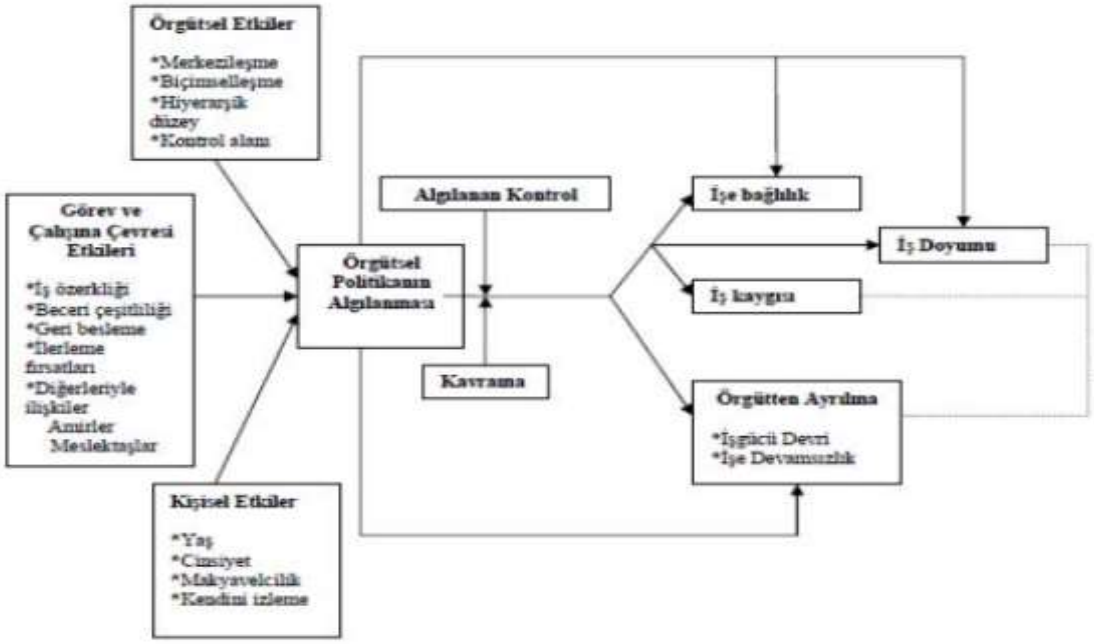
Örgütsel politika olgusu örgüt üyelerinin istedikleri sonuçları elde edebilmeleri için güç ve diğer kaynakları elde etmeleri, güçlerini artırmaları ve kullanmaları şeklindeki faaliyetlerini içermektedir (Moorhead ve Griffin, 2010). Bir başka ifadeyle, örgüt üyelerinin genellikle üst pozisyonlara yükselebilmek veya mevcut pozisyonlarını koruyabilmek, maddi

çıkarları amacıyla örgüt içinde girişmiş oldukları güç mücadeleleri örgütsel politikayı oluşturmaktadır

Politik davranış kavramı Mayes ve Allen (1977) tarafından örgütün kaynakların dağıtım sistemine karşı yapılan davranışlar olarak ifade edilmiştir. Miles politik davranışı; "karar verme üzerinde mantıklı olmayan etki" ve Burns ise "lobi" faaliyeti olarak tanımlamıştır. Politik davranışlar; örgütsel normlar ve hedefler tarafından şekillendirilen biçimsel rollerin bir parçası olmaktan daha ziyade, bireyin kendisinin ve grup çıkarlarının teşviki ile ilişkili informel yapılar şeklinde ifade edilmektedir. Örgütlerde politik davranış, bireyin örgütteki rolünün bir parçası olarak tanımlanmayan faaliyetler veya örgüt içindeki çıkarların dağılımını etkileme çabası olarak görülmektedir (Farrell ve Petersen, 1982).

Örgütsel Politika Algısı kavramı

Örgütsel politika algısını Ferris ve Kacmar (1992) kapsamlı bir model haline getirerek politik algı ile ilişkin bilimsel çalışmalara yol göstermişlerdir. Ferris ve Kaçmarın politika algısı modeli, politik algıların neden olan unsurları ile politik algıların işe ilişkin bazı sonuçlarının ne şekilde etkileneceğini ortaya koymaktadır. Modelde örgütteki politik davranış düzeylerinin örgüt üyeleri tarafından algılanması kimi zaman örgüte; kimi zaman görev ve çalışma çevresine; kimi zaman da kişisel faktörlere bağlı olarak oluşabilmektedir



Kaynak: Ferris ve Kacmar, 1992

Örgütsel Politika Algısı Modeline esas aldığımızda 4 temel unsurdan oluştuğu görülmektedir. Örgütsel politika algısı unsurları merkezileşme, biçimselleşme, hiyerarşik düzey ve kontrol alanından oluşmaktadır.

Merkezileşme: Bir örgütte merkezileşmenin yüksek düzeyde olması, yetki ve sorumluluğun örgütün üst yönetimde toplandığını; alt yönetimde bulunan örgüt üyelerinin, yetki ve sorumluluklarının daha düşük seviyede çalışarak örgütte alınan kararlarda daha etkisiz olduğunu göstermektedir (Ertekin, 2003).

Biçimselleşme: Örgüt içerisinde işlerin standartlaşma derecesinin belirlenmesi olarak tanımlanmaktadır(Ferris ,Kacmar (1992). Örgütlerde örgüt üyelerinin görevlerini uygularken yapılması gerekenlerin ayrıntılı bir şekilde belirtilmesi ve yazılı bir şekilde sunulması örgütün yüksek düzey biçimsel bir yapıya uygun olduğunu göstermektedir. biçimselleşmenin yüksek olduğu durumlarda örgüt üyeleri neyi nasıl yapacağı sorularını bilmektedir ve örgüt üyeleri inisiyatif göstermeleri beklenmez. Biçimselleşmenin yoğun olduğu durumlarda kontrol fonksiyonunun olduğunu görülebilmektedir.(sarpkaya,2011). Biçimselleşme düzeyinin az olduğu örgütlerde politik davranışların ve örgütsel politika algı düzeyinin yüksek olduğunu görülebilmektedir.

Hiyerarşik düzey: Hiyerarşi, örgütlerde yukarıdan aşağıya kadar uzanan emir komuta sisteminin olduğu aşamalı merdiven düzenidir (Koçel, 2003). Hiyerarşik yapı alt üst ilişkisini, üstlerin emir vermelerini ve kontrol etmelerini sağlamaktadır.

YÖNTEM

Bu çalışmanın örneklemini Giresun'da ilkokullarda çalışan 1453 öğretmenden rastlantısal metotla seçilen 360 öğretmenden oluşturmaktadır. İlkokul öğretmenlerinin örgütsel politika algılama düzeyleri sırasıyla Kacmar ve Ferris'in (1991: 193) 12 maddeden oluşan "örgütsel politika algısı ölçeği"ile değerlendirilmiştir. Ankette ölçülmesi amaçlanan örgütsel politika algısına ilişkin değişkenler, Kacmar ve Ferris (1991) tarafından geliştirilen ve yaygın bir biçimde kullanılan "Örgütsel Politika Algı Ölçeği (POPS: Perceptions of Organizational Politics Scale)" ile ölçülmüştür. Kacmar ve Ferris (1991), çalışmalarında yazına Örgütsel Politika Algısını ölçmeye yarayan 40 maddelik ve 12 maddelik iki farklı ölçek sunmuşlardır. Anket formunun mümkün olduğunca kısa tutulması amaçlanmış, söz konusu ölçeğin 12 maddelik kısa versiyonundan yararlanılmıştır. Güvenirlik katsayısı (Cronbach's Alpha) 0,87

olarak bulunan ölçek birçok araştırma tarafından yeterli görülmüştür (örn. Vigoda-Gadot ve Kapun, 2005 : (α=.80)). Ölçekteki ifadelere örnekler: "Çalıştığım okulda, kimsenin karşısına almak istemediği nüfuzlu kişilerden oluşan bir grup bulunmaktadır." ve "Çalıştığım okulda, çalışanlar, terfi etmek için diğer meslektaşlarının ayağını kaydırırlar." şeklindedir. İfadelere katılım 1-Kesinlikle Katılmıyorum'dan 5-Tamamen Katılıyorum'a doğru derecelendirilmiştir. Yüksek değerler, örgütsel politika algısının yüksek olduğunu göstermektedir. Ölçeğin 2,3,6,7,11 ve 12'nci maddeleri ters kodlanmıştır.

BULGULAR

Yapılan anket çalışmasında Giresun ilinde 1453 ilköğretim de çalışan öğretmenlerden 352 kişi ile anket yapılmış. Yapılan anket çalışmasına %51,1 oran 180 kişi ile erkek öğretmen ,%48,9 oran 172 kişi ile kadın öğretmen tarafından uygulanmıştır. Ankete katılan ilköğretim öğretmenlerinin 86 kişisi 20-30 yaş arasında, 195 kişisi 31-40 yaş arasında 47 kişisi 41-50 yaş arasında 24 kişisi 51-60 yaş arasındadır. Ankete katılan ilköğretim öğretmenlerinde 209 kişisi lisans mezunu iken 143 kişisi yüksek lisans mezunu. Çalışmaya katılan öğretmenlerin lisans mezunlarının yüksek lisans mezunlarından daha yüksek olduğu görülmektedir

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Çalışmanın sonuçları, örgütsel politika algısı düzeyinin ilkokullarda çalışan öğretmenlerde düşük çıktığı görülmektedir. Yapılan literatür çalışmalarında örgütsel politika algısının özel sektörde yüksek düzeyde çıktığı görülmektedir. Eğitim sektörü ve kamusal alan olması sebebiyle örgütsel politika algısının düşük çıktığı ön görülebilmektedir. Politik olmak ve politik davranmak yaşam sahnesinde olduğu gibi örgütsel yaşamda da kaçınılmaz bir durum olmasına rağmen ilköğretim okullarında çalışan öğretmenlerde bu durumun daha az görüldüğünü söyleyebiliriz. Eğitim sektöründe çalışan öğretmenlerin daha etik ve adil davrandığı varsayımı çıkarılabilir. Türkiye'de toplumun öğretmenlik mesleğini kutsal olarak görmesi ve öğretmenlerin genelinin de bu bilinçle bu mesleği seçmesi, çalışma ortamında politik davranışlarının önüne geçebilecek bir nedendir. Bu bağlamda örgütsel politika algısı tüm örgütlerde görülmesine rağmen örgütü oluşturan üyelerinin hayat felsefeleri, meslekleri, vb. nedenlerle farklı düzeylerde olduğu gözlenmektedir.

Kaynaklar

Ertekin, Y. (2003). Örgütsel politika ve taktikler. TODAİE Yayınları, Ankara.

Ferris, G. R., and Kacmar, K. M.(1992). Perception of organizational politics. Journal of Management, 18 (1), 93-116.

Harris, J. K., James, M. ve Boonthanom, R. (2005), "Perception of organizational politics and cooperation as moderators of the relationship between job strains and intent to turnover", Journal of Managerial Issues, 17(1), pp. 26-42.

İslamoğlu, G. ve Börü, D. (2007). Politik davranış boyutları: Bir ölçek geliştirme çalışması. Akdeniz İİBF Dergisi, 14, 135-153.

Kacmar, K. M. ve Ferris, G. R. (1991), "Perceptions of Organizational Politics Scale (POPS): Development and Construct Validation", Educational and Psychological Measurement, 51, pp. 193-205.

Kacmar, K. M., and Carlson, D. S. (1997). Further validation of the perceptions of politics scale (POPS): A multiple sample investigation. Journal of Management, 23 (5), 627- 658.

Karaman, A. (1999). Profesyonel yöneticilerde güç yönetimi. Türkmen Kitabevi, İstanbu

Koçel, T. (2003). İşletme yöneticiliği.(9. basım), Beta Yayınları, İstanbul.

Parker, C. P., Dipboye, R. L., and Jackson, S. L. (1995). Perceptions of organizational politics: An investigation of antecedents and consequences. Journal of Management, 21 (5), 891–912.

Sarpkaya, R. (2011). Eğitim amaçlarının gerçekleşmesinde okul yöneticilerinin rolü. Mülkiye, 35 (270), 157-184.

Şişman, M. (2002). Örgütler ve kültürler. Pegem A Yayıncılık, Ankara.

Mayes, B.T. ve Allen, R.W. (1977). Toward a definition of organizational politics. Academy of Management Review, 2, 672-678

YURTTAŞLIĞI GENİŞLETME VE SİYASETİN DÖNÜŞÜMÜ ÜZERİNE

ON THE EXPANSION OF THE CITIZENSHIP AND TRANSFORMATION OF POLITICS

Ferhat AĞIRMAN*

Özet

İlkçağın siyasi tutumu ve Stoacıların ahlak ve yönetim anlayışlarından etkilenen ve bunu Roma siyasetine uygulayarak karma anayasayı öneren Çiçero, Roma dönemi yazılarında bunları ele alsa da sosyal olaylar ve siyasi dönüşümlerden dolayı amacına ulaşamamıştır. Stoacılığın izlerini gördüğümüz Çiçero'nun, Roma siyasetine yurttaşlığı ve erdemi, bununla birlikte ortak akıl ve Tanrısal akılla özdeşleştirilen ve evrensel zemin için elzem görülen doğal yasayı nasıl etkilediğini değerlendirerek, yurttaşlığı doğal yasaya uydurmanın zorluğunu ve evrensellik çatısının karma anayasa ve Roma cumhuriyetçiliği ile bağdaşmayacağını tartışacağız. Bu bağlamda Roma döneminin gerek aristokrasi, gerek monarşi, gerekse demokrasi üçgeninde bir cumhuriyet olmasının ya da yurttaş hakları ile siyasi dönüşümün çatışıp çatışmadığını anlamaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Tanrısal Akıl, evrensel yasa, siyasal dönüşüm, yurttaşlık sorunu, karma anayasa.

Abstract:

Cicero, who was influenced by the political attitude of the antiquity and the ethics and the management understandings of the Stoics, proposing the mixed constitution by applying it to Roman politics, dealt with them in his Roman era writings, but could not reach his goal due to social events and political transformations. Cicero's who we see the traces of Stoicism, citizenship and virtue of Roman politics, how it affects the natural law, which is associated with common wisdom and divine wisdom and which is essential for the universal ground, we will discuss the difficulty of adapting citizenship to the natural law and the incompatibility of universality with the mixed constitution and the Roman republicanism. In this context, we will try to understand whether the Roman period is a republic in the triangle of aristocracy, monarchy or democracy, or whether civic rights and political transformation were clashing.

Keywords: Divine Wisdom, universal law, political transformation, citizenship issues, mixed constitution.

* Prof. Dr. Pamukkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü DENİZLİ

Giriş

İlk çağlardan günümüze kadar devlet, toplum, birey açısından birçok sorunu ele alarak kendine özgü bir alan yaratan siyasi düşünce, yarattığı alanda statik sorunları sürekli sorgulayarak kendi devinimini tesis eder. Birbirine zıt farklı iki tavırla hareket eden bu düşünsel tesis bir yandan doğadaki devinimi dikkate alan bir tavır sergilerken bir yandan mutlak bir hüküm koyma arayışındadır. Siyasal düşüncenin birbirini tamamlayan bu zıt zeminler bağlamında ortaya koyduğu anlayışın temel sorunu devlet, toplum ve bireydir. Sorunların tamamı bu varoluşsal gerçekliklerin üzerinden hareketle bir tanım bulur. Örneğin devlet nedir sorunu; hem toplum hem de bireyi ilgilendirmekle birlikte bunlar açısından bir takım sorunları da ele almayı gerekli kılar. Bu gerekliliğin siyasal düşüncenin kapsamı içinde devlet, toplum ve bireyin en ayrıntılı şekilde ele alınması hususunda olması esastır. Ortak fikri kanaatler açısından siyaset felsefesi bu esas üzerinden gelişmiş ve gelişmeye devam edecektir. Yani statikleşmiş siyasal bir sorunun her seferinde yeniden ele alınması sadece sorunun devinimine değil, siyasi düşüncenin merkezinde yer alan devlet, toplum ve bireyle ilgili yaygın ve statik fikrin devinimine de zemin hazırlayacaktır.

Bu açıdan bakıldığında modern düşüncenin içinde harmanlanmış bütün siyasal düşüncelerin ileri sürdüğü sav; ister onunla uyumlu olsun isterse zıt olsun, ilkçağ düşüncesinde devlet, toplum ve birey sorununu, yaşadığı çağa göre geniş bir perspektifle ele alan Platonla buluşmak durumundadır. Çünkü Platon devlet sorununu sistematik bir tarzla ele alarak, toplum ve bireye de sorunsal açıdan yönelmiştir. Siyasal düşüncenin merkezine yerleştirilen bu sorunsal ve varoluşsal gerçeklikler olarak devlet, toplum ve birey; her çağda merkezde bulunmuş ve günümüzde aynı konumunu korumuştur. İlk çağ düşünce tarihi de dahil dönemsel siyasi düşüncelerin tamamı tezlerini açıklamak için belirli bir merkezden hareket ederler. Bu merkezler kimi zaman devlet kimi zaman toplum kimi zamanda bireyden hareketle oluşur. Nedeni de ileri sürülen savın sistemli bir sunumunu yapabilmektir. Örneğin devlet telakkisinin fikir babalarından biri olan Platon ve sonrasında Aristoteles ileri sürdükleri siyasal fikirleri Polis merkezli bir temele dayandırırlar. Polis yani şehir merkezli sunumlarının alt zeminini birey ve toplum oluştururken yönetim şekilleriyse bu yapının çatısı olarak ele alınır. Birbirinin tamamlayıcısı olan bu sorunsal ilkeler bütünlüğü ise devlet kavramını meydana çıkartır. Devlet bu ilkeler arası ilişkilere göre dizayn olarak; kimi zaman olgunun dayanağı olan ideye, kimi zaman ontolojik bir olguya, kimi zaman ise zihinsel ve kavramsal karşılığından başka bir şeyi kapsamayan bir tasarıma, atıfla açıklanır. Fakat devletin bu farklı konumlandırılmasına rağmen toplum ve bireyin konumu kendisinden başkası değildir. Yani hem toplum hem birey söz konusu tanımın tamamlayıcı ve tanımlayıcı unsurudur ve kendilerinden başka bir şey değillerdir.

Bu bakımdan siyasi düşünce tarihinde siyaset felsefesinin asıl sorunsalı bu noktalarda yoğunlaşır. Her ne kadar bu üç sacayağından hangisi hangisinin tanımlayıcısı ya da tamamlayıcısıdır sorusu konuyu asırlara yaymış olsa da kendisi için tanımlanan veya tamamlanan devlet fikridir. Birey ve toplum kimi dönemlerde başrolü kapmış olsalar da, genel itibarıyla erkin kumanda merkezi olarak sistemleştirilmiş devlet olgusunu tamamlayan unsurlar olarak ele alınır. Fakat gerek toplum gerekse birey siyasal düşünce ve uygulama

tarihinde kendilerine biçilen bu rolle yetinmez. Bu nedenle günümüze kadar geçen süreçte varsayılan konumlandırma hususunda mücadeleci bir tavır sergilerler. Ya da bunlar adına mücadeleler yapılır.

İlkçağ düşünce tarihinde henüz siyaset felsefesiyle ilgili sistemli bir fikri mülahaza ortaya konulmadan önce siyasi teşekkülün ayaklarından biri olan insan ele alınır. İlk olarak sofistler tarafından felsefi bir sorun olarak ele alınan insan için yapılan değerlendirme; insanın her şeyin ölçüsü olduğudur. Dolayısıyla sofistler tarafından insana felsefi problemlerin tamamında merkezi bir rol verilir ki bu siyasetle ilgili sorunların tamamına yöneliktir. Sonrasında Sokrates'in insanı merkez alan açılımında, insandan hareketle başka sorunlara değil insana yönelmek esastır. Bu bir bakıma insanın kendine yönelmesi kendi iç dünyasına dönerek dış dünyaya açılmasını gerekli kılmaktadır. Birey, toplum ve devlet bu noktadan itibaren siyasi düşüncenin sorunu olacaktır. Sonraki süreçlerde ise merkezin hangi kavrama göre oluşacağı ya da hangi sorunun birincil olarak merkeze yerleşeceği konusu kendiliğinden gündeme gelmek durumundadır.

Roma siyaset düşüncesinin en önemli isimlerinden birisi olan Çiçero, Platon'dan olduğu kadar politik dünyasında doğal yasanın yol göstericiliği bağlamında Stoacı doğal hukuk anlayışından da etkilenmiştir. Roma siyaset felsefesine orijinal bir katkı sağlamamıştır. Ancak yönetim, yasalar ve idare fikrinin kavramlaştırması bakımından, Batı dünyasının siyasetine ve yönetimine sağladığı katkılar ve Roma dünyasında aldığı siyasi roller ile adından sıkça söz ettirmiştir. Çiçero, Roma dönemi yazıları ve genel eylemlerinde, Roma'da hukukun üstünlüğü ilkesine sonuna kadar bağlılığını ortaya koymuştur. Fakat yaşanan sosyal olaylar ve siyasi dönüşümler nedeniyle, hukuki uygulamalar için ekonomik ve siyasi destek bulamayınca arzulanan yönetim ve idari bütünlük sağlanamamıştır. Çiçero diktatörlüğe karşı dursa da istenilen sonuç elde edilememiştir.

Çiçero, genel olarak görüşlerini Platon ve Aristoteles ile birlikte Stoacılığa dayandırır ki, bu Romalı düşünürlerin temel özellikleri arasındadır.[585] Stoacı felsefenin yanı sıra, Platon'dan etkilenen, kendisini belki de Roma'nın Platon'u olarak gören Çiçero, siyasal yapıtlarından ikisine Platon'un siyasal yapıtlarının adını vermiştir: de Republica (Devlet) ve de Legibus (Yasalar).[586] Bu durum, Çiçero'nun, Devlet Üstüne ve Yasalar Üstüne adlı siyasetle ilgili iki temel çalışmasını diyalog tarzında kaleme almasından ve devletin temellendirilmesine yönelik bir içeriğe sahip olmasından dolayı Platon'dan etkilendiğini gösterir. Bu bağlamda Çiçero, Yasalar Üstüne adlı eserinde düzeni ve ideal devleti sürdürmek için gerekli olan hukuksal yapıyı ele alırken, Devlet Üstüne adlı eserinde ise en iyi siyasal rejim nedir sorusunu ele alıp tartışır. Bunun dışında etkisi uzun yıllar sürmüş olan Görevler Üstüne ve Hatip Üstüne adlı eserleri vardır. Bu eserlerinde de Çiçero, siyasal başarı için gerekli gördüğü kişisel erdem ve maharetle ilgili klasik görüşleri dile getirir.[587]

[585] William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, Şule Yayınları, İstanbul-2001, 63.
[586] Aleaddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara-1995, s. 196.
[587] Donald G. Tannenbaum ve David Schultz, *Siyasi Düşünce Tarihi Filozoflar ve Fikirleri*, (çev: Fatih Demirci), Adres Yayınları, Ankara-2011, s. 85.

Çiçero'nun Fikirlerinin Besleyicisi Olarak Stoacılık

Bireyin toplumla ilişkisini yeniden tanımlama ve kendini çok büyük bir topluluğa dahil etme girişimi için, devletin siyasal değerlerini yeniden düzenlemesi gerekir. Stoacı düşünce, bu yeniden tanımlama işini üstlenen felsefi akımdır. Stoacılık, insanın evrendeki en temel rolünün, doğayla uyum içinde bir hayat sürmesi fikrini savunur. Bunun yanında bireyler arası eşitliğe ve dünya vatandaşlığına yada yurttaşlığına önem verilmesi gerektiğini vurgular. Buradan hareketle Stoacı düşünürlere göre; insanla doğa arasında sıkı bir uyum ilişkisi vardır ve insanın doğaya uygun yaşaması, tutkularından sıyrılarak bu uyumu koruması esastır. Devlet ve insan arzusuyla bu esas yıpratılmamalı ve gerçek anlamda insan doğasına uygun bir tavır sergilenmesi[588] bu ekolün temel tezidir. Kendi çağında içsel ve dışsal olmak üzere iki tür özgürlük anlayışı ortaya koyan Stoa felsefesine göre bu, birbiriyle ilişkili parçalardan oluşan ve bütünlük arz eden evrenle uyumluluğun ürünüdür.

Varlık alanında kendini gösteren bu birlik, olay ve olgular arasındaki bağlılık ilişkisi Stoa düşüncesinin referans noktasıdır. Bundan dolayı insan doğası doğal düzenin bir parçası olarak görülür. Kozmolojilerinde akli düzen nesnel olan her şeyin merkezinde bulunur ve fiziki evrendeki düzenle aklın yasaları arasında eksiksiz bir uyum söz konusudur. İnsan aklının önem kazandığı noktada burasıdır. Tanrı, ruh, akıl yada logos evrenin düzenleyicisi, insan aklıda bunların nüvesi durumundadır. Buna göre doğal yasa, nihayetinde insan doğasının yasasıdır, yani akıldır. Akılla özdeş kabul edilen doğal yasa aklın yasalarının belirleyicisi olarak, Çiçero'nun fikirleriyle klasik halini alır.[589] Buna göre evrensel aklın ürünü olan yasayla siyasal yapının temel taşlarından biri olan yasa aynıdır ve doğru akılla eşitlenmiş haliyle doğal yasa yasaların yasasıdır. Farklı bir ifadeyle yasa doğaya uygun olan 'doğru akıldır' ve toplumların tamamı için değişmeyen bir geçerliliktedir. "…bu yasa, emirleri vasıtasıyla insanları görevlerini yapmaya çağırır; yasaklarıyla da onları yanlış yapmaktan alıkoyar."[590]

İnsan davranışlarının yönlendiricisi ve yöneticisi olan yasalar doğada bulunur. Bunların dışında siyasal ve sosyal açıdan farklı durumlara göre şekil kazanmış yasalar da vardır. Bundan dolayı her yasanın doğal yasa sayılamayacağını savunan Cicero'nun felsefesinde, doğal yasanın kendine özgü birtakım ölçüleri vardır. Doğaya özgü bu yasalar, sağlam bir duruş, konuşma ve ifade etme özgürlüğü, dostluk ve rasyonel düşüncedir. Buna göre doğal yasa doğru yasadır ve bu, eğitimli kişi için, doğal fonksiyonlu doğru davranışı emretmek, yanlışı yasaklamak olan içsel bir tavırdır. Dolayısıyla Ciceron'nun düşüncesinde doğru yasa insanların çoğunun anladığı gibi değildir; yani yazılı olarak dıştan dikte edilen normlar gibi görülemez. Bu nedenle insani yasa ve kuralların doğada bulunduğuna dair savunulan fikrin anlamı, siyasal ve toplumsal uygulamalarda tek rehberin akıl olduğuna dairdir.[591]

[588] Donald G. Tannenbaum ve David Schultz, a.g.e., s.92,93.
[589] Marcus Tullius Cicero, *On The Commonwealth*, (çev. G.H. Sabine ve S.B. Smith), İndianapolis, Ind.: Bobs-Merril-1976, s. 48-50.
[590] Marcus Tullius Cicero, a.g.e., s. 48.
[591] Marcus Tullius Cicero, a.g.e., s. 68-70.

Çiçero'nun Yöntemi ve İnsan Doğası Üstüne

Filozofun siyasal bakışı, Grek Polis (Şehir) Devlet'i fikrinin yetersizliği ve uygulamada noktasında oluşan başarısızlığı döneminde kendini gösteren Stoa düşüncesinin bir ürünüdür. Bu dönemde Stoacı düşünce bireysel olanla kollektif olan arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlama işlevi gösterir. Grek siyasi düşünü, Polis (Şehir) kapsamında ortak bir yurttaşlık anlayışını içerirken, Stoacı düşünce, şehir devletinin sınırları içinde sıkışmış olsa da bireyin, sınırlı ve kendine özgü biricik kimliğiyle bütün sınırlandırmaların kapsayan genel bir devletin, bir toplumun üyesi olduğunu savunur.[592] Yani birey şehir devlet ve toplumunun bir üyesi olmanın yanı sıra aynı anda bir dünya devlet ve toplumunun da üyesidir.

Stoa düşüncesinin bu bakış açısıyla aynı düzlemde fikir beyan eden Çiçero'nun savı, tüm insanlığın daha kapsamlı ve geniş bir dünya devlet ve toplumunun üyesi olduğudur. Çünkü akıl daha geniş kapsamlı bir düşünceyle oluşan dünya toplumunda her açıdan daha etkili ve daha yetkili olacaktır. Sahip olduğu yetkinin tamamını bütünlüğü korumaya yöneltecektir. Bunda dolayı insanları doğal olarak bir araya getirip adil davranmalarını daha mümkün kılan bir dünya toplumu tesis edilmelidir. Tesis edilen bu yapısal sistemin yasalarını belirleyecek olan ise ortak akıl olmalıdır. Çünkü yasaların temeli niteliğindeki davranış-adalet ilişkisi en ideal biçimde ortak akıl tarafından belirlenebilir.

Siyasal düşüncenin yapısal sorunlarını Stoa'cı düşüncenin ışığında ele alarak evrenselci bir yaklaşımla farklı bir metodoloji kullanan Çiçero, doğal hukuk ve ortak akıl'la şekillenen bir sistem ortaya koyar. Bu metodoloji, siyasal düşüncenin sonraki dönemlerdeki gelişimine önemli katkılar sağlayıcı niteliktedir. Örneğin yapısal olarak siyasi düşüncenin temeli sayılan Platon bilgi ve erdem ediniminin ödülünün yine bilgi ve erdem olduğunu belirtirken, Çiçero erdemin uygulanabilir olması gerektiğini savunur.[593] Yani kazanımların ödülü uygulamada kendini gösterir. Çiçero, erdemin uygulanabilir olmasının yanında bir yol gösterici vasıtasıyla da erdemli yaşantıya ulaşılabileceğini belirtir. Çünkü akıl sahibi bir varlık olarak insanın, hem akıl yönüyle hem de yasa kapsamında İlahi varlık alanıyla müşterek bir ilişkiye sahip olduğunu düşünür.

İnsan, nerede ve hangi statüde olduğuna bakılmaksızın biricik ve evrensel bir yeti olan aklın hakimiyetinde bütüncül bir ilişkinin parçasıdır. Bu evrensel yasadır. Bu yasanın kendisi ve kapsamı içerisinde ki doğal durumları belirleyen yasaların bütünü Tanrı ve insan aklının ürünüdür. İnsanlar parçası oldukları doğa kadar rasyonel içeriğe sahiptir. Dolayısıyla insanları toplum halinde yaşamaya sevk eden akıl da dahil yaratılmış bütün olay ve olguların belirleyicisi konumundaki doğal yasanın kendisi de Doğa Tanrı'sının aklıdır. İnsanlardaki rasyonel tavırlar bütünüyle Doğa Tanrı'sının ilahi aklının bir göstergesi ve paydaşıdır. Doğal olarak bütünün bir parçası olarak insanların tamamı birbiriyle kardeştir ve bu kardeşlik devlet, yönetim farklılıkları vb. gibi sınırlayıcı unsurları kaldırarak büyük bir ailenin üyesi sayılırlar. Bu ailenin üyesi olarak insan için herhangi bir ırki ayrıcalık söz konusu değildir. Ulaşılması gereken tek gaye yada üyelerden beklenen tek tavır aklın rehberliğinde kazanılacak

[592] Marcus Tullius Cicero, a.g.e., s. 122.
[593] Donald G. Tannenbaum, *Siyasi Düşünce Tarihi*, (çev. Özgüç Orhan), BB101 Yayınları, Ankara-2017, s. 80.

erdemliliktir. Stoacı doğal hukuk anlayışı Çiçero'nun siyasal bakış açısının temel dinamiğinde merkezi bir rol oynar. Çünkü Çiçeroya göre stoacı evrensel akıl insana doğuştan verilen ruha içkindir. Bu insana Tanrı'nın bir lütfudur ve insanı Tanrısal bir statüye kavuşturur.

Kendisine lütfedilen akıl sayesinde insan Tanrıyla ortak bir paydada buluşmuş olur. Bu konumundan dolayı insan Tanrılarla aynı evrensel devletin üyesi olma konumuna sahip kılınmıştır. Doğayı yöneten temel evrensel ilkenin akıl olması akıl sahibi varlıkları, özellikle Tanrı ve İnsanı birbirleriyle bağımlı kılar. Bu bağımlılık evreni yöneten ve aklın ürünü olan yasayla ilişkilidir. Şenel'in belirttiğine göre; Çiçero Yasalar adlı eserinde evrensel aklın ürünü olan yasayı şöyle tanımlar: "Yasa yapılacak ve yapılamayacak olanı buyuran yüce akıldır.…O doğanın gücüdür, O ruhtur, bilgenin aklıdır, adaletli olanla olmayanın ölçüsüdür."[594] Bundan dolayı Çiçero yasaların kaynağı olarak ortak öz olarak aklı önemser. Doğru akıl olan yasa, ırk, dil, din gibi unsurların ayrıştırıcı olmasına müsaade etmeyerek tanrılar ve insanları sırf akıl sahibi varlıklar olmalarından dolayı evrensel devletin mensubu kılar. Çünkü evrensel yasa hem tanrısal olanın hem de insanın sahip olduğu zihinsel bir koddur.

Doğal olarak yazılı yasaları önceleyen evrensel yasanın kendi konumundan dolayı üstünlüğü de söz konusudur. Üstünlüğü ve önceliğine rağmen evrensel yasanın kısıtlanması mümkün olsa bile asla ortadan kaldırılamaz. Evrensel yasanın hiçbir zaman kaybetmeyeceği bu avantaj er yada geç onu kısıtlayıcı bütün yasalara üstün kılacaktır.[595] Doğada bulunan evrensel yasanın kaynağı tek başına doğa değildir. İnsanın doğasında olan akıl ve Tanrısal akıl bunda ortak paydaştırlar. Bu nedenle evrensel yasanın kaynağı sadece doğada aranmamalı insan ve Tanrı'yı müşterek noktada birleştiren akılda da aranmalıdır. Çünkü yasa doğru aklı temsil eder. Akıl insan ve Tanrının paydaş olduğu şeydir. Dolayısıyla bu durum yasada da paydaşlığı gerektirir, bu varlıkların doğasında bulunan aklın yanlışlığından söz edilemez. Akıl ve yasa müşterekliği, akla ve yasalara dayalı devleti de müşterek kılar. Reel olarak uygulanması neredeyse imkânsız olsa da Çiçero'nun ileri sürdüğü savın temel amacının, ortak paydaşların katılımına dayalı evrensel bir yönetim tarzının uygulanması olduğu anlaşılmaktadır.

Evrensel yönetimin uygulanacağı evrensel devletin yasaları, tarihsel ve erk olarak yazılı yasaları önceler. Çünkü Tanrısal akılla yada doğru akılla özdeştirler. Bununla birlikte insan yapısı ile doğal yasa arasında ortak akıl aracılığıyla kurulmuş güçlü ve ayrılmaz bir bağ söz konusudur. Çiçero'nun Devlet adlı yapıtında bu durum şu şekilde ifade edilir. " İnsan yasamaları ile bu yasayı geçersiz kılmak veya etkinliğini sınırlamak, ahlak açısından hiçbir zaman doğru değildir. onu büsbütün ortadan kaldırmak ise, olanaksızdır. Ne senato ne de halk bu yasaya uyma zorunluluğumuzu ortadan kaldıramaz. Onu açıklayıp yorumlamak içinde bir hukuk bilgini olmamız gerekmez. O, Atina'da bir kural, Roma'da bir başka kural öne sürmez ve bu kural bugün başka yarın başka olmaz."[596] Çiçero doğal hukuk tezini çağında yaşanan siyasal çalkantıları belirlemek ve bunları engellemek amacıyla ileri sürer. Ona göre, doğal

[594] Aleaddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, s. 196.
[595] Aleaddin Şenel, a.g.e., s. 80.
[595] Aleaddin Şenel, a.g.e., s. 197.
[596] Mathew Fox, *Cicero's Philosophy of History*, Oxford University Press, New York-2007, s. 80.

yasaların tamamı tanrısal buyruk niteliği taşır. Adalet dediğimiz olgunun ölçüsünü de bu buyruklar belirler. Doğru ve yanlış ayrımının belirlenmesinde ki niteliksel farkındalıklar bu yasaların sunumudur. İnsanın siyasal açıdan ortaya koymaya çalıştığı yasalarda temel arayış olan adalet ve güvenlik tesisinin besleyicisi ebedi yasanın amacı ve sunumu olan adalettir.

Adalet ve güvencenin teminatı olan evrensel yasaya rağmen yazılı yasalara dayanan sistem üzerinden tesis edilen devlet, genel çerçevede sömürü geleneğine uygun bir tavır sergilemekte ve yönetim doğru yasanın dışında hareket etmektedir. Çiçero'yu Polybios'la yaklaştıran Seneca'yla uzaklaştıran sorunda burada yatmaktadır. Polybios Çiçero kadar olmasa da aktif siyaseti gerekli görürken Seneca buna karşıdır.[597] Çiçero aktif siyasetten yana tavır koyarak, yönetimi doğru yasaya uygun hale getirmenin ve uyumu sağlamanın yolunun sadece bir grup özverili insanın çabasıyla mümkün olacağını söyler. Bundan dolayı Çiçero evrensel yasa ve doğru akıl ilişkisinden hareketle doğru yönetim şeklini belirlemeye çalışır. Vatandaşı olduğu Roma devletinin demokratikleşen yönetiminin içinde barındırdığı tehlikeleri ve bundan çıkış yollarını araştırma çabası da bundan dolayıdır.

Siyasetin Dönüşümü, Devlet ve Yönetim

Çiçero, bireyin üstün uğraşlarından birinin politikayla uğraşmak ya da devlet adamlığı yapmak olduğunu söyler. Bu düşüncenin arka planında bireyin kendisini kamu hizmetine adaması gerektiği hususundaki eski Roma devlet geleneği yatmaktadır. Bu nedenle filozof, siyasi kargaşaların olduğu zamanlarda uygulamalı siyasetten izole olmayı benimseyen Epikürosçu düşünceye karşı çıkar. Hele ki bunu ahlakilik kılıfıyla yapılmasından hiç hazzetmez. Ona göre bir vatandaş, gerektiğinde kendisini devleti için feda etmeyi bilmelidir. Çünkü vatandaşın kişisel çıkarıyla kamusal çıkar arsında bütünlük söz konusudur. Bu yaklaşım Çiçero'nun devlet fikrine ilişkin siyasi kuramının temelini oluşturmaktadır.[598]

Dolayısıyla filozof, yaşadığı dönemde genel bir kabul görmeye başlayan Epikürosçu ahlaki mistisizme, insanları siyasal izalosyona teşvik ettiği gerekçesiyle, karşı çıkar ve devlet ve devlet işlerini doğallaştırmaya çalışır. Ona göre devlet halktan başkası değildir. Rastgele ve bilinçsiz bir biçimde bir araya gelmiş yığınlardan ibaret olarak görmediği halkı şöyle tanımlar. Halk, hukuki bağlarla kuvvetlendirilmiş ortak ülkü ve ortak amaçların uyumundan doğan insanların birlikteliğidir.[599] Bu tanım Çiçero'yu, kamusal ve özel alan ayrışımını ortadan kaldırmaya zorlayan rasyonel bir temellendirmeye yöneltir ve insanın ev hayatını etkileyen şeyin nedenler ilişkisi bağlamında bütün evren olduğunu söyler. Çünkü ona göre kamusal yaşamdan yada alandan bağımsız bir özel hayat yoktur. Bütün emir ve uygulamalar insanı kamusal alanla ilişkili kılar. Bu ilişki bireye kamusal görevleri öncelemeyi önerir yada

[597] Aleaddin Şenel, a.g.e., s. 199.
[598] Mehmet Ali Ağaoğulları, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, AÖF Yayınları, Eskişehir-2013, s. 43.
[599] Alaeddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, s. 198.

emreder. Bundan sadece Tanrıya yönelik sorumluluklar hariçtir. Çünkü İlahi sorumluluklar kamusal görevlerden önce gelir.[600]

Buna göre, bütün insanlar hem psikolojik hemde fizyolojik olarak kozmik evrenin bir parçasıdır. İyi bir insan olmak için gerekli olduğu düşünülen erdemler iyi bir yurttaş içinde gereklidir. Bu durum bir zıtlaştırmayı gerekli kılmaz. Bu iki durum arasında çelişkili bir durumda söz konusu değildir. Çünkü birey sadece kendi çıkarına uygun davranarak ve sosyal sorumluluklarından kaçarak iyi bir insan olmayı başaramaz. Kamusal çıkar ve kamusal sorumlulukla beraber bireysel gelişimin sağlanması devlet birey ilişkisinin düzenlenmesini ve bireyin kendi huzurunu buradan hareketle tesis etmesini daha mümkün kılacaktır. [601] Çiçero'ya göre, bu tavrın harici bir tutum iyi yurttaş olmayı da iyi insan olmayı da imkânsızlaştırır.

Çiçero için devlet doğanın eseridir ve doğal bir olaydır. Doğa insanlara, birbirlerini sevmeyi birbirlerine iyilik yapmayı emretmektedir. Bundan dolayı devlet, uyruklarının yada bütün vatandaşlarının ortak bir niteliği olan, kararlara göre işleyen bir kurumdur. Bu kurumun yönetimsel işlevselliğinin dışında ki amacı, vatandaşlarına karşılıklı yardımlaşma yollarını tesis etmek ve adil bir yönetimden yararlanmalarını sağlamaktır.[602] Res publica (kamusal olan)'ın ayrıştırıcı yanı ortak iyi ve yasada kendini gösterir. Buna göre Cumhuriyet ideali, aslında ortak iyinin belirleyiciliğinde yasalara dayalı olarak süregelen bir kurumsallığı temsil eder. Genel kabul ve uygulamalar keyfileşip yozlaşma yoğunlaştıkça kamusal yararı baz alan res publica'nın yok olması da engellenemez.[603]

Bu bağlamda res publica devletin ya da yönetimin meşrulaşmış halidir. Bunu meşrulaştıran şeyse, politik ve hukuksal açıdan niteliksel bir dayanak olarak, ifrat ve tefrit noktasına sapma eğilimine karşı, iyinin olması gerektiği gibi anlaşılması ve yasal yapılanmanın bu iki zıt kutba düşülmeden gerçekleştirilmesidir. İşte bu karma anayasadır ve bu sürecin ürünüdür.[604] Çiçero'ya göre bu ideal yapılanma Roma devletinde kendini gösterir. Roma devletinin cumhuriyetçi yapısı, rasyonel bir tavırla uygulamaya koyduğu karma anayasayla evrensel aklın vücut bulmuş şekli[605] olarak tanımlanır. Çünkü ona göre karma anayasa döngüsel yönetimler bağlamında istikralı bir yönetim şeklinin dengesi konumundadır. Monarşi'nin uyruklara yönelik sevgisi ve akılcı tavrı, Aristokrasi'nin bilgelik istenci, Demokrasi'nin özgürlüğü merkeze alan savı[606] bütünüyle res publica'nın kendisidir. Yani

[600] Tannenbaum ve Schultz, *Siyasi Düşünce Tarihi Filozoflar ve Fikirleri*, s. 84.
[601] Tannenbaum ve Schultz, a.g.e., s. 90.
[602] Cengiz Çuhadar, "*Bazı Filozofların Düşüncesinde Devlet Kavramı*", Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Elazığ-2007, s. 117.
[603] Noberto Bobbio ve Viroli Murizio, *The Idea of Republicanizm* (çev. A. Cameron), Polity Press,Oxford-2003, s. 12.
[604] Adrian Olfield, *Ctizenship and Community: Civic Republicanism and Modern World*, Routledge Press, London , 1990, s. 5.
[605] Tonnebaum ve Schultz, *Siyasi Düşünce Tarihi Filozoflar ve Fikirleri*, s. 87.
[606] Tonnebaum ve Schultz, a.g.e., s. 86.

onun nazarında devlet res publicadır. Çünkü res publica meşru kabul edilen yönetimlerde monarşi, aristokrasi ve demokrasiyi en yetkin halleriyle içselleştirmiştir.[607]

Çiçero, her ne kadar, üç yönetim şeklinin en yetkin haliyle karma bir anayasa oluşturması sonucunda ortaya çıkan yönetim şeklinin en iyi yönetim olacağını belirtse de, demokrasi yönetimine getirdiği eleştirilerle amacını ortaya koyar. Filozof, yönetme yeteneği açısından eşit olmayan bireylere eşit haklar verilmesini doğal yasaya aykırı bulur. Demokrasi yönetimi özgürlük sorunu bağlamında yetkin bir sistem sunarken, yöneten açısından sahip olması gereken liyakati eşitlik ilkesine dayanarak göz ardı etmesi Çiçero'nun taslak olarak sunduğu doğal yasa tasarısına uygun değildir. Çünkü doğanın her insana aynı nitelikleri yüklemesi mümkün değildir. Dolayısıyla doğal yasanın siyasal açıdan eşit kılmadığı ölçüler gereğince herkes eşitlenemez.

Sonuç

Çiçero, devlet, siyasal otorite, yurttaşlık ve doğal yasa vb. kavramlara yeni bir anlam vermenin yollarını aramış ve bunu Roma siyasi anlayışının geçiş döneminde gerçekleştirmeye çalışmıştır. Asıl amacı daha geniş bir dünya topluluğudur. Onun Yunan düşüncesinden ve savunucularından farkı Stoa düşüncesinden beslenen daha kapsayıcı bir insan görüşüdür. Bu bağlamda yeni bir hukuk düzeni ve kurumsal şekillendirmelerle en iyi yönetim biçimini tasarlamak istemiştir. Roma döneminin çalkantılı siyaseti ve rejim değişikliği farklı boyutlarda yurttaşlık tanımını uzun bir dönem etkilediği için Çiçero'nun yöntemi ve tavsiyelerine, hem teorik hem de pratik açıdan, uygun ve güvenilir bir siyaset modeli sergilenememiştir. Çünkü Çiçero'nun insanlığı doğal yasa bağlamında dünya devleti ve milleti olmaya yönelik daveti ve savunduğu evrensellik fikri son derece cüretkârdır. Böyle bir proje, erdemli bir yaşantıyla ve tanrısal akılla işbirliği içerisinde doğal yasaya uygun bir anayasa tasarımı, çıkar ilişkileri bakımından küçük bir Polis devletinde dahi uygulanamamıştır. Hele ki farklı milletlerin yaşadığı, ayrıcalıkların saygınlığının paylaşılmadığı bir dünya toplumunda katılımcı ve ortak bir siyaset güdülmesi mümkün olmayacaktır. Bundan dolayı Çiçero'nun ideal bir tasarı olarak ortaya koyduğu dünya topluluğunun, siyasal yapıyı kuvvetlendirmek yerine daha da zayıflatacağı öngörülebilir.

[607] David Wooton, "*Cumhuriyetçiliğin Gerçek Kökenleri: Baron'un Müridleri ve Venturi*", İdea Yayınları, Cilt. 2,No: 1., 2010, s.55-56.

Kaynakça

Ağaoğulları, Mehmet Ali. (2013). *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Eskişehir, AÖF Yayınları.

Bobbio, Noberto ve Murizio, Viroli. (2003). *The Idea of Republicanizm* (çev. A. Cameron), Oxford, Polity Press.

Cicero, Marcus Tullius, (1976). *On The Commonwealth*, (çev. G.H. Sabine ve S.B. Smith), İndianapolis, Ind.: Bobs-Merril.

Çuhadar, Cengiz. (2007). "*Bazı Filozofların Düşüncesinde Devlet Kavramı*", Elazığ, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.

Ebenstein, William. (2001). *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, İstanbul, Şule Yayınları.

Fox, Mathew. (2007). *Cicero's Philosophy of History*, New York, Oxford University Press.

Olfield, Adrian. (1990). *Ctizenship and Community: Civic Republicanism and Modern World*, New York, Routledge Press.

Şenel, Aleaddin. (1995). *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları.

Tannenbaum, Donald G. (2017). *Siyasi Düşünce Tarihi*, (çev. Özgüç Orhan), Ankara, BB101 Yayınları.

Tannenbaum, Donald G. ve Schultz, David.(2011). *Siyasi Düşünce Tarihi Filozoflar ve Fikirleri*, (çev: Fatih Demirci), Ankara, Adres Yayınları.

Wooton, David. (2010) "*Cumhuriyetçiliğin Gerçek Kökenleri: Baron'un Müridleri ve Venturi*", İdea Yayınları, Cilt. 2,No: 1.

САПА ЖӘНЕ ОНЫҢ БІЛІМ БЕРУ ҚЫЗМЕТІНДЕГІ МАҢЫЗЫ

QUALITY AND ITS SIGNIFICANCE IN EDUCATIONAL SERVICES

Жанар АЛИБЕКОВА[608] Динмухамед КЕЛЕСБАЕВ[609]

Түйін: Бұл мақала, қазіргі уақытта еліміздің кез-келген саласында маңызды мәселе болып отырған сапа мәселесі жайлы сөз қозғалады, яғни жалпы сапа, қызмет көрсету сапасы, білім беру сапасы, сапа элементтері және оны жоғарлату әдістері туралы теориялық тұрғыдан сөз қозғалады. Қазіргі уақытта кәсіпорыншылық түсінігінде сапаға берілетін маңыз, назар әрбір өткен күн сайын үлкейіп, күшейіп бара жатыр. Бұл сапа ешқандай сала және көлемдік өлшемдерге қарамастан өте кең алаңдарға жайылған барлық кәсіпорындарда қолға алынуда және жемісті түрде жүзеге асырылуда. Сондықтан да, сапа менеджменті қазіргі уақыттағы басқарушылық түсінігінде ең қажетті қажеттіліктердің бірі болып есептеледі және кәсіпорындардың корпоративтік нәтижеліліктерін жақсарту үшін қолданылатын бір әдіс, тәсіл немесе құрал ретінде қызмет атқаруда. Осы орайда, елімізде әркімнің көкейінде жүрген алайда атүсті қаралатын, күрмеуі көп білім беру қызметінің сапасын көтеруге кішкене болса да үлес қосу мақсатында жалпы сапа, қызмет көрсету сапасы, білім беру сапасы, сапа элементтері және оны жоғарылату әдістері туралы мәліметтер мен ақпараттар теориялық тұрғыдан қарастырылған. Сондай-ақ университеттерде сапаны жақсартуға қатысты жүргізілетін саясаттар талқыланады.
Кілт сөздер: Сапа, Білім, Қызмет, Білім сапасы, Білім беру қызметі.

Abstract: In a global scope, many countries give big efforts to capture universal specifications by strengthening their cooperations in the field of education with other countries in order to develop a global position on the international level just like in many areas. However, it is considered that raising the quality of education at the international level of these countries are known to be a long way they should take. Therefore, in this article, nowadays the most important problem in every sector of our country the quality issue will be examined. At the present time the importance given to the quality of the enterprise in terms of quality, attention is increasing and increasing every day. This quality is achieved and efficiently implemented at all large enterprises, regardless of the industry and dimensions. Therefore, quality management is one of the most important needs in modern management understanding and serves as a method, approach, or tool used to improve enterprise performance. On the agenda of everyone but which are ignored by everyone in our country, is quality of educational services. In this article, in order to help improve the quality of educational services will be done theoretical studies on the issues of overall quality, service

[608] Докторант, Қ.А.Ясауи атындағы ХҚТУ, «Менеджмент және туризм» кафедрасы Түркістан қаласы, Қазақстан Республикасы, zhanar.alibekova@ayu.edu.kz
[609] PhD доктор, Қ.А.Ясауи атындағы ХҚТУ, «Менеджмент және туризм» кафедрасы Түркістан қаласы, Қазақстан Республикасы dinmukhamed.kelesbayev@ayu.edu.kz

quality, quality of educational services, quality elements and methods of improving them and also the policies that should be followed by the universities is discussed.
Keywords: Quality, Education, Service, Education Quality, Educational Service.

Кіріспе

Бүгінгі күні тұтынушылар жеке тұлға ретінде өздеріне қаншалықты көңіл бөлінгеніне және талап-тілектері мен қажеттіліктерінің қаншалықты қанағаттандырылғанына ерекше мән береді. Сондықтан, кез-келген кәсіпорын нарықта жетістікке жету үшін тұтынушылардың талап-тілектері мен қажеттіліктерін мейлінше дұрыс анықтап, оларды барынша қанағаттандыра білуге тиіс. Осы мақсатта қолданылатын көптеген әдістер де бар. Ол әдістердің барлығы дерлік тұтынушыға бағдарлы болғандықтан, оларды қолданудағы ең алғашқы қадам тұтынушының дауысына құлақ салумен (пікірін тыңдаумен) басталады. Тұтынушыға бағдарлану тек тұтынушының талап-тілектерін қанағаттандыру үшін ғана емес, оларды дұрыс түсіну үшін де қажет. Сол себепті қазіргі уақытта кәсіпорыншылық түсінігінде сапаға берілетін маңыз, назар әрбір өткен күн сайын үлкейіп, күшейіп бара жатыр. Бұл сапа ешқандай сала және көлемдік өлшемдерге қарамастан өте кең алаңдарға жайылған барлық кәсіпорындарда қолға алынуда және жемісті түрде жүзеге асырылуда. Сондықтан да, сапа менеджменті қазіргі уақыттағы басқарушылық түсінігінде ең қажетті қажеттіліктердің бірі болып есептеледі және кәсіпорындардың корпоративтік нәтижеліліктерін жақсарту үшін қолданылатын бір әдіс, тәсіл немесе құрал ретінде қызмет атқаруда. Бір басқа жағынан қарасақ, сапа және білім беру, бір-біріне ықпал ететін күрделі тұжырымдар және жан-жақты түсінік берілуі қиын бір мәселе ретінде алдымызға шығуда. Алайда, білім беру тек қана бір әлеуметтік салаға қарасты емес, негізгі экономикалық тақырып болып есептеледі. Егер де білім алушыларымыз бүгін бәсекелестікке жауап бере алмаса, ертен кәсіпорындарымыз қалай бәсекелестікке жауап бере алатын болады? деген сауалдармен индустрияның білім беруге деген арақатынасын көрсете аламыз. Бұл шеңберде, білім беру жұмыстары бәсекелестіктің қатаң шарттарына жауап бере алатын бір пішімде қайта реттелуі керек.

Бұл жерде білім дегеніміз, қоғамның жаратушы күшін және тиімділігін арттыратын, тұлғаға қарым-қабілеттерін дамыту мүмкіндігін беретін, әлеуметтік әділет және мүмкіндік теңдігін қамтамасыз ететін ең маңызды және ең ықпалды әдіс-тәсіл немесе құрал. Білімнің сапасы болса, білім туралы бір құндылық. Яғни, білім беру қызметінің сапасы, білім беру қызметтерінде, жұмыстарында ең сапалылықты және мүлтіксіздікті ұстау, оған жету үшін бір мекеменің барлық қызметкерлерінің үздіксіз даму мәдениетін ұнатып қабылдағандығы туралы бір философия деуге болады. Басқаша айтқанда білім беру сапасы, әрі көрсетілген қызметті, әрі жеткен нәтижені қамтиды. Бұл жерде, білім беру мекемелерінің негізгі мақсаты, қызмет көрсету үдерісінің, әрі кірісі, әрі болса шығысы болып табылатын студенттерді қанағаттандыру және қоғамға сапалы жұмыс күшін дайындау. Қоғамға сапалы жұмыс күшін дайындау болса, көрсетілетін қызметтердің, яғни берілетін білім беру қызметерінің сапасына байланысты. Сондықтан жағанданумен бірге білім мен ақпараттық технологиялар, ішкі және сыртқы сауда-саттықтың және бәсекелестіктің одан әрі күшеюіне себеп болуда. Сонымен қатар қазіргі таңда елдердің дамуы білім деңгейімен өлшенеді. Сондықтан Қазақстан Республикасының Президенті Н.Ә.Назарбаев өзінің «Қазақстанның үшінші жаңғыруы: жаһандық бәсекеге қабілеттілік» атты Қазақстан халқына Жолдауында: «Ең алдымен, білім беру жүйесінің рөлі өзгеруге тиіс. Біздің міндетіміз – білім беруді экономикалық өсудің жаңа моделінің орталық буынына айналдыру. Оқыту бағдарламаларын сыни ойлау қабілетін және өз бетімен іздену дағдыларын дамытуға

бағыттау қажет» және де «Қазақстан – 2050» Стратегиясы – қалыптасқан мемлекеттің жаңа саяси бағыты» атты Қазақстан халқына Жолдауында: «Дамыған, бәсекеге қабілетті мемлекет болуымыз үшін біз сапалы білімге ие, сауаттылығы жоғары елге айналуымыз қажет» [1], – деген аса маңызды ойларын айтқан болатын.

Қазақстан Республикасындағы білім беру жүйесіндегі ең негізгі мәселе бұл жүйенің толық, басы бүтін жұмыс істемеуіне байланысты болып отыр. Бұл жүйемен толық, басы бүтін шұғылданбайынша қосалқы бөлімдеріндегі жақсарту жұмыстарынан оң нәтижелер күту қисынсыз. Мысалы ретінде, балықтары жиі жиі өлетін аквариумдағы ауру, әлсіз балықтарды ауыстыра берудің орнына аквариумдағы лас, тұрып қалған суды асуыстыру керек [2]. Осы секілді, білім беру жүйемізді уақыт талаптарына және қажеттіліктеріне жауап бере алатын және жүйенің тиімді, табысты жұмыс жасауы үшін білім беру жүйесіне бөлінетін қаржы болсын, назар болсын барлық ресурстардың осы жүйенің толық сапалы жұмыс істеуіне бөлінуі керек сияқты. Себебі, білім беру жұмыстарының сапасын жақсарту және жетілдіру, барлық салалардағы сияқты білім беру жүйесінде де ең маңызды мәселелерден бірі болып табылады. Сондықтан Қазақстан Республикасы да, халықаралық аренадағы орнын нығайту мақсатында бірнеше салалар мен аландардағы сияқты білім беру саласында да ынтымақтастықтарын күшейту, дамыту арқылы әлемдік стандарттарға қол жеткізуге тырысып бағуда. Халықаралық дәрежедегі білім беру сапасының көрсеткіштерімен салыстырғанда, Қазақстан Республикасының білім беру сапасын жақсарту мен көтеру жолында үлкен әрі ұзын жол жүру керек екені айқын болып отыр.

Осы орайда, білім беру қызметінің сапасына байланысты дайындалған бұл мақаланың негізгі мақсаты, елімізде әркімнің көкейінде жүрген алайда басшылардың атүсті қарайтын, күрмеуі көп білім беру қызметінің сапасын көтеруге кішкене болса да үлес қосу. Осы мақсатта бұл мақалада жалпы сапа, қызмет көрсету сапасы, білім беру сапасы, сапа элементтері және оны жоғарылату әдістері туралы теориялық тұрғыдан сөз қозғалады. Сол себепті бұл мақала теориялық анықтамалы жұмыс болып есептеледі және келешекте білім беру істерінде жұмыс жасаймын деуші зерттеушілерге сонымен қатар бүкіл білім беру жүйесіне бағыт бағдар беретін болады.

Сапа

Жаһанданумен қатар білім мен ақпараттық технологиялар, бәсекелестіктің әсіре күшеюіне себеп болуда. Сонымен қатар, қазіргі таңда елдердің дамуы білім деңгейімен өлшенеді және бәсекеге қабілетті мемлекет болу үшін сапалы білімге ие, сауаттылығы жоғары елге айналуымыз керек болады. Осы орайда, сапа тақырыбына қатысты әдебиеттер қарастырылғанда сапаның әртүрлі анықтамаларына кездесеміз. Бұл себептен барлық кісілердің келісетін жалпы бір анықтама жасау мүмкін емес. Әртүрлі сапа анықтамаларының жасалуының себебі сапаның өте кең, көп көлемді, ауқымды болуынан. Сапа тақырыбында жұмыс істеген атақты ғалымдар сапа туралы бірқатар анықтамалар жасаған. Мысалы, Деминг сапа туралы “кәсіпорынның өндірген өнімі мен өнімділігінің сапаның техникалық талаптарына сәйкестігі және клиенттің кәсіпорынның өндірген тауары немесе көрсеткен қызметі туралы пайымы” [3], - деген. Журан сапаға “қолдануға сәйкестік” [4], ал Крозби болса “шарттарға сәйкестік” [5], - деп анықтама берген. Шевһарт сапа туралы “клиенттің төлеуге разы болатын бағамен көңіл толатын бір өнімнің жобалануы және өндірілуі үшін клиенттің келешектегі қажеттілгінің өлшене алытын жағдайға келтірілуі” [6], - деген.

Сапа тақырыбында жұмыс істейтін ұйымдар да сапа туралы бірнеше анықтамалар берген. Олар [7]: Жапонияның Индустрия стандарттары комитеті “тауар немесе қызметті үнемді, ысырапсыз өндіретін және клиенттердің талап-тілектеріне жауап

беретін өндіріс жүйесі" – десе, Еуропалық сапаны бақылау ұйымы "бір тауардың немесе қызметтің клиенттің талап-тілектеріне сәйкестік дәрежесі" – деген. Ал, Американдық сапаны бақылау қоғамы "бір тауар немесе қызметтің белгілі бір қажеттілікті қамтамасыз ету дәрежесін белгілейтін ерекшеліктердің жиыны" – деген анықтама берген. Бұл анықтамалардан шығатын қорытынды, бүгінгі күндегі сапа түсінігінде тұтынушы көзқарасы өте үлкен маңыз алып тұр. Сондықтан да, сапаға қысқаша "тұтынушының талап-тілектерін жобалау баспалдағынан бастап, толық және үздіксіз қамтамасыз ету және де өнім немесе қызметтерді ең тиімді бір пішімде өндіру" деген анықтама бере аламыз. Себебі, бәстүрлі (классикалық) әдістер мен тәсілдерде, моделдер мен түсініктерде тұтынушылардың талап-тілектері мен қажеттіліктері қанағаттандырылса, олардың қанағаттанушылық деңгейінің артатыны, ал қанағаттандырылмаса, керісінше кемитіні туралы түсінік қалыптасқан. Дегенмен де тұтынушылардың қанағаттанушылығын қамтамасыз етуге оның барлық қажеттіліктері бірдей әсер етпейтіні анық болып отыр.

Қызмет сапасы

Кәсіпорынның сапаға жетуге бағытталған барлық іс-әрекеті «сапа функциялары» деп аталады. Сапаға жетудегі ең маңызды қадамдардың бірі – «тұтынушыны дұрыс түсіну, яғни оның қажеттіліктерін дұрыс анықтау» болып табылады. Алдыңғы бөлімдерде де айтып өткендей, жалпы сапа менеджментінің басты мақсаты тұтынушылардың қазіргі және келешектегі ықтимал талап-тілектері мен қажеттіліктерін дұрыс анықтап, оларды алғашқы кезден-ақ ең тиімді жолмен әрі мейлінше аз шығынмен қанағаттандыру болып табылады. Осы мақсатта кәсіпорындағы барша жұмысшылардың қатысуымен өндірістің әрбір кезеңінде сапа менеджменті үдерісі жүзеге асады және Жалпы сапа менеджменті аясында көптеген құралдар пайдаланылады. Ендеше, кәсіпорындар тұтынушылардың талап-тілектері мен қажеттіліктерін мейлінше аз уақытта және мейлінше аз шығынмен қанағаттандыру секілді өлшемдердің (критерийлердің) үздіксіздігін қамтамасыз ету арқылы тұтынушыларға қол жеткізудің жолдарын табуы қажет. Бұл үшін тұтынушылардың пікірлерін тыңдау, түсіну, ескеру және олардың айтқандарын өнімнің техникалық сипаттамаларына енгізу және жүзеге асыру қажет болып табылады. Мұндағы басты ұстаным – тауарды немесе қызметті жобалау кезеңінен бастап тұтынушылардың талап-тілектері мен қажеттіліктерін ескеру арқылы сапаға жіті басымдық беру болып табылады. Осы орайда, қызмет немесе қызмет көрсету сапасына тоқталатын болсақ, кең мағанада қызмет сапасы клиенттің күткендерін (үміттерін) қанағаттандыру үшін үздік немесе мүлтіксіз қызметтің көрсетілуі. Басқа бір анықтамаға қарағанда қызмет сапасы бір кәсіпорынның клиенттің күткендерін қанағаттандыра алу немесе одан асып түсу қабілеті [8]. Екі анықтамада да көрсетілгендей қызмет сапасын белгілей алатын ең маңызды элементтің клиенттің күтімдері екендігі белгілі.

Қызметтің сапасына клиенттің күтімдері мен аңғарулары (қабылдаулары) жағынан қарағанда бұл, клиенттің күтімдері мен аңғарулары арасындағы салыстыру болып табылады [9]. Клиент көптеген факторді аңғарып сапаны өзінше түсінуді және өзіне ұсынылған қызмет пен өзі күткен қызметті салыстыруда. Бұл жерде ең маңыздысы клиенттің аңғарған қызметінің жоғары болуы. Салыстырманың нәтижесінде күтілген қызмет пен аңғарылған қызмет арасындағы айырмашылық болымсыз болса, онда клиент қызметтің сапасын ұнамсыз ретінде бағалағандығы. Ал, арадағы айырмашылық болымды болса, онда клиент қызметтің сапасын ұнамды ретінде бағалаған деп айтуға болады.

Осы орайда тағы бір мәселе бар, ол – қызмет сапасының элементтері. Қызмет сапасын анықтау, бағалау үдерісіне қызмет сапасының бірнеше элементтері өте қатты ықпал етеді. Алайда бұл элементтердің қандай элементтер екендігі және олардың қалай ықпал ететіндігі туралы пікір айырмашылығы яғни тартыс бар. Қызмет сапасының элементтерін анықтап, ортаға шығарған және көпшілік тарапынан мойындалған зерттеуді Парасураман, Зейтһамл және Берри деген ғалымдар жасады. Бұл ғалымдар қызмет сапасының он элементін анықтаған. Олар: сенімділік, сәйкес жауап беру, жеткіліктілік, қол жетімділік, құрмет, байланыс, бедел, қауіпсіздік, клиентті аңғару және физикалық объектілер [10].

Кейіннен жасалған зерттеулердің нәтижесінде Парасураман, Зейтһамл және Берридің белгілеген элементтерінің негізінен тек қана бесеуінің жоғары дәрежеде ықпал ететіндігі және бұл элементтердің арасында өзара ықпалдастықтың бар екендігі де анықталды. Бұл бес элемент туралы мәліметтер төмендегідей [11]:

- Сенімділік: қызметтің дұрыстығы, үйлесімділігі және қызмет көрсете алу қабілеттілігі;
- Сәйкес жауап беру: уақытында дұрыс және ашық түрде сұраныстарға сәкес, толық жауап бере алу икемділігі;
- Кепілдік (жеткіліктілік, құрмет, бедел, қауіпсіздік): кәсіпорын қызметкерлері мен жұмысшыларының білімі, мәдениеті және сыпайылығы арқылы сенім ұялата білуі;
- Түсіністік (қол жетімділік, байланыс, клиентті аңғару): өзін клиенттің орнына қою арқылы клиентке жекелей назар аудара алуы, жекелей қарым-қатынас жасай алуы,
- Физикалық объектілер: кәсіпорынның физикалық объектілерінің көрінісі, құрал-жабдықтары, қызметкерлері мен жұмысшылары, басып шығарған көрнекіліктері.

Қысқаша осы жерге дейін айтылған ойларды тұжырымдайтын болсақ, қазіргі таңда кез-келген кәсіпорынның бәсекелестік күшін сақтап қалуы және оны ұдайы арттыруы үшін нысаналы нарықтардағы тұтынушы-лардың қажеттіліктерін өз бәсекелестеріне қарағанда едәуір тиімдірек қанағаттандыруы керек. Сондықтан, заманауи менеджмент түсінігі өндірістен алдын тұтынушының талап-тілектері мен қажеттіліктерін анықтап, соған сай өнім өндіру және қызмет көрсету керектігін алға тартады. Қызу бәсекелестік жағдайында көпшіліктің көңілінен шығатын, ерекше қасиеттері бар дұрыс өнімді өндіру қаражаттың қайтарымын қамтамасыз ету, өзіндік құнды азайту және бәсекелестік қабілетті арттыру тұрғысынан өте маңызды.

Білім беру қызметіндегі сапа

Барлық салада сапаға айрықша мән беріле бастауы, білім беру үдерісінің үздіксіздігі мен күн санап маңызының артуы сапа мен білімді ұштастыра қарастыруға қажеттілік туғызып отыр. Сондықтан, білім мен оның сапасын өзектілігі мен маңыздылығын еш жоғалтпайтын мәселелердің біріне балауға болады. Содан болса керек, жалпы ғылыми әдебиетте сапа мен білімді кешенді түрде зерттеуге арналған еңбектер жетерлік. Алайда, олардың басым көпшілігінің білім беру сапасын арттыруға және жақсартуға бағытталмай, тек қана білім беру саласындағы мәселелерді анықтаумен шектелгені көзге батады. Білімнің адамзат баласына әкелер пайдасы мен мүмкіншіліктерін ескерер болсақ, білім мен оның сапасын жақсартудағы мәселелерді шешу кез-келген тұлға һәм сала үшін өте маңызды. Сол себептен, білім беруде жоғары сапаға қол жеткізу үшін білім беру жүйесі мен үдерісінің ең маңызды құрамдас бөлігі саналатын білімгерлердің талап-тілектері мен қажеттіліктерін анықтау да аса маңызды. Өйткені, білім беру үдерісінің ажырамас бөлігі және білім беру мекемелерінің басты тұтынушылары болып табылатын білімгерлердің талап-тілектері мен қажеттіліктері

білім беру сапасын жақсарту үшін шешім қабылдаушы субъектілерге тың ақпарат пен елеулі мүмкіншіліктерді қамтамасыз етеді.

Білім қоғамның жаратушы күшін және тиімділігін арттыратын, тұлғаға қарым-қабілеттерін дамыту мүмкіндігін беретін, әлеуметтік әділет және мүмкіндік теңдігін қамтамасыз ететін ең маңызды және ең ықпалды әдіс, тәсіл немесе құрал. Ал, білімнің сапасы болса, білім туралы бір құндылық. Яғни, білім беру қызметінің сапасы, білім беру қызметтерінде, жұмыстарында ең сапалылықты және мүлтіксіздікті ұстау, оған жету үшін бір мекеменің барлық қызметкерлерінің үздіксіз даму мәдениетін ұнатып қабылдағандығы туралы бір философия деуге болады. Қазіргі уақытта кейбір адамдардың түсінігінде білім берудегі сапа ұғымы, білім берудегі күтімдердің қамтамасыз етілуі, яғни бір мағанада дипломмен парапар. Алайда Вест білім берудегі сапаны күш, әлеует, ерекшелік сөздерімен байланыстырады және сапа ұғымын бір түр-сипат ретінде қолданатын кезде білім беру бағдарламасының белсенділігі ретінде жориды [12].

АҚШ Білім министрлігі болса білім беру сапасы ұғымын аз оқушылардан құралған сыныптар, оқушылардың жеке қабілеттерін көрсете алулары, білім беру мекемелерінің ібіл алушыларының күткендерін қамтамасыз ете алу дәрежелері және әртүрлі оқыту әдістеріне баламалы әдістер ұсына алатын қабілеттер ретінде анықтауда және сапалы білім беруді болса оқушы-мектеп-отбасы арасындағы ынтымақтастық ретінде түсіндіруде [13].

Білім беруде сапаны жақсарту жұмыстары біртекті жолға қарағанда қайталанбалы циклге ұқсас жоспарлау, жүзеге асу және жетілу істерінен құралған. Алғашқы деңгей жетілу үшін үздіксіз жоспарлауды қамтиды. Бұл істі жетілдіру жоспарларының жүзеге асуы жалғастырады. Кейінгі деңгейде болса жетілдіру жоспарларына қатысты клиент қажеттіліктерін анықтауда қолданылатын әдістердің жетілдірілуі болады. Қоршаған орта серпінді бір орта болғандықтан білім беру саласындағы қызметкерлердің үдерістерді үздіксіз қадағалаулары, ақпаратты да үздіксіз бөлісулері, бірлік ішінде жұмыс істеулері және ақпарат алмасуға кедергі болған және болатын жайттарды жоюлары міндетті [14]. Бұл тұжырымға қарағанда тәрбиелеушілер мен оқытушылар тек қана мәселелерді анықтаудың орнына сол мәселелердің шешуін табуды негізге алулары керек.

Білім беруде сапа, дұрыс білімнің, дұрыс уақытта, дұрыс мекенде, дұрыс адамдарға, дұрыс оқытушылар мен тәрбиелеушілер тарапынан берілуі арқылы жүзеге асады [15]. Сол себепті білім беруде сапаны жақсарту, көтеру үшін білім беруді басқаруға да көп көңіл бөлу керек. Білім беруді басқаруда жасалуы керек ең маңызды жұмыс, бағалау нәтижесінде ортаға шығатын және осы күнге дейін бар болған қажеттіліктердің жүйелі және жоспарлы түрде қамтамасыз ететін ұйымдар мен мекемелердің үздік, табысты басқару әдістерін жан-жақты терең зертей отырып сол үздік тәжірибелерден пайдалану болып табылады.

Білім беру қызметінде сапаның қалыптасуы мейілінше күрделі бір тақырып. Бұл күрделілік білім берудің және қызмет көрсету саласының ерекшеліктеріне (нақтылы өнімдерге ұқсамауы, абстрактілі, қолға ұстала алмайтын, өзгермелі, сақтала алмайтын және т.б. болуы) байланысты болып отыр.

Қазіргі таңда әрбір деңгейдегі білім беру ұйымдары қызмет көрсету сапасын жоғарылату үшін жиынтық сапа менеджметін бір жүйе ретінде қолдануы және бұл қағидаларды негізге ала отырып тиімді және табысты жүйелер құруы керек [16]. Сол себепті білім беру басшылары сапалы білім беру басшылығы үшін білім беру қызметінің барлық жақтарының бірге қолға алынуына орай жиынтық сапа менеджметі (Total Quality Management) ұғымының керектігін пайымдауы керек [17].

Осы бөлімді тұжырымдайтын болсақ, XXI ғасырда күнделікті тұрмыста кеңінен етек жайып, күннен күнге маңызы арта түскен сапа өлшемі мен сапа менеджменті қазіргі заманғы басқару түсінігінің ажырамас бөліктерінің бірі ретінде кез-келген саладағы кәсіпорындардың ұжымдық қабілеті мен нәтижелерін жақсартудың таптырмас құралына айнала келе, әсіресе, өндіріс жүйелерінің дамуымен бірқатарда орын алған әлемдік экономикалық және саяси бетбұрыстардың ықпалына ұшырап отыр. Барлық салада сапаға айрықша мән беріле бастауы, білім беру үдерісінің үздіксіздігі мен күн санап маңызының артуы сапа мен білімді ұштастыра қарастыруға қажеттілік туғызып отыр. Сондықтан, білім мен оның сапасын өзектілігі мен маңыздылығын еш жоғалтпайтын мәселелердің біріне балауға болады. Осы орайда, білім беру жүйесінің негізін кімдердің құрайтынына және оның тұтынушысы кімдер екеніне қатысты пікірталастар туындаса да, білімгер-лерге білім беру қызметінің басты тұтынушылары ретінде қарау, сөзсіз, бұл мәселедегі келіспеушіліктердің алдын алуға елеулі септігін тигізеді. Өйткені, жоғары білім беру саласындағы сапаның ең маңызды анық-тауыштары – осы білімгерлер. Яғни, бір жағынан олар білім беру сапасын анықтаса, екінші жағынан олардың білімдеріне қарап, сапаның деңгейін айқындауға болады. Демек, жоғары оқу орындары үшін білімгерлердің талап-тілектері мен қажеттіліктерін қанағаттандыруға бағдарлану бірінші кезектегі міндетке айналуға тиіс. Қорыта келгенде, білімгерлер оқу үдерісінің һәм оқу нәтижелерін бағалау үдерісінің басты объектісі мен субъектісіне айналуға тиіс. Анығырақ айтқанда, жалпы сапа түсінігінің басты ұстанымы тұтынушыны қанағаттандыру болса, жоғары білім беру жүйесінің басты мақсаты білімгерлердің талап-тілектері мен сұраныстарын анықтап, соған сай білім беру болып табылады.

Қорытынды

Қорыта келгенде, күн өткен сайын ауқымы кеңейіп, ықпалы күшейе түскен жаһандану үдерісі мен ғаламдық бәсекенің салдарынан кәсіпорындар өнім мен қызмет өндіру кезінде міндетті түрде тұтынушылардың талап-тілектері мен қажеттіліктерін ескеруге мәжбүр болуда. Бұрындары не өндірілсе, соны тұтына беретін тұтынушылар бүгінде өндірілген өнім мен қызметтің сапалылығына ерекше мән беріп, кәсіпорындардан сапаның ұдайы жақсартылуын талап етуде. Сондықтан, сапа мен сапа менеджменті қазіргі заманғы басқару түсінігінің ажырамас бөліктерінің бірі ретінде кәсіпорындардың ұжымдық қабілеті мен нәтижелерін жақсартудың таптырмас құралына айналып отыр. Барлық салада сапаға айрықша мән беріле бастауы, білім беру үдерісінің үздіксіздігі мен күн санап маңызының артуы сапа мен білімді ұштастыра қарастыруға қажеттілік туғызып отыр. Сондықтан, білім мен оның сапасын өзектілігі мен маңыздылығын еш жоғалтпайтын мәселелердің біріне балауға болады. Содан болса керек, жалпы ғылыми әдебиетте сапа мен білімді кешенді түрде зерттеуге арналған еңбектер жетерлік. Алайда, олардың басым көпшілігінің білім беру сапасын арттыруға және жақсартуға бағытталмай, тек қана білім беру саласындағы мәселелерді анықтаумен шектелгені көзге батады. Білімнің адамзат баласына әкелер пайдасы мен мүмкіншіліктерін ескерер болсақ, білім мен оның сапасын жақсартудағы мәселелерді шешу кез-келген тұлға һәм сала үшін өте маңызды. Өкінішке орай, бүгінде білім беру мекемелерінде, әсіресе жоғары оқу орындарында қызмет сапасын арттыруға және жақсартуға бағытталған жұмыстар мен еңбектердің шектеулі екенін аңғаруға болады. Оның үстіне, бұл жұмыс-тардың едәуір бөлігі жоғары оқу орындарындағы қызмет көрсету сапасын (қоршаған ортасын, әлеуметтік мүмкіншіліктерін, білім сапасын, т.б.) бөлек-бөлек емес жалпылама қарастыруға немесе әртүрлі білім беру жүйелеріндегі білімгерлердің қанағаттанушылық деңгейінің әркелкі болатынын айқындауға

бағытталған. Сол себептен, білім беруде жоғары сапаға қол жеткізу үшін білім беру жүйесі мен үдерісінің ең маңызды құрамдас бөлігі саналатын білімгерлердің талап-тілектері мен қажеттіліктерін анықтау да аса маңызды. Өйткені, білім беру үдерісінің ажырамас бөлігі және білім беру мекемелерінің басты тұтынушылары болып табылатын білімгерлердің талап-тілектері мен қажеттіліктері білім беру сапасын жақсарту үшін шешім қабылдаушы субъектілерге тың ақпарат пен елеулі мүмкіншіліктерді қамтамасыз етеді.

Осы жерге дейін келтірілген анықтамалар мен тұжырымдарды негізге ала отырып, кәсіпорыншылық түсінігіндегі білім беру қызметіндегі сапа ұғымын, білім және тәрбие беру жұмыстарында жоғары сапалылық пен мүлтіксіздікке жету үшін бір ұйымның барлық қызметкерлерінің үздіксіз даму мәдениетін иемденгендігі туралы бір философия, бір сенім, бір тұжырым деуге болады. Ал, клиентке бағытталған түсініктегі білім беру қызметіндегі сапа ұғымы, әрі көрсетілген қызметті, әрі жеткен нәтижені қамтиды. Бұл жерде, білім беру мекемелерінің негізгі мақсаты, қызмет көрсету үдерісінің, әрі кірісі, әрі болса шығысы болып табылатын білім алушыларды қанағаттандыру және қоғамға сапалы жұмыс күшін дайындау. Қоғамға сапалы жұмыс күшін дайындау болса, көрсетілетін қызметтердің, яғни берілетін білім беру қызметерінің сапасына байланысты. Себебі, қазіргі уақытта клиент шалғайдағы бір жерде бізбен сауда-саттық жасасқан біреу болудан шығып, қызмет жүйесінің негізгі бөлігі болып табылады. Өйткені клиент қызмет жүйесінің ең үлкен құндылығын құрауда. Сондықтан клиенттің ризалығы әрі негізгі мақсат әрі негізгі кіріс ретінде жүйеге қатысуы керек. Бұл жерде мүлтіксіз қызмет сапасына қол жеткізу үшін клиенттердің не қалағандығы мен кәсіпорынның қамтамасыз ете алатын қызметі арасындағы байланыстың өте мұқият құрылауы керек. Мысалы, білім алушылардың нені қалай қалаулары мен білім беру мекемесінің әлеуеті яғни нені қалай қамтамасыз ете алатындығы арасындағы үйлесімділік білім беру сапасының негізін құрайды. Бұл үйлесімділік, байланыс дұрыс құрылса білім беру сапасы да ол жерде білім алған білім алушылардың сапасының да жоғары болатындығы сөзсіз.

Білім беру қызметінің сапасын және клиенттің қанағаттануын көтеру, жақсарту үшін қызметтердің және қызмет сапасының сенімділік, сәйкес жауап беру, жеткіліктілік, қол жетімділік, құрмет, байланыс, бедел, қауіпсіздік, клиентті аңғару және физикалық объектілер және т.б. элементтеріне көп көңіл бөлу керек. Өйткені бұлардың барлығы білім беру сапасын арттыратын білім алушылардың бұл қызметтен күткендерін қанағаттандыратын жұмыстар болып табылады. Олай болса, назар аудару орталығында білім алушылардың болатын бұл қызмет көрсету саласының ең маңызды жері білім алушылар және олардың қанағаттануы, яғни разылығы. Сондықтан да, барлық сала мен алаңдарда үздіксіз кең етек алып келе жатқан бәсекелестікте маңызды бір құрамдас бөлшек болып табылатын сапаның “сапа, клиенттің қалауы” ретінде қабылдануынан бері білім беру мекемелері де қызметтерінің клиенттері ретінде бар болған және келешектегі білім алушыларына, яғни қызметтерінің клиенттеріне бұрынғыдан да көп көңіл бөлетін жағдайға көшуі керек. Сондықтан, білім алушыларды қанағаттандыру үшін білім берудің және білім беру мекемелерінің беретін қызметіне қатысты білім алушылардың талап-тілектері және қажеттіліктері үздіксіз қамтамасыз етілуі керек. Бұл жердегі қанағаттану, сапалы білім және сапалы қызметтермен өте тығыз байланысты. Осылайша, бұл зерттеу жұмысымыз арқылы Қазақстан Республикасының білім беру жүйесіндегі негізгі мәселе болып отырған білім беру сапасын жақсарту мен көтеруге, бұл салада және бұл мақсатта жасалатын ғылыми-зерттеу жұмыстарына жәрдемші болуға тырысып бақтық. Әрі де болса, бұл мәселенің шешуіне үлес қосу мақсатында білім беру жүйесін бір бүтін жүйе ретінде қолға алатын

және қарастыратын жүйелі бір сапаны жақсарту жолдарын теориялық тұрғыдан жан-жақты қолға алдық деп айта аламыз.

Сонымен қатар, алдыңғы бөлімдерде де айтып өткендей, барлық салада сапаға айрықша мән беріле бастауы, білім беру үдерісінің үздіксіздігі мен күн санап маңызының артуы сапа мен білімді ұштастыра қарастыруға қажеттілік туғызып отыр. Сондықтан, білім мен оның сапасын өзектілігі мен маңыз-дылығын еш жоғалтпайтын мәселелердің біріне балауға болады. Әсіресе, жоғары білімнің адамзат баласына берер мүмкіндіктері мен пайдаларын ескерер болсақ, аталмыш мәселені шешудің білім беру жүйесін дамыту үшін де, жеке тұлғаларды жетілдіру тұрғысынан да аса маңызды екені айқын байқалады. Бүгінде біз сапаға қатысты мәселелер аясында университетаралық бәсекелестіктің қыза түскен шағында өмір сүріп жатырмыз. Мұндай бәсекелестіктен ысылып шығып, көш бастау үшін, сөзсіз, бірінші кезекте сапаға жіті көңіл бөлу керектігі айдан анық. Сондықтан, қазіргі таңда көптеген салалардағы бәсекелестіктің маңызды құрамдас бөлігіне айналған сапа ұғымына «сапа – бұл тұтынушының қалауы» деген анықтаманың беріле бастауы университеттерді де басты тұтынушысы әрі қызметінің пайдаланушысы ретіндегі топтарға ерекше көңіл бөлуге итермелеп жатқаны ақиқат. Осындай топтардың біріне университеттердің қазіргі және келешектегі білімгерлері жатады. Міне, жоғары білім беру жүйесінде сапалылыққа қол жеткізе білу үшін, әлбетте, оқу үдерісінің ажырамас бөлігі саналатын білімгерлердің талап-тілектері мен қажеттіліктеріне ерекше назар аудару қажет. Жүйелі һәм ауқымды зерттеу жұмысы нәтижесінде айқындалған білімгерлердің талап-тілектері мен қажеттіліктері шешім қабылдаушы субъектілерге білім сапасын көтеру тұрғысынан зор мүмкіндіктер береді.

Әдебиеттер тізімі

ҚР Президенті Н.Ә.Назарбаевтың Қазақстан халқына Жолдауы, 14.12.2012, (http://www.akorda.kz/kz/page/page_kazakstan-respublikasy-nyn-prezidenti-n-a-nazarbaevtyn-kazakstan-khalkyna-zholdauy-2012-zhylhy-14-zheltoks_1357813742).

(http://www.psikolojikdanisma.net).

Deming, W. Edwards, Krizden Çıkış, çev. Cem Akaş, Istanbul, Kalder Yayınları, 1998, s. 137.

Juran, M. Joseph, Juran's Quality Control Handbook, 4th Edition, Ed. By Juran and Frank M. Gryna, Mc Graw Hill. Co., 1988, New York, p. 22.

Crosby, Philip B., Quality and Me: Lessons from an Evolving Life, 1st Edition, San Francisco, Jossey-Bass Publications, 1990, p. 27.

Shewhart, Walter A., Economic control of quality of manufactured product, New York, D.Van Nostrand Company, RePrinted by The George Washington University, Ceepress, 1986, p. 27

Aydoğan, Enver, Kalite ve Güvenlik, Ankara, Ayban Eğitim Danışmanlık Matbaacılık ve Yayıncılık, 2006, s. 4.

Odabası, Yavuz, Satışta ve Pazarlamada Müşteri Ilişkileri Yönetimi, 4. Baskı, Sistem Yayıncılık, Istanbul, 2004, s. 93.

Parasuraman, A., Zeithaml, V. A. and Berry, L. L., "A Conceptual Model of Service Quality and Its Implications for Future Research", Journal of Marketing, 1985, Fall, Vol. 49, pp. 42.

Zeithaml, V. A., Parasuraman, A. and Berry, L. L., "Delivering Quality Service: Balancing Customer Perceptions and Expectations", The Free Press: New York, 1990, pp. 20-22.

Değermen, H. Anıl, Hizmet Ürünlerinde Kalite, Müşteri Tatmini ve Sadakati: Hizmet Kalitesi ile Müşteri Sadakatinin Sağlanması ve GSM Sektöründe Bir Uygulama, 2006, Türkmen Kitabevi, Istanbul, s. 24.

West, D. C., "Providing Quality Education for the 1980's, Association of American Colleges", Liberal Education, 1984, Vol. 70, No. 2, pp. 153-156.

Scans Report, "What Work Requires of Schools: a SCANS Report for America 2000", The Secretary's Commission on Achieving Necessary Skills, 1991, US Department of Labor.

Mc Niel, R. M., Total Quality Management: Whats in it for Schools?, 1996, http://www.Idanatl.org/newsbriefs/oct96/meniel.html.

Şimşek, Muhittin, Sorularla Toplam Kalite Yönetimi ve Kalite Güvence Sistemleri, 1. Baskı, Alfa Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 2000, ss. 99 – 101.

Arıkboga, Sebnem, "Yüksek Öğrenimde Toplam Kalite Yönetimi ve Bir Arastırma", Istanbul Üniversitesi Iktisat Fakültesi Mecmuası, 2003, Cilt: 53, Sayı: 2, s. 82.

Wright, Christine and O'Neill Martin, "Service Quality Evaluation in the Higher Education Sector: An Empirical Investigation of Students' Perceptions", Higher Education Research & Development, 2002, Vol. 21, No. 1, p. 37.

References

ҚР Президенті Н.Ә.Назарбаевтың Қазақстан халқына Жолдауы, 14.12.2012, (http://www.akorda.kz/kz/page/page_kazakstan-respublikasy-nyn-prezidenti-n-a-nazarbaevtyn-kazakstan-khalkyna-zholdauy-2012-zhylhy-14-zheltoks_1357813742).

(http://www.psikolojikdanisma.net).

Deming, W. Edwards, Krizden Çıkış, çev. Cem Akaş, Istanbul, Kalder Yayınları, 1998, s. 137.

Juran, M. Joseph, Juran's Quality Control Handbook, 4th Edition, Ed. By Juran and Frank M. Gryna, Mc Graw Hill. Co., 1988, New York, p. 22.

Crosby, Philip B., Quality and Me: Lessons from an Evolving Life, 1st Edition, San Francisco, Jossey-Bass Publications, 1990, p. 27.

Shewhart, Walter A., Economic control of quality of manufactured product, New York, D.Van Nostrand Company, RePrinted by The George Washington University, Ceepress, 1986, p. 27

Aydoğan, Enver, Kalite ve Güvenlik, Ankara, Ayban Eğitim Danışmanlık Matbaacılık ve Yayıncılık, 2006, s. 4.

Odabası, Yavuz, Satışta ve Pazarlamada Müşteri Ilişkileri Yönetimi, 4. Baskı, Sistem Yayıncılık, Istanbul, 2004, s. 93.

Parasuraman, A., Zeithaml, V. A. and Berry, L. L., "A Conceptual Model of Service Quality and Its Implications for Future Research", Journal of Marketing, 1985, Fall, Vol. 49, pp. 42.

Zeithaml, V. A., Parasuraman, A. and Berry, L. L., "Delivering Quality Service: Balancing Customer Perceptions and Expectations", The Free Press: New York, 1990, pp. 20-22.

Değermen, H. Anıl, Hizmet Ürünlerinde Kalite, Müşteri Tatmini ve Sadakati: Hizmet Kalitesi ile Müşteri Sadakatinin Sağlanması ve GSM Sektöründe Bir Uygulama, 2006, Türkmen Kitabevi, Istanbul, s. 24.

West, D. C., “Providing Quality Education for the 1980’s, Association of American Colleges”, Liberal Education, 1984, Vol. 70, No. 2, pp. 153-156.

Scans Report, “What Work Requires of Schools: a SCANS Report for America 2000”, The Secretary’s Commission on Achieving Necessary Skills, 1991, US Department of Labor.

Mc Niel, R. M., Total Quality Management: Whats in it for Schools?, 1996, http://www.Idanatl.org/newsbriefs/oct96/meniel.html.

Şimşek, Muhittin, Sorularla Toplam Kalite Yönetimi ve Kalite Güvence Sistemleri, 1. Baskı, Alfa Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 2000, ss. 99 – 101.

Arıkboga, Sebnem, “Yüksek Öğrenimde Toplam Kalite Yönetimi ve Bir Arastırma”, Istanbul Üniversitesi Iktisat Fakültesi Mecmuası, 2003, Cilt: 53, Sayı: 2, s. 82.

Wright, Christine and O’Neill Martin, “Service Quality Evaluation in the Higher Education Sector: An Empirical Investigation of Students’ Perceptions”, Higher Education Research & Development, 2002, Vol. 21, No. 1, p. 37.

SPOR BİLİMLERİ FAKÜLTESİNDE OKUYAN ÖĞRENCİLERİN SPORDA HOMOFOBİYE BAKIŞI: AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ ÖRNEĞİ

HOMOPHOBİA İN SPORT PERSPECTİVES OF STUDENTS AT THE FACULTY OF SPORT SCİENCES: AKDENİZ UNİVERSİTY EXAMPLE

Öğr. Gör. Dr. Emine Bal TURAN, Dr. Öğr. Üyesi Alkan UĞURLU, Doç. Dr. Hasan ŞAHAN, Dilara ATEŞ

Giriş ve Amaç: Bu çalışmanın temel amacı, spor bilimleri fakültesinde okuyan öğrencilerin sporda homofobiye karşı olan tutumlarını ölçmektir.

Yöntem: Çalışmaya Akdeniz Üniversitesi Spor Bilimleri Fakültesinde öğrenim görmekte olan rastgele örnekleme yöntem ile seçilmiş 246 öğrenci katılmıştır. Katılımcıların 123'ü kadın (%50), 123'ü erkektir (%50). Araştırma katılan öğrencilerin yaş ortalama 21.76±2.45 yıldır. Araştırmada, sosyo-demografik değişkenler ile ilgili bilgiler, araştırmacı tarafından oluşturulan Kişisel Bilgi Formu ile toplanmıştır. Araştırmanın amacına ulaşmak için; Amerika'da Witecks-Combs Communications ve Haris Interactive (2002) olarak bilinen iki şirket tarafından cinsel tercihlerini açıklayan sporculara karşı genel tutumun belirlenmesi amacı ile hazırlanmış ve Türk kültürüne Saraç (2008) tarafından uyarlanan Sporda Homofobi Ölçeği kullanılmıştır. Verilerin Analizinde yüzde, ortalama, standart sapma, ki kare ve ikili gruplarda Mann Whitney U testi kullanılmıştır. Analizler SPSS 25 paket programında yapılmış ve araştırmada anlamlılık düzeyi $p<0.05$ olarak alınmıştır.

Sonuç ve Bulgular: Araştırmaya katılan öğrencilerin cinsiyetlerine göre eşcinsel olduğunu açıklayan bir sporcuya karşı tutumları arasında istatistiksel olarak bir fark bulunmamıştır. Eşcinsel olduğunu açıklayan sporcuya karşı diğer spor taraftarlarının düşünceleri ve araştırmaya katılan öğrencilerin cinsiyeti arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmamıştır. Araştırmacıların eşcinsel olduğunu açıklayan bir sporcuyu tanımlamak için kullandıkları olumsuz sıfatlar arsında istatistiksel olarak anlamlı fark bulunmamıştır ancak olumlu sıfatlar kategorisinde gey sporcular için "kendisi olan", lezbiyen sporcular için "cesaretli ve kendisi olan" sıfatlarıyla yaptıkları tanımlama istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur. Araştırmaya göre buz hokeyi spor branşının taraftarlarına göre eşcinsel sporcuların kabul edilebilirliğinin yüksek ve istatistiksel olarak anlamlı olduğu saptanmıştır.

Spor Bilimleri Fakültesinde Okuyan Öğrencilerin Sporda Homofobiye Bakışı: Akdeniz Üniversitesi Örneği

Anahtar Kelimeler: Sporda Homofobi, spor, ayrımcılık

Introduction and Aim: the aim of this study is to measure the attitudes of students in the sport sciences faculties towards homophobia in sport.

Method: Randomly selected total of 246 students at Akdeniz University Sports Sciences Faculty participated to the study. 123 participants were female (50%) and 123 were male (50%). The average age of the participants was 21.76 ± 2.45 years. In the research, information about socio-demographic variables were collected by the Personal Information Form created by the researcher. To reach the purpose of the research; "Homophobia in Sport Scale" which was originally developed and used by the WiteckCombs Communications /Harris Interactive adapted to the Turkish culture by Saraç (2008) was used to determine the general attitude towards the athletes explaining their sexual preferences. Percentage, mean, standard deviation, Chi square and Mann Whitney U test were used in the analysis of data. Analysis were made in the SPSS 25 package program and the level of significance in the research was taken as $p < 0.05$.

Findings and Conclusion: There was no statistically significant difference between students attitudes towards an athlete who is homosexual in the terms of gender. There was no statistically significant difference between the genders of the other sports fans and the students who participated in the survey attitudes toward to the athletes who is homosexuals. There was no statistically significant difference between negative adjectives used to describe a athlete who is homosexual. But statistically significant differences found between positive adjectives used to describe a gay athlete as a "being himself" and a lesbian athlete "being herself and courageous". According to the survey, it was determined that the acceptability of homosexual athletes was high and statistically significant, according to supporters of the ice hockey sports branch.

Key Words: Homofobia in Sport,Sport,discrimination

Giriş

Türkiye'de eşcinsellik (homoseksüellik-homoseksüalite) kavramı 1980'li yılların ortalarından itibaren toplumun dikkatini çekmeye başlamıştır (Duyan ve Gelbal, 2004). Bu yıllarda Dünya Sağlık Örgütü tarafından hastalık sınıflamasına konan ve 1992'de bu sınıflamadan çıkarılan (Mendelson 2003) eşcinsellik, 21. yüzyılda daha olumlu karşılansa da, eşcinseller dünyanın her yerinde toplum tarafından olumsuz bir algıya ve olumsuz uygulamalara maruz kalmaktadır. Bu bireyler evde, işte, okulda, akran gruplarında, toplumda kısaca her yerde olumsuz tutum ve davranışla karşılaşabilmektedirler (Polimeni ve ark 2000, Herdt ve van der Meer 2003, Göregenli 2004).

Literatürde yaygın bir şekilde sporda homofobinin etkisinin görüldüğü savunulmaktadır. Özellikle atletler, antrenörler ve spor yöneticileri bu durumdan en çok etkilenen grup olmaktadır. Türkiye geleneksel olarak cinsiyet/toplumsal cinsiyet düzeni bakımından Akdeniz, Orta Doğu ve Latin Amerika bölgeleriyle ortaklık göstermektedir (Murray, 2000'den aktaran Bereket ve Adam, 2006: 131). Karşılaşılan zorluklar yaşamın tüm alanlarında olduğu gibi spor alanında da boy göstermektedir. Spor dünyasında homofobi büyük bir tabu olmaya devam etmektedir.

Türkiye'de sporda homofobiyi ölçen çalışmalar çok sınırlıdır. Bir üniversitenin spor bilimleri fakültesinde okuyan lisans öğrencilerinin sporda homofobiye karşı tutumlarını ölçmek amaçlı planlanan bu çalışma literatüre katkısı açısından da büyük önem taşımaktadır.

Materyal ve Metot

Çalışma, Akdeniz üniversitenin spor bilimleri fakültesinde okuyan 247 lisans öğrencilerine uygulanmıştır. Çalışmada homofobiye karşı bakış açısını değerlendirmek için ''Sporda Homofobi Ölçeği'' kullanılmıştır. Amerika'da Witecks-Combs Communications ve Haris Interactive olarak bilinen iki şirket tarafından cinsel tercihlerini açıklayan sporculara karşı genel tutumun belirlenmesi amacı ile hazırlanmıştır (Witeck-Combs Communications, Inc./Haris Interactive, 2002). Ölçeğin Türkçeye uyarlanması, geçerlilik ve güvenilirliğinin sınanması Saraç (2008), tarafından yapılmıştır. Ölçek üç bölüm ve beş sorudan oluşmaktadır. İlk bölüm, katılımcıların gey/lezbiyen sporculara karşı olan tutumlarını ve diğer spor taraftarlarının düşüncelerini ölçen üç sorudan; ikinci bölüm eşcinsel olduğunu açıklayan sporcuyu olumlu ve olumsuz ifadelerle tanımlamaların yer aldığı bir soru ve üçüncü bölümde ise eşcinsel olduğunu açıklayan bir sporcunun diğer spor branşlarının taraftarları tarafından kabul edilebilirliği araştırılmaktadır. Ölçeğin Cronbach Alfa güvenirlik katsayısı .75 olarak belirtilmiştir.

Bulgular

Tablo 1. Katılımcıların sosyo-demografik özellikleri

	Ortalama±SS
Yaş	21.76±2.45
Gelir Durumu	938.38±860.51
Spor Lisans Yılı	1.30±0.76

	n	(%)
Cinsiyet		
Kadın	123	(50.0)
Erkek	123	(50.0)
Sınıf		
Birinci	75	(30.4)
İkinci	29	(11.7)
Üçüncü	77	(31.2)
Dördüncü	66	(26.7)
Medeni Durum		
Evli	10	(4.1)
Bekar	236	(95.5)
Bölüm		
Rekreasyon	65	(26.3)
Antrenörlük Eğitimi	64	(25.9)
Beden Eğitimi ve Spor Eğitimi	64	(25.9)
Spor Yöneticiliği	54	(21.9)
Branş		
Futbol	36	(14.6)
Voleybol	31	(12.5)
Hentbol	14	(5.7)
Diğer	166	(67.2)
Spor Lisansı		
Evet	181	(73.3)
Hayır	66	(26.7)
Milli Sporcu Durumu		
Evet	45	(18.2)
Hayır	202	(81.8)

Tablo 2. "Taraftarlar cinsel tercihlerini dürüstçe eşcinsel, lezbiyen veya biseksüel olarak ifade eden ve topluma açıklayan sporculara karşı daha anlayışlıdır, bu durumu daha kabul edicidir." İfadesinin Spor Dallarına Göre Dağılımı

	Kesinlikle kabul edilemez	Biraz kabul edilebilir	Kabul edilebilir	Kesinlikle kabul edilebilir
Futbol	95 (40.6)	53 (22.6)	67 (28.6)	19 (8.1)
Buz Hokeyi*	37 (15.9)	66 (28.3)	107 (45.9)	23 (9.8)
Araba Yarışı	64 (27.7)	46 (19.9)	97 (42.0)	24 (10.4)
Rugby	52 (22.5)	69 (29.9)	87 (37.7)	22 (9.9)
Basketbol	54 (23.3)	65 (28.0)	86 (37.1)	27 (11.6)
Beyzbol	45 (19.7)	51 (22.4)	103 (45.)	29 (12.7)
Golf	36 (15.6)	44 (19.0)	101 (43.7)	50 (21.6)
Atletizm	48 (20.8)	48 (20.8)	101 (43.7)	33 (14.7)
Yüzme	38 (16.3)	55 (23.6)	108 (46.4)	31 (13.7)
Dalma	36 (15.6)	50 (21.6)	108 (46.8)	37 (16.0)
Cimnastik	36 (15.4)	38 (16.2)	112 (47.9)	48 (20.5)
Tenis	38 (16.5)	59 (25.5)	106 (45.9)	28 (12.1)
Artistik	36 (15.7)	49 (21.3)	99 (43.0)	46 (20.0)
Patinaj	45 (19.7)	59 (25.8)	90 (39.3)	35 (15.2)
Güreş	121 (51.7)	54 (23.1)	44 (18.8)	15 (6.4)
Boks	121 (51.7)	48 (20.5)	48 (20.5)	17 (7.2)
Halter	110 (47.2)	47 (20.2)	61 (26.2)	15 (6.45)

Katılımcıların %45.9'u, buz hokeyi taraftarlarının cinsel tercihini açıklayan sporculara karşı daha anlayışlı ve bu durumun kabul edilebilir olduğunu belirtmişlerdir. Yapılan diğer spor dalları dışında bir tek buz hokeyi ile taraftarların kabul edebilirlikleri arasında istatistiksel anlamda ilişki bulunmuştur ($p \leq 0.05$) (Tablo 4.6).

Tartışma ve Sonuç

Cinsel tercihini açıklayan sporcuların kabul edilebilirliği ile ilgili farklı branşlar arasında istatistiksel olarak anlamlı fark bulunmamıştır. Ancak buz hokeyinin taraftarlarının %45.9'una göre cinsel tercihini açıklayan bir sporcu katılımcılar tarafından kabul edilebilir olarak belirlenmiştir. Bu sonuç istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur. Cinsel tercihini açıklayan sporcuların kabul edilebilir olmadığını belirten spor dalları güreş, boks ve halter olmuştur. Bu veri Saraç'ın, Korkmaz ve Ünal'ın çalışma sonuçları ile benzerlik göstermektedir (Korkmaz & Ünal, 2015; Saraç, 2013). Bu çalışmada, üniversite düzeyinde bireylerin eşcinsel sporculara karşı genellikle olumlu düşüncelere sahip olduğu fakat bunun yanı sıra olumsuz sıfatlar kullanan bireylerin de bulunduğu homofobik tutumların göstergesi olarak düşünülebilir. Katılımcıların diğer bireylerin olumsuz düşüncelere sahip olacağını düşünmeleri toplumda homofobik yaklaşımların varlığının ve katılımcıların bu yaklaşımlardan haberdar olduklarının bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Öğrenciler, homofobi hakkında daha fazla bilgilendirilmeli, cinsiyet ayrımcılığı yapılmamalı,

yakınlarında LGBT li bireyler tanıdıkları olanlardan homofobi ile savaşta yapılabilecekler tartışılmalıdır.

Kaynaklar

Gelbal, S., & Duyan, V. (2006). Attitudes of university students toward lesbians and gay men in Turkey. Sex Roles, 55(7-8), 573-579.

Göregenli M. Gruplararası ayrımcılık ideolojisi olarak homofobi ve homofobik şakalar. In Lezbiyen ve Geylerin sorunları ve toplumsal barış için çözüm arayışları. Ankara: Kaos GL Yayınları; 2004. p. 142-148.

Herdt G, van der Meer T. Homophobia and anti-gay violence: contemporary perspectives. Culture, Health and Sexuality 2003; 5(2): 99-101.

Korkmaz, N. H., & Ünal, V. (2015). Examination of Students' Attitudes Toward Homosexual Athletes—A Case Study of Sports Sciences Faculty of Uludağ University. *US-China Education Review, 5*(10), 682-691.

Mendelson G. Homosexuality and Psychiatric Nosology. Australian and New Zealand Journal of Psychiatry 2003; 37: 678–683.

Murray, S. O. (2000) Homosexualities, Chicago: University of Chicago Press.

Polimeni A, Hardie E, Buzwell, S. Homophobia among Australian heterosexuals: The role of sex, gender role ideology and gender role traits. Current Research in Social Psychology 2000; 5(4): 47-62.

Saraç, L. (2008). Sporda Homofobi Ölçeği: Türkçeye Çevrilmesi Ve Adaptasyonu. *Spor Bilimleri Dergisi, 19*(4), 238-249.

Saraç, L. (2013). Exploring the gender differences in sport homophobia among Turkish sport sciences students. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 28*(28-2).

Saraç, L., & Ebem Rahim, Z. (2009). Sporda Homofobi: Erkek Ve Kadin Üniversite Öğrencilerinin Eşcinsel Sporculara Karşi Tutumlarinin Karşilaştirilmasi. *Spor Bilimleri Dergisi, 20*(3), 104-116.

DOÇENTLİK SINAVINI NASIL BİLİRSİNİZ?

HOW DO YOU KNOW ASSOCIATE PROFESSORSHIP EXAM?

Orhan SEVGİ[610]

Özet

Ülkemizdeki üniversite yapılanmasında doçentlik unvanı ve kadrosu akademik yaşam içerisinde bilim insanları açısından doktoradan sonraki en önemli aşama olarak görülmektedir. Bu süreç ülkemizde bir bilim insanının doçentlik öncesi ve sonrası yayın faaliyetlerinin en yoğun olduğu dönem olarak görülmektedir. Bu yayın faaliyetlerinin artışında doçentlik unvan ve kadrosunun alınması için konulan ölçütlerin belirgin bir etkisi bulunmaktadır.

Türkiye'de doçentlik konusu ilk olarak 1933'te İstanbul Üniversitesi'nin kurulmasıyla gündeme gelmiştir. Doçentlik unvanın verilmesi işlemleri Üniversitelerarası Kurul Başkanlığı'nın görev kapsamı içindedir. Doçentlik kadrosuna atanmak ise doğrudan ilgili üniversitenin ölçütlerinin sağlanması ve özlük işlemlerinin tamamlanması yoluyla gerçekleşmekte, dolayısıyla ülkemizde doçentlik süreci "unvan" ve "kadro" ("özlük") olarak iki aşamada hayata geçirilmektedir.

Bu çalışmada doçentlik unvan ve kadrosuyla ilgili düzenlemelerin etkileri ve değişimlerin niteliği üzerinde durulacaktır. Doçentlik unvan ve kadro ataması en son 22.02.2018 tarih ve 7100 sayılı kanunla güncel halini almış, bu kanun kapsamında çıkarılan 15.04.2018 tarihli Doçentlik Yönetmeliği ve 12.06.2018'de ilan edilen Öğretim Üyeliğine Yükseltme ve Atanma Yönetmeliği ile şekillenmiştir. Çalışmada güncel doçentlik süreci ile önceki doçentlik süreci değerlendirilmiş, karşılaştırılmış ve mevcut uygulamanın yaratacağı sorunlara odaklanılmıştır. Çalışma kapsamında gerçekleştirilen değerlendirmelere göre bazı önemli sonuçlara ulaşmak mümkündür. Aynı hukuki nitelikteki kurumların kadro atama işlemlerinde farklılıkların oluşmasına izin veren bu uygulamanın yaratacağı sorunlar; 1) Yapılan değişiklikler sonucunda doçentliğe başvuran adayların önündeki sürecin belirsizleşmesi, 2) Sözlü sınavın

[610] İstanbul Üniversitesi-Cerrahpaşa Orman Fakültesi Toprak İlmi ve Ekoloji Anabilim Dalı Sarıyer – İstanbul ileti: osevgi@istanbul.edu.tr

kadroya bağlanmasının hiçbir akademik gerekçesi bulunmadığı gibi, uygulamada mağduriyetlere yol açacak olması, 3) Sözlü sınavla ilgili son yasal düzenleme yapılırken bazı üniversitelerin sözlü sınavın kalması yönündeki görüşlerine rağmen sözlü sınav ile ilgili kararın üniversitelere bırakılması nedeniyle yapılan değişikliğin anlamsızlaşması ve güven kaybına neden olması, 4) Yapılan değişikliklerin doçentlik unvan ve atama işlemlerinin işleyişini zorlaştırması ve süreci uzatması, 5) Bu uygulamanın Üniversitelerarası Kurul Başkanlığı'nın yükünü daha da arttırmasıdır. Sonuç olarak, doçentlik unvan ile kadro yükseltme ve atamasıyla ilgili 22.02.2018 tarih ve 7100 sayılı kanun ile ilgili yönetmelikler bilim insanlarını mağdur edecek düzenlemeler olduğundan kaldırılmalıdır.

Anahtar Kelime: Üniversitelerarası Kurul, Doçentlik Sınavı, Bilim İnsanı Yetiştirme

Absract

Associate Professorship as a title and position is one of the most prominent point in universities after the doctorate for the tenure track desiring academics. Paper publication condenses just before and after application to Associate Professorship position. The conditions requested for applying to Associate Professorship significantly efficient on the increase of paper publication activities.

Istanbul University has been initiated Associate Professorship issue following the establishment in 1933. Release of the Associate Professorship title is under the responsibilities of Head of Inter-universities Council. Attendance to Associate Professorship position is directly related to compensation of the conditions and accomplishment of entity processes requested by the applied university. Thus, Associate Professorship period in Turkey is adopted in two steps as “title” and “entity”.

In the current study, the effects of arrangements and the features of the alterations on the Associate Professorship title and position have been focused. Currently, attendance to Associate Professorship degree and position relies on the code 7100 dated 22.02.2018. Associate Professorship title and position process regulation activated on 15.04.2018 has been reformed with Promotion to Faculty Membership Regulation applied on 12.06.2018. In this study, current and old versions of the Associate Professorship processes were compared, evaluated and the potential problems of the new one has been focused.

In current study we reached to outstanding results according to our assessments. The problems created by the current arrangement during the assignment to the same legal

conditions holding institutions; 1) The process for the Associate Professorship candidates has been uncertain. 2) Oral exam has not been based on any academic justification and will probably create victims. 3) The replacement of decision authority from law makers to universities and oral exam request of universities, made the arrangement meaningless. 4) The arrangement made Associate Professorship degree and position application processes harder. 5) This application caused a heavier load to Head of Üniversitelerarası Kurul. As conclusion, the code 7100 released on 22.02.2018 should be canceled which behave unjustly to scientists who apply for Associate Professorship degree and position.

Keywords: Üniversitelerarası Kurul, Associate Professorship Exam, Train Scientists

1. Giriş

Yükseköğretim kurumları, toplumların vazgeçilmez bilgi ihtiyacını karşılamaktadır. Çeşitli dönemlerde ve coğrafyalarda bu ihtiyacı karşılayan kurumlar kurulmuştur. 11. yy.'da kurulan Nizamiye Medreseleri ve 14. yy'dan sonra kurulan Osmanlı Medreseleri bunlara örnek olarak verilebilir (Gül, 1997). Benzer şekilde Avrupa'da da "*XIII. yüzyılın başlarına doğru Salerno, Bologna, Montpelier, Paris ve Oxford olmak üzere... ″*(Kenan, 2015) çeşitli üniversitler kurulmuştur. 18. ve 19. yy'larda Avrupa'da kurulan yeni bilim alanlarının Osmanlı yükseköğretimine yansıdığı görülmektedir (Tekeli ve İlkin, 1999). Söz konusu yükseköğretim evrilerek günümüze kadar gelmiştir.

Yükseköğretimin en önemli bileşenlerinden biri öğretim elemanlarıdır. Yükseköğretimin her döneminde öğretim elemanlarının alımı, yükseltme ve atamaları önem arz etmiştir. Söz konusu atamalar öğretim elemanlarının tanımlarıyla doğrudan ilişkilidir. Cumhuriyetin ilk yıllarında üniversite öğretim üyeleri; Ordinaryüs Profesör, Profesör, Doçent, öğretim yardımcıları ise; öğretim görevlileri, okutmanlar, uzmanlar, tercümeciler ve asistanlar olarak kabul görmüştür (4935 sayılı kanun, 1946). Daha sonraki yıllarda bu unvan ve/veya kadrolar ise profesör, doçent, yardımcı doçent araştırma görevlileri, okutmanlar, uzmanlar, çeviriciler, eğitim öğretim planlamacıları ve öğretim görevlileri şeklinde sınıflandırılmıştır. 2018 yılında bu unvanlara bir yenisi eklenmiş ve 22/2/2018 tarihli 7100 Sayılı Kanunun 11. maddesiyle, "*yardımcı doçent*" ibaresi "*doktor öğretim üyesi*" şeklinde değiştirilmiş, uzman çeviriciler, eğitim öğretim planlamacıları ve okutman ünvanları öğretim görevlisi olarak değiştirilmiştir.

Doçentlik Sınavını Nasıl Bilirsiniz

Ülkemiz uygulamalarında bir bilim insanının yükseköğretim hayatı boyunca doçentlik dönemi, yayın üretimi açısından en yoğun olduğu dönemdir. Bu yayın faaliyetlerinin artışında doçentlik unvan ve kadrosunun alınması için konulan ölçütlerin belirgin bir etkisi bulunmaktadır.

Doçentlik unvan ve kadrosuna yapılan başvurular genelde doktor öğretim üyeliğinden sonra olmakla birlikte, doktorasını yapan diğer unvan veya kurumlardan da başvurular gerçekleşmektedir. Her yıl doçentlik başvurusu yapanların sayısına yönelik bilgiler son derece azdır. Bununla birlikte Doçentliğe başvurma ihtimali olabilecek bilim insanlarının sayılarıyla ilgili bilgiler mevcuttur. Örneğin doktora, tıpta uzmanlık, sanatta yeterlik ve diş hekimliği uzmanlığını 2013 yılında 7 744, 2014 yılında 8 193, 2015 yılında 8 521, 2016 yılında 9 229 ve 2017 yılında 10 512 kişi tamamlamıştır (YÖK, 2018a). Beş yılın ortalaması ise 8840 kişi olup hepsi de doçentliğe namzettir. Başvuru koşulları da doçent adaylarının davranışlarını etkilemektedir. Son düzenlemelerde başvuru için gerekli yabancı dil sınavının 55 olması mevcut yabancı dil sınavlarının kolaylaştırılması doktor araştırma görevlileri ve doktor öğretim üyelerinin önemli kısmını harekete geçirmiştir. Dolayısıyla sayıları bilinmemekle birlikte yabancı dil engelini aşan birçok doktor öğretim elemanı doçentlik için başvuru hazırlığı yapmaktadır. Ülkemizde doktor öğretim üyesi sayısı 2018 yılı itibarıyla 37 520'dir (YÖK, 2018b). Bu sayı toplam öğretim elemanı sayısının % 23,7'sini oluşturmaktadır. Dolayısıyla doçentlik yükseltme ve atama işlemleri birçok kişiyi ilgilendirmenin yanı sıra bilim dünyasının üzerinde en yoğun konuştuğu konuların başında gelmektedir. Ülkemizde doçentlik unvanın verilmesi işlemleri Üniversitelerarası Kurul (ÜAK) Başkanlığı'nın görev kapsamı içindedir. Doçentlik kadrosuna atanmak ise doğrudan ilgili üniversitenin yaptığı uygulamalarla gerçekleşmektedir.

Ülkemizde doçentlik süreci defalarca değişen ve bir türlü tam olarak işleyişi netleştirilemeyen bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. YÖK'ün kurulmasından bu yana defalarca değiştirilmiştir. Örneğin 2000 yılından günümüze kadar doçentlik sınav yönetmeliği başlığıyla 01.09.2000, 31.01.2009, 07.02.2015, 15.04.2018 yönetmeliklerinin yanı sıra doçentlik sınav yönetmeliğinde değişiklik yapılmasına dair yönetmelik başlıklarıyla 06.10.2016, 03.11.2016 ve 22.04.2017 tarihinde yayınlanmıştır. Bunlara ek olarak ÜAK'ın doçentlik başvuru koşulları da hızlı değişimlere uğramış olup her yıl koşulları değiştirmek geleneksel bir uygulamaya dönüşmüştür. Bu süreçte, değişiklikler çoğunlukla yayın kriterleri ölçeğinde

gerçekleşmiş ve yayın sayısının arttırılmasına yönelik bir çaba içinde olunmuştur. Yapılan hukuki düzenlemelerle doçenlik unvan ile kadro yükseltme ve atama işleyişinin yapısı değiştirilmiştir. Söz konusu değişikliklerde yaşanan sorunlar çeşitli çalışmalara konu edilmiştir (Bilgin ve ark., 2009; Demircioğlu, 2016).

Bu çalışma Doçentlik unvan ve kadrosuyla ilgili son düzenlemelerin etkileri ve yaratacağı sorunlar üzerine odaklanmıştır. Böylece daha nitelikli bir yükseköğretime katkı sağlanması amaçlanmıştır.

2. Yöntem

Günümüzde doçentlik unvan ve kadro ataması konusunda 22.02.2018 tarihindeki 7100 sayılı kanunla yeni bir uygulamaya gidilmiştir. Kanun kapsamında çıkarılan 15.04.2018 tarihli Doçentlik Yönetmeliği ve 12.06.2018'de ilan edilen Öğretim Üyeliğine Yükseltme ve Atanma Yönetmeliği ile mevcut uygulama şekillenmiştir. Değerlendirmeler; uygulamalardaki işlem sayısı, süre, Üniversitelerarası Kurul'un iş yüküne etkisi ve olası pratik çözümler kapsamında yapılacaktır.

Çalışmada mevcut uygulama kavramı, 22.02.2018 tarihindeki 7100 sayılı kanun, kanun kapsamında çıkarılan 15.04.2018 tarihli Doçentlik Yönetmeliği ve 12.06.2018 tarihli Öğretim Üyeliğine Yükseltme ve Atanma Yönetmeliği kapsamında yapılan uygulamalar anlamında kullanılmaktadır. Önceki uygulama kavramı ise söz konusu hukuki düzenlemeden öncekileri ifade etmek için kullanılmaktadır.

3. Tespitler ve Değerlendirmeler

Doçent kimdir? Nasıl doçent olunur?

Mevcut 2547 sayılı yükseköğretim kanununun tanımlar başlığı altında yer alan Madde 3'te – (Değişik: 17/8/1983 - 2880/1 md.) verilen tanıma göre; "*Doçent: Üniversitelerarası Kurul tarafından verilen doçentlik akademik unvanına sahip kişidir*." Söz konusu doçentlik unvanının verilmesi yine aynı kanunun 11. maddesine göre Üniversitelerarası Kurul'un görevleri içinde olduğu belirtilmiştir. Önceki uygulamada doçentlik unvanı, adayların ÜAK tarafından belirlenen Doçentlik Sınav Komisyonu tarafından eser incelemesi ve sözlü sınav

olmak üzere iki aşamada gerçekleştirilen Doçentlik sınavından başarılı olması sonrası verilmekteydi.

Süreç içerisinde en önemli adımı Doçentlik Sınav Komisyonunun belirlenmesi oluşturmaktaydı. Söz konusu jürinin belirlenmesinde sağlık bilimleri temel alanı hariç diğer temel alanlarda anahtar kelimelere göre jüri oluşturulmuştur. ÜAK bilim alanları üniversite yapılanmasında farklı karşılıkları olduğundan jürinin oluşturulmasında anahtar kelimeler (çoğu zaman anabilim dalına karşılık geldiğinden) işleyişi kolaylaştırmıştır. Sınav sürecinin ilk aşaması eser aşamasıdır. *Eser aşaması* adayın yayınlarının değerlendirildiği bir aşama olarak uygulanmıştır. Adayın yayınları Üniversitelerarası Kurul'un ilan ettiği ölçütlere uygunluğu ve etik ihlal olup olmadığı açısından değerlendirilirdi.

Sözlü aşaması da; adayın başvurduğu doçentlik bilim/sanat alanında anahtar kelimelere (genelde anabilim dalları ölçeğinde) göre oluşturulmuş jüri tarafından alanındaki bilgi düzeyi üzerinde durulmakta, adayın, bilgi düzeyinin belirlenmesi hedeflenirdi. Ayrıca adayın eserlerini içeren dosyada açıklığa kavuşmamış konular doğrudan adaya sorulur sorularak adayın bilgi düzeyi belirlenmekteydi. Sınırlarının çok belli olmaması, adaylara adil soruların sorulmaması, öznel bir değerlendirme olması açısından eleştirilen bir aşamaydı (Avcı, 2009). Son yıllarda doçentlik sınavının değiştirilmesine yönelik kanun hazırlanma aşamasında sözlü sınavın kaldırılıp kaldırılmaması üniversitelere sorulmuştur. Her ne kadar kaç tane üniversitenin sözlü sınavın kalmasını istediği açıklanmasa da genelde sözlü sınavın yapılması eğiliminin olduğu bilim camiasınca kabul görmüştür. Ancak buna rağmen sözlü sınav kaldırılmış, başka bir ifadeyle yapılıp yapılmayacağı üniversitelere bırakılmıştır.

Doçentlik sınavının değiştirilmesine yönelik 22.02.2018 tarihinde yayınlanan 7100 sayılı kanun ile 2547 sayılı kanundaki ifade; "**(Değişik: 22/2/2018-7100/3 md.)** Doçentlik başvurularında ilgili bilim veya sanat alanında jüriler oluşturarak adayların yayın ve çalışmalarını Yükseköğretim Kurulu tarafından belirlenen esas ve usuller kapsamında değerlendirip, yeterli yayın ve çalışmaya sahip olan adaylara doçentlik unvanı vermek" şeklinde değiştirilmiştir. Dolayısıyla Üniversitelerarası Kurul'un Doçentlik unvanını sadece eser incelemesi sonucunda vermesi şeklinde düzenlenmiştir. Yapılan değişiklikle sözlü sınav talebi kadro atama sürecinde üniversitelerin tasarrufuna bırakılmıştır.

3.1. Uygulama açısından karşılaştırma

Doçentlik unvanının alınması ile doçentlik kadrosuna atanma süreçleriyle ilgili mevcut ve önceki uygulama basamakları Çizelge 1'de karşılaştırılmıştır. Açıkça görüldüğü üzere son değişiklik ile adayların doçent unvanı alma ile kadroya yükseltilme ve atanma sürecindeki süre ve işlem sayısı belirgin oranda artmıştır. Yeni yapılan değişikliklerle oluşan mevcut uygulamanın işlem sayısı arttığından adayların yaşayacağı belirsizlik ve karşılaşacağı sorunların da artacağı beklenmektedir.

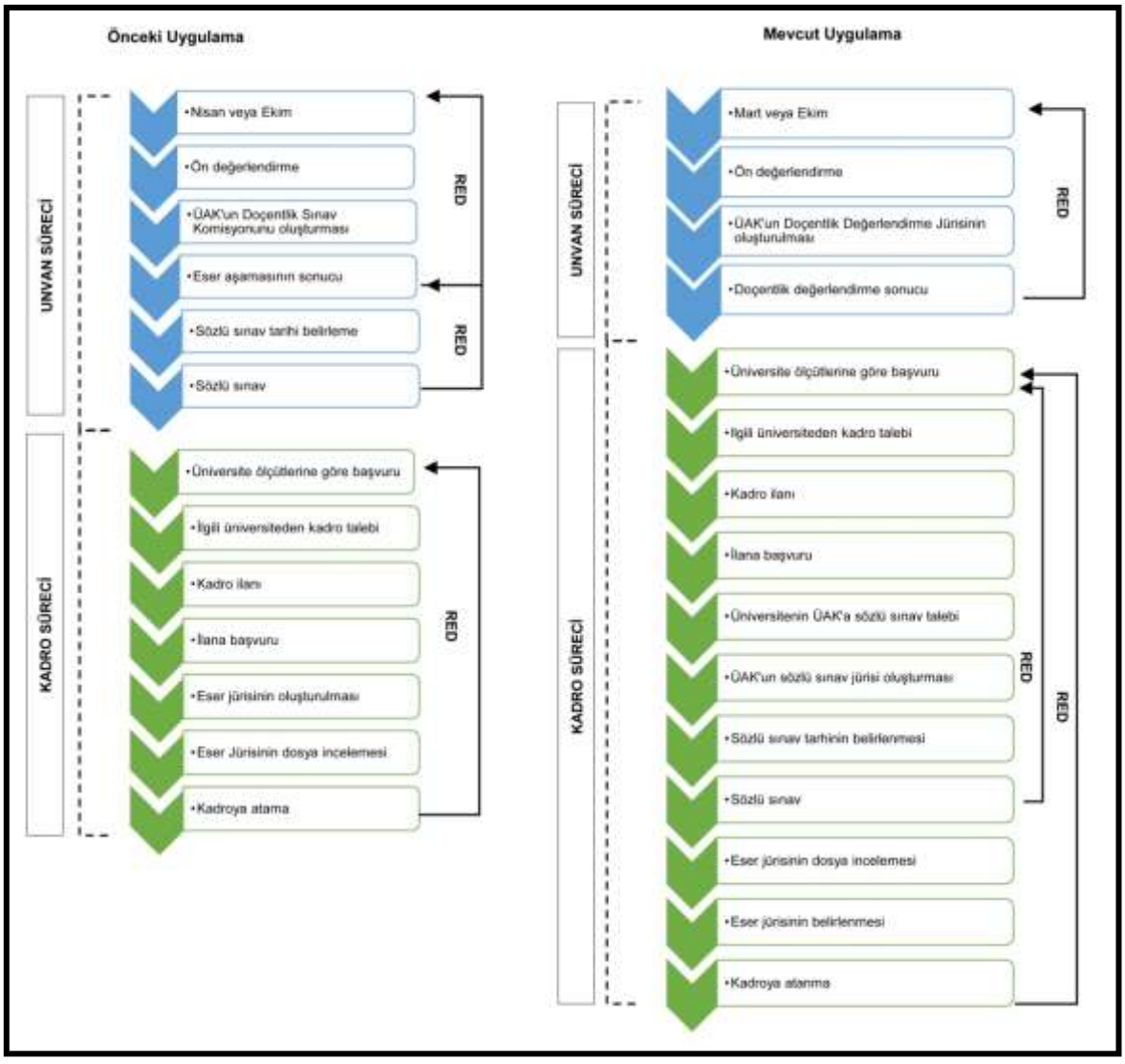
Çizelge 1 incelendiğinde, önceki uygulamada doçent unvanı için başvuran adayların başarısız olması durumunda tekrar başvurmaları arasındaki döngü daha kısadır. 12.06.2018 tarihli yönetmelikte ise sözlü sınavda başarısız olan aday başvuru aşamasına döndüğünde daha uzun bir süre kaybetmiş olacaktır. Bunun yanı sıra 07.02.2015 yönetmeliğine göre işleyen süreçte "başarısızlık" oluştuğunda atılacak adımlar sadece adaya bağlıyken, yeni yönetmelikte bu durum belirsizdir.

Mevcut uygulamada doçent kadrosu ilanına başvuran aday sözlü sınavda başarılı olup kadroya atanamadığında başarılı olduğu sözlü sınav sonucu bir sonraki doçentlik kadro başvurusu için geçerli olursa, mevcut uygulamada döngü daha kısalabilir. Bununla birlikte üniversitelerin daha önce girilmiş sözlü sınavları kabul edip etmeyecekleri konusu ise tartışmaya açıktır. 22.06.2018 tarihli yönetmelikte doçent kadrolarına atanma şartları altında 8. Madde'de "*Üniversitelerarası Kurul tarafından oluşturulacak jüriler tarafından yapılacak bu sınavda başarılı olmak gereklidir*" ifadelerinin yer alması uygulamada da sözlü sınavda başarılı fakat doçentlik kadro atamasında başarısız olan adayın bir sonraki işlemlerini kısaltabilir. Tabii bu sürede ilgili üniversitenin yükseltilme ve atanma ölçütlerini değiştirmediği kabul edilirse söz konusu süre kısalmış olacaktır. Üniversitelerin neredeyse her yıl yükseltilme ve atanma ölçütlerinin değiştirildiği düşünüldüğünde doçent kadrosuna çeşitli nedenlerden dolayı atanamayan öğretim üyesinin geleceği belirsizleşmiştir. Ayrıca üniversitelerin yükseltme ve atama kriterlerinin değişikliğinin hemen öncesi ilan edilen kadroların tartışılmasının yarattığı sorunlar bu uygulamayla daha da artacaktır.

2009 yılı yönetmeliğine göre üç defa sözlüden başarısız olan aday için "*belirlenen sürelerde yeniden başvuruda bulunması halinde, tekrar sözlü sınava alınır*" ifadesi yer almıştır. 2015

yılı yönetmeliğin de aynı ifadeye yer verilmiştir. Böylece doçent adayının herhangi bir sınırlamaya maruz kalmadan sözlü sınava belirli aralıklarla (altı ayda bir) girme imkanı bulunmaktaydı. Son düzenlemede ise aday sözlü sınava sadece üniversitede kadro açıldığında girilebilmektedir.

Çizelge 1. Doçent unvan alma ile kadro yükseltilme - atanmada mevcut ve önceki uygulamalarının karşılaştırılması[611]



[611] Bu çizelge Doç. Dr. Mert Ekşi'nin da katkılarıyla yapılmıştır.

3.2. Sınav sayısı ve süre açısından değerlendirme

Mevcut uygulamada adayların sözlü sınava girme hakkı sınırlandırılmıştır. Zira sözlü sınavda başarısız olan aday için tekrar kadro ilanı, anabilim dalı ve/veya bölüm başkanının talebi, fakülte ve üniversite yönetim kurulu kararlarıyla gerçekleşecektir. Fakat sözlü sınavda başarısız olan bir aday için bu yazı silsilesinin çok rahat tamamlanmayacağı açıktır. Bu sınırlamanın aşılması için adayın bulunduğu kurumun yöneticileriyle iyi geçinmesi gerekliliği kurumsal bir kültüre dönüşecektir. Ayrıca jürinin vereceği karara bağlı olarak aday sadece sözlü sınavını değil aynı zamanda kadrosunu da kaybedecektir. Bu durum hem jüriye hem de adaya gereksiz bir psikolojik baskı unsuru olarak yansıyacaktır.

Üniversitelerarası Kurul'un en son değişiklikler öncesinde doçentlik unvanının alınma süresi hakkında herhangi bir istatistik bulunmamaktadır. Bununla birlikte Üniversitelerarası Kurul'un her bir aday için beş jüri belirlemesi ile başlayan doçentlik süresi adayın eser ile sözlü sınav aşamalarında herhangi bir sorun yaşanmadığında (*etik ihlal, yanlış anahtar kelime seçimi, eksik evrak gibi*) 12-15 ay arasında gerçekleşmekteydi. Adayın kadrosuna başvuracağı üniversitenin kadro durumuna göre de herhangi bir olumsuzluk (kadrosuzluk, kadro ilan etmeme gibi) olmadığında 6-12 ay içinde doçent kadrosuna atanabilmekteydi. Yani doçent adayı Üniversitelerarası Kurul'a başvurduktan sonra yaklaşık iki yılı tamamlamadan kadrosuna atanabilmekteydi.

Mevcut yapılan değişiklikle bütün ölçütleri sağlayan doçent adayının, sözlü aşaması olmamasına rağmen doçentlik değerlendirmesinin süresi bir yıldan fazla sürebilmektedir. Önceki uygulamadan farklı olarak doçentlik başvurusunu aynı zamanda yapanlar arasında 6 aylık farklar normal karşılanırken, bir yıllık farkların da az olmayacağı görüşü bulunmaktadır. Söz konusu bu farklar aynı bilim dalından başvuranlar arasında dahi görülebilmektedir. Aday doçentlik değerlendirme aşamasını geçip unvanı aldıktan sonra, kadro talep sürecinin işletilmesi, üniversitelerin bu talep yazılarının belirli sayıya ulaşması ve talebi uygun görmeleri durumunda kadro ilanı gerçekleşecektir. Doçentlik kadro ilanına aday başvuracak, ön değerlendirme, sözlü sınavı olmayanlar için Üniversitelerarası Kurul'a sözlü sınav talep yazısının hazırlanması, Kurul'un toplanması ve jürilerin oluşturulması çalışmaları, jürilerin üniversitelere bildirilmesi gibi kaç ay süreceği belli olmayan bir uygulama doçent adaylarını

beklemektedir. Ayrıca bu işlemlerin herhangi bir aşamasında bir sorun yaşanmaması doçent adaylarının temennisi olacaktır. Yaşanacak bir sorunun çözülmesi için harcanacak zamanı kestirmek ise pek mümkün değildir. Bu değerlendirmeler 2 Kasım 2018 tarihli ve 30 583 norm kadrolarla ilgili yönetmeliğin doçentlik kadro ilanlarını nasıl etkileyeceği öngörülmeden yapılmıştır.

3.3. ÜAK'un yükü azalıyor mu?

Doçentlik sınavının merkezi olarak yapılmasının ilk uygulamaları 13.06.1946 yılında çıkan 4935 sayılı Üniversiteler Kanunu'yla başlar. Bu kapsamda kanunun 17. maddesinde "*Doçentlik imtihanı, adayın ilgili olduğu bilim kolunun ordinaryüs profesör ve profesörlerinden Üniversitelerarası Kurulca tertiplenecek üniversitelerarası jüriler tarafından yılda bir defa açılır"* ifadelerine yer verilmiştir. Fakat bu tarihten itibaren doçentlik sınavıyla ilgili tartışmalar günümüze kadar devam etmiştir.

Mevcut uygulamada ÜAK'ın bir doçent adayı için eser ve sözlü olmak üzere iki defa jüri belirlemesi gerekmektedir. Üniversite sayısının artmasından dolayı ÜAK'ın görevini yerine getirmekte zorlandığı ifade edilirken, bu uygulama ile ÜAK'ın iş yükü daha da arttırılmıştır. 2005-2008 yılları arasında doçentliğe başvuran aday sayısı yıllık ortalama 3006 kişidir (Ruacan, 2009). ÜAK söz konusu adaylar için bir yılda ortalama 3 006 doçentlik sınavı yapmıştır. Bu yönetmelik o yıllarda mevcut olsaydı bir yılda 3006 doçent unvanı için doçentlik değerlendirme (eser) jürisi kurulacaktı. Doçent unvanı alanlar için bu kez de sözlü sınav jürisinin kurulmasıyla iş yükü artacaktı. Son yıllarda ise doçentlik başvuru sayının çok daha fazla olduğu tahmin edilebilir. Durum böyleyken ÜAK'ın mevcut koşullarda daha verimli ve hızlı çalışabilmesi mümkün değildir.

3.4. Sözlü sınav mı?

Son çıkan kanun ve yönetmeliklerle şekillenen mevcut doçentlik sürecinin en belirsiz kısmı "sözlü sınav" olarak karşımıza çıkmaktadır. Sözlü sınavın işleyişi ve yapısı çeşitli doçentlik yönetmeliklerinde daha önce açıklanmıştır. 31.01.2009 tarihli Doçentlik sınav yönetmeliğinde "*Sözlü sınav, doçent ve profesör unvanına sahip öğretim üyelerine açıktır. Jüri başkan ve üyeleri, sözlü sınavın denetlenebilirliğini sağlamak için gerekli tedbirleri alırlar*." ifadesine

yer vermiştir. 07.02.2015 yılı yönetmeliğinde ise "*Sözlü sınav öğretim üyelerine açıktır. Sözlü sınavın yapılacağı yer, tarih ve saat sınavın yapılacağı üniversite rektörlüğünce internet sayfasında ilan edilir. Jüri başkanı, sözlü sınavın denetlenebilirliğini sağlamak için gerekli tedbirleri alır*." ifadesiyle denetlenebilirliğe vurgu yapmıştır. Söz konusu denetlenebilirlik hususu 12.06.2018 yönetmeliğinde benzer şekilde "*Sözlü sınav öğretim üyelerine açık olarak yapılır. Sözlü sınavın yapılacağı yer, tarih ve saati üniversite veya yüksek teknoloji enstitüsünün internet ana sayfasında ilan edilir. Jüri başkanı, sözlü sınavın denetlenebilirliğini sağlamak için gerekli tedbirleri alır*." ifadesi yer almaktadır. Sözlü jüri sınavının öğretim üyelerine açık olmasının 12.06.2018 yönetmeliğinde de korunması şeffaflığı artırmaktadır. Bununla birlikte sözlü sınavın *denetlenebilirliği* konusuna hiçbir açıklık getirilmemiştir. Bilindiği üzere sözlü sınavların iptali konusu birçok davaya konu edilmiştir (Sezer ve Bilgin, 2009).

Mevcut 7100 sayılı kanunun 5d maddesinde "*Yükseköğretim kurumları, doçent kadrosuna atama için, doçentlik unvanına sahip olmanın yanında Yükseköğretim Kurulunun onayını almak suretiyle, münhasıran bilimsel kaliteyi artırmak amacına yönelik olarak, bilim veya sanat disiplinleri arasındaki farklılıkları da göz önünde bulundurarak, objektif ve denetlenebilir nitelikte ek koşullar belirleyebilirler*" ifadelerine yer verilmiştir. Oysa sözlü sınav jürilerinin objektif olduğu konusu tartışmalıdır. Bu tartışmalı durumun kadroyla ilişkilendirilmesi konuyu daha da karmaşık hale getirecektir. Dolayısıyla sözlü sınavın ek koşullarda yer alması doçentlik kadrosuna atama için yükseköğretim kurumlarının *objektif ve denetlenebilir nitelikte* ek koşul belirlemesi ölçütüyle çelişmektedir. Ayrıca ek koşulların bilimsel kaliteyi artırması gerekliliği de sözlü sınav için geçerli olmamaktadır.

Sözlü sınavın denetlenebilirliğinin tartışmalı olması ek koşullarda yer almasına engel teşkil edebilir. "Getirilecek ek koşulların objektif ve denetlenebilir nitelikte olması yasal düzenleme gereği olduğu gibi, idarenin düzenleme yetkisini subjektif ve denetlenemez biçimde kullanmasının mümkün olmadığı da açıktır" (Tekinsoy ve Mısır, 2012). Sözlü sınavın ek koşullarda yer alması uygun görülmemektedir.

ÜAK'dan talep edilen sözlü jürisi 12.06.2018 tarihli yönetmeliğin Madde 10 (1)'e göre "*Adayın başvurduğu bilim/sanat alanına göre beş asıl iki yedek üyeden oluşan sözlü sınav jürisi, rektörün talebi üzerine Üniversitelerarası Kurul tarafından belirlenir.*" Söz konusu

sözlü sınav jürisinin adayın başvurduğu **"doçentlik unvanındaki bilim/sanat"** alanına göre mi? Yoksa başvurduğu "**doçentlik kadrosundaki bilim/sanat**" alanına göre mi? oluşturulacağı hususu açık olmayıp farklı yorumlara neden olmaktadır. Özellikle geçişken alanlarda bu yorumlama farklılığından dolayı önemli sorunlar olarak yaşanacaktır. Öğretim üyelerinin çalıştıkları anabilim dalının bilim alanı ile doçentliklerini aldıkları bilim alanı farklılıklarının doçentlik kadro atamaları için oluşturulacak sözlü sınav jürisinin belirlenmesini nasıl etkileyeceği tartışmaya açıktır. Örneğin Orman Fakültesi'nde biyolojide doktora yapmış ve biyoloji bilim alanından doçentlik unvanı alan bir öğretim üyesi Orman Fakültesinin doçentlik kadrosuna başvurduğunda jüri nasıl oluşturulacaktır.

Doçentlik unvanının verildiği bilim alanları çeşitli fakültelerde bazen fakülteyle, bazen bölüm, bazen anabilim dalı ve bazen de bilim dalıyla örtüşmektedir (Sevgi, 2016). Örneğin Orman Mühendisliği bilim alanına birçok anabilim dalından öğretim üyesi doçent unvanı almak için başvurmaktadır. Doçentlik unvan başvurularında anabilim dalları anahtar kelime olarak verilmekte ve anahtar kelimeler jürilerin oluşturulmasında kullanılmaktadır. Fakat kadro ilanları ise anabilim dalına çıkmaktadır. Dolayısıyla yönetmelikte "*Adayın başvurduğu bilim/sanat alanına göre...*" sözlü sınav jürisinin belirlenmesi kadro çıkan anabilim dalı anahtar kelimesine göre mi? Yoksa orman mühendisliği bilim alanına göre mi? olacaktır. Her iki durumunda hukuki sorunlar yaratacağı açıktır. Dolayısıyla bilim/sanat alanına göre jürilerin belirlenmesi maalesef ülkenin akademik durumu düşünülmeden yönetmeliğin hazırlandığını göstermektedir.

Mevcut uygulamada sözlü sınavın kapsamı da belirsizdir. Anahtar kelimesi kullanılmadan jürilerin oluşturulacağı sağlık bilimlerinde ise bu sorun daha az yaşanacaktır. Bununla birlikte mevcut uygulamada doçentlik değerlendirme jürisi çoğu aday için anahtar kelimeler üzerinden yapılmaktadır. Oysa sözlü sınav jürisi "Adayın başvurduğu bilim/sanat alanına göre" yapılacağı ifade edilmektedir. Dolayısıyla sözlü sınavın kapsamı bilim/sanat alanına göre mi? Yoksa anahtar kelimeler göre mi? olacaktır. Dolayısıyla adayın sözlü sınavda hangi alandan sorumlu tutulacağı belirsizdir. Örneğin Orman Fakültesi Orman Mühendisliği bilim alanında anabilim dalları Üniversitelerarası Kurul tarafından anahtar kelime olarak verilmektedir (ÜAK, 2018). Orman Fakültesi Orman Mühendisliği Toprak İlmi ve Ekoloji Anabilim Dalı için açılan Doçentlik kadrosuna başvuran aday Orman Mühendisliği bilim

alanından mı? yoksa Toprak İlmi ve Ekoloji Anabilim Dalı bilgilerinden mi? sözlü sınav yapılacağı belirsizdir.

Ayrıca doçentlik sınavıyla ilgili verilen mahkeme kararları da jürilerin belirlenmesinde etkili olacaktır. Örneğin; "*Danıştay 8. Dairesi, daha önce eserlerin incelenmesi aşamasında olumsuz görüş bildirerek takdir hatasına düştüğü belirlenen jürinin, doçentlik sınavı sözlü aşamasında da bilim jürisi olarak görevlendirilmesinin yapılacak değerlendirmenin objektifliği konusunda kuşku uyandıracağı gerekçesiyle hukuka uygun olmayacağına karar vermiştir*" (Avcı, 2009:24). "*Dolayısıyla Danıştay 8. Dairesinin kararına göre, doçentlik sınavının eserlerin incelenmesi aşamasında takdir hatasına düştüğü tespit edilen jürinin, doçent adayının sözlü sınav aşamasında görevlendirilmemesi gerekir. Bu durumda doçentlik sınav komisyonu tarafından sözlü sınav için başka bir jüri oluşturulmalı veya takdir hatasına düştüğü belirlenen jüri üyesi/üyeleri yerine başka jüri üyesi/üyeleri görevlendirilmelidir. Böylece yapılacak sözlü sınavın objektifliği de sağlanmış olur*" (Avcı, 2009:25). Söz konusu durumun günümüz ÜAK sözlü sınav jürilerinin belirlenmesi için de geçerli olduğu düşünüldüğünde jürilerin belirlenmesinde yaşanacak sorunlar eskiye göre daha fazla olacaktır.

Doçentlik değerlendirmesini ve talep durumunda sözlü sınav jürisini oluşturma görevini ÜAK yerine getirecektir. Fakat ÜAK'la ilgili yapılan son değişikliklere göre; "***(Ek paragraf: 22/2/2018-7100/3 md.)*** *Kurul bünyesinde Yönetim Kurulu kurulur. Yönetim Kurulu, Üniversitelerarası Kurul Başkanı ile fen-mühendislik, sağlık ve sosyal bilimler alanlarından üçer üye ve güzel sanatlar alanından bir üye olmak üzere toplam on bir üyeden oluşur. Üyeler, farklı yükseköğretim kurumlarında görev yapan profesör öğretim üyeleri arasından Üniversitelerarası Kurul tarafından bir yıl için seçilir. Süresi dolan üye yeniden seçilebilir*" şeklindedir. Her yıl ÜAK yönetim kurulunun yeniden seçilmesinin doçentlik unvanı ve sözlü sınav jürisi belirlenmesi süreçlerini olumsuz etkileyeceği düşünülmektedir.

3.5. Sözlü sınavın profesörlük atamalarına etkisi

Üniversitelerin yükseltme ve atama ölçütlerinin ek koşulları içinde yer alan doçentlik sözlü sınavı başka sorunlara da yol açmaktadır. Örneğin İstanbul Üniversitesi'nin 22.05.2018 tarihli Senato Toplantısı No:32'de kabul edilen yükseltme ve atama ölçütlerinde "*iii. Profesörlük için 1) Sağlık Bilimleri, Mühendislik Bilimleri ve Fen Bilimlerinde Profesörlük kadrosuna*

atanmak üzere başvuran adayların, "başlıca araştırma eseri" olarak sunduğu çalışmanın, doçent ünvanını alıp, doçentlik sözlü sınavında başarılı olduktan sonra, geçen sürede, SCI/SCIE/AHCI tarafından taranan hakemli dergilerde yayınlanmış veya yayına kabul edildiği belgelenmiş ve adayın birinci isim (veya Sağlık Bilimlerinde yürütücü olduğu çalışmada son isim) olduğu bir özgün araştırma makalesi olması gerekir." ifadelerine yer verilmiştir. İstanbul Üniversitesi-Cerrahpaşa'da 23/05/2018 tarihinde Senato Toplantısı No:1'de yükseltme ve atama ölçütlerinde profesör kadrosuna atanmak için Madde 2'de: "*Sağlık Bilimleri, Mühendislik Bilimleri ve Fen Bilimlerinde adayın başlıca araştırma eseri dışında doçentlik unvanını alıp, doçentlik sözlü sınavında başarılı olduktan sonra, geçen sürede, SCI/SCIE/AHCI tarafından taranan hakemli dergilerde yayınlanmış veya yayına kabul edildiği belgelenmiş toplamda en az yedi (7) araştırma makalesinin bulunması gerekir*" ifadesi yer almaktadır. Bu durumda adayın unvan aldığı tarih ile kadro ilanı üzerine girdiği sözlü sınavda başarılı olduğu süre içerisinde –ki bu süre yıllar alabilir- yaptığı araştırma ve yazdığı makaleler profesörlük başvurusu sırasında yokmuş gibi değerlendirilmektedir. Diğer üniversitelerde ise bu uygulamaya yer verilmemiştir. Öğretim üyelerinin doçent unvanı ile sözlü sınav arasındaki belirsiz biri sürede yapılan yayınların değersiz görülmesinin bilimsel bir dayanağının olması mümkün müdür?

3.6. Yetki devri

2018 yılından önceki yönetmeliklerde doçentlik kadrosuna başvurmak için Üniversitelerarası Kurul'un verdiği doçentlik unvanı ve belgesi yeterli kabul edilmiştir. Ancak önceki uygulamalarda sözlü sınav, doçentlik unvanı ve belgesi alınması sürecinin bir parçasıyken bu uygulamayla kadroya atanmanın bir parçası haline getirilmiştir.

Yükseköğretim Kanunu Üniversitelerarası Kurul'un görevleri arasında *"(6)* ***(Değişik: 22/2/2018-7100/3 md.)*** *Doçentlik başvurularında ilgili bilim veya sanat alanında jüriler oluşturarak adayların yayın ve çalışmalarını Yükseköğretim Kurulu tarafından belirlenen esas ve usuller kapsamında değerlendirip, yeterli yayın ve çalışmaya sahip olan adaylara doçentlik unvanı vermek*" ifadelerine yer verilmektedir. Kanun kapsamında 12.06.2018 tarihli yönetmelik madde 10'da ise "*(2) Adayın başvurduğu bilim/sanat alanına göre beş asıl iki yedek üyeden oluşan sözlü sınav jürisi, rektörün talebi üzerine Üniversitelerarası Kurul tarafından belirlenir.*" ifadelerine yer verilmiştir. Benzer şekilde 2574 sayılı kanunu madde

24 d'de "*Yükseköğretim kurumlarının belirlediği ek koşullar arasında sözlü sınavın yer alması halinde bu sınav Üniversitelerarası Kurul tarafından oluşturulacak jürilerce yapılır.* " cümlelerine yer verilmiştir. Olumlu gibi görülen konuşmalar bir tarafa bırakılacak olursa "mevcut uygulamanın ne tür bir faydası olabilir?" sorusunun maalesef nesnel bir yanıtı bulunmamaktadır. Bu uygulamayı değerli göstermek için öne sürülen bazı değerlendirmelere ise katılmak mümkün değildir. Örneğin *Üniversitelere yetki devri verildiği ve merkeziyetçiliğin azaltıldığının* ifade edilmesi ne kadar gerçekçidir? Doçentlik kadro atamasında ÜAK'dan sözlü sınav talebinde bulunmanın nesi yetki devridir? Yetki devrinden anlaşılan buysa bunun abartılacak bir yanı olmayıp profesör unvan ve kadrosunun üniversiteler tarafından verilmesinden daha mı fazla bir yetkidir? Kaldı ki 07.10.1934 tarihli İstanbul Üniversitesi Talimatnamesi Madde 42'de; "*Doçentliğe talip olanlar Rektörlüğe müracaat ederler. Rektörlük alâkadar Fakülte Dekanının mütalâasını aldıktan sonra şahsi mütalâasile beraber Vekâlete bildirir. Vekâlet talebi muvaffak gördüğü surette namzetlerin imtihanının icrasını Üniversiteye havale eyler*" ifadesine yer verilmiştir (Hirs, E., 1998:345). Mevcut uygulama 1934 yılı uygulamalarının dahi gerisindedir.

Üniversitelerin öğretim üyelerinin yükseltme ve atanma ölçütleri içinde sözlü sınavın yer alması halinde bu sınavın Üniversitelerarası Kurul tarafından belirlenen jüri tarafından yapılması istenmektedir. Oysa söz konusu ölçütlerde sözlü sınav jürisinin Üniversitelerarası Kurul tarafından oluşturulmasının dayatılması ne anlama gelmektedir? Bunun gerekçesi ne olabilir? Üniversitelerin neden bunu gerçekleştiremediği izaha muhtaçtır. Diğer tüm öğretim elemanlarının yükseltme ve atamalarında jürileri oluşturabilen üniversitenin doçentlik sözlü sınav jürisini oluşturamamasının nasıl bir gerekçesi olabilir? Bu durum devredildiği öne sürülen "yetki devri" ile bağdaşmamaktadır.

3.7. Olası pratik çözümler

Adayların kadro süreçlerini hızlandırmak için ne tür çözümler üreteceği bilinmemekle birlikte, bu konuda bir takım girişimlerinin olacağı kesindir. Örneğin adaylar kendi bilim/sanat alanında herhangi bir üniversitede açılan kadro sınavlarına girmeyi deneyeceklerdir[612]. Böylece adaylar birden fazla sözlü sınav hakkı elde etmek yolunu açmayı tercih edeceklerdir. Bu şekilde sözlü sınav sorununu kendi çalıştığı üniversitede kadro ilanı

[612] Bu fikir konuyla ilgili konuşmalar sırasında Prof. Dr. Coşkun KÖSE tarafından dile getirilmiştir.

çıkmadan çözmüş olacaklardır. Bu da ülke koşullarında çok şaşırtıcı değildir. Böylece iş yükünün azalacağı umulan ÜAK'ın yükü daha da artacaktır. Bu durumun üniversitelerin doçentlik sınavlarının yapılmasını nasıl etkileyeceği veya ÜAK'ın çalışmalarını nasıl zorlaştıracağı ve doçentlik kadro atama sürecini nasıl etkileyeceği konusunun oldukça tartışmalara sebep olacağı düşünülmektedir.

Üniversiteler, kısa bir süre sonra kanun ve yönetmeliğe göre ÜAK'ın yaptığı **sözlü sınavın** bütün üniversiteler için geçerli olduğunu oysa kendi ölçütlerinde belirtikleri **doçentlik sözlü sınavın** ise bunu ifade etmediğini keşfedeceklerdir. Böylece sadece kendi üniversitelerinde geçerli olan doçentlik sözlü sınavlarının üniversiteler tarafından yapılması çözüm olarak gündeme gelebilir. Fakat bu çözümün ileride yaratacağı sorunları kimse kestiremeyecektir.

Doçentlikten eser aşamasını geçen her aday üniversitelerin doçentlik kadro ilanını beklemeden ÜAK'dan kendisini sözlü sınav yapmasını talep ettiğinde kanunen sınav yapmakla görevlendirilmiş bir kurum bunu yapamayacağını belirtebilir mi? Bütün bu tartışmalara dayanarak doçentlik unvanını almış adayların kendisini sözlü sınav yapmayan ÜAK'a dava açmaları ihtimal dâhilindedir. Doçentlik kadro ilanından itibaren yaşanacağı öngörülen ve öngörülemeyen birçok sorunlar karşısında hukuki süreçlerin başlatılması çok yaygın bir davranış olacaktır.

Yeni uygulamalar birçok sorunun ortaya çıkmasına neden olacak gibi görünmektedir. Örneğin sözlü istemeyen bir üniversitede doçent olan kişi, sözlü isteyen bir üniversitenin profesör kadrosuna başvuramayacaktır. Dolayısıyla aynı kanuna tabii üniversitelerin doçentlik kadro uygulamalarındaki farklılıklardan dolayı birindeki kadronun diğerine göre geçersiz olması söz konusu olacaktır. Bu durum hukuki açıdan gündeme getirilebilir. Kadro ilanlarının yapılmasındaki adaletsizlikler, sözlü sınavda yaşanacak sorunların (jüri oluşturulması, sözlü sınavda eşit soruların sorulamaması, başarısızlıkla birlikte geri giden kadro gibi) hemen hepsi dava konusu olabilecektir. Dolayısıyla çıkan kanun ve yönetmeliklerin iptaliyle ilgili davalar gündeme gelecektir.

Yukarıda sayılan olumsuzluklara ilave olarak farklı olumsuzlukların da yaşanacağının tahmin edilmesi güç değildir. Bu uygulama araştırma görevlisi kadrosunda veya doktor öğretim üyesi kadrosunda doçent unvanlı akademisyenlerin sayısını arttırarak yeni bir sorunlu

durumun oluşmasına neden olacaktır. Sorunların çözümü için çıkarılan mevzuatın kendisi sorunun kaynağı haline gelecektir.

4. Sonuçlar

Her kanunun veya yönetmeliğin bir amacının olması ve bu amacın toplum faydasına, genel hukuk kaidelerine uyması, hayatı kolaylaştırması ve belirginleştirmesi beklenir. Fakat bu hususların hiçbirisi doçentlikle ilgili yapılan son düzenlemelerde görülmemektedir. Bu düzenlemeyle;

1) Doçentlik yükseltme ve atama ölçütlerinde yapılan değişiklikler öğretim üyelerinin kariyer geleceklerini belirsizleştirmiştir.

2) Doçentlik kadro yükseltme ve atamalarda bilimsel ölçütlerden daha ziyade üst makamlarla ilişkilerin belirleyiciliği daha da pekiştirilmiştir.

3) Doçentlik yükseltme ve atanması için gerçekleştirilecek işlemler artmıştır. Bir doçent adayının doçent kadrosuna atanana kadar yaşayacağı süreçler Çizelge 1'de sunulmuştur. Bilimsel çalışmalarını kadro yükseltme ve atama kriterleri için fazlasıyla yapan bir doçent adayı için izlenecek resmi işlemlerin süresi en iyimser tahminle en az iki katına çıkmıştır.

4) Adayların doçent olma süresi belirsizleşmiştir. Bu durumu ÜAK doçentlik sınav sonuçlarını dönemsel açıklamak yerine dosyası tamamlananları açıklayarak itiraf etmiştir. ÜAK bu konuda bir istatistik yayınlamamakla birlikte mevcut uygulamada aynı dönemde başvuran adayların bazılarının işlemleri 9-10 ayda biterken bazılarının 18-19 ay sürdüğünün örneklerini görmek mümkündür. Daha eser aşamasında yaratılan bu süre farkının doçentlik kadrosu alınana kadar daha da artacağı beklenmektedir. Bu belirsizlikler; İşlemleri hızlı olanların niçin hızlı olduğu?, Yavaş olanların ise niçin yavaş olduğu?, Veya bu işlem farklarının bölüm farklarından mı?, Yoksa daha başka nedenlerden mi? olduğu gibi akla bazı soruları da getirerek kadro yükseltme ve atama sürecini tartışmalı bir duruma getirecektir.

5) ÜAK eskiden bir aday için eser ve sözlü aşamasında değerlendirmek üzere bir jüri belirlerken, şimdi ise eser aşaması için bir jüri sözlü aşama için bir jüri olmak üzere iki jüri

belirlemek zorunda bırakılmıştır. Doçent unvanı alan kişilerin sadece sözlü sınava girebilmek için yaptığı fazladan başvurular düşünüldüğünde ÜAK'ın iş yükü daha da artmıştır.

6) Aynı hukuki nitelikteki kurumların kadro atama işlemlerinde farklılıkların oluşmasına izin veren bu uygulama ile doçent adayları arasında eşitsizlik yaratılmış olacaktır. Ülkemizdeki sözlü sınav uygulaması yapmayan bir üniversitenin doçent kadrosuna giren öğretim üyeleri hayatının ilerleyen kısımlarında sözlü sınav uygulaması yapan üniversitenin profesör kadrosuna atanmasının önü büyük ölçüde kapatılmıştır. Sözlü sınava yer vermeyen üniversitelerin doçentlik işlemleri diğer üniversitelerce kabul görmeyen geçersiz işlemlere döndürülmüştür. Bu durum kişilerden bağımsız yapısal bir düzenleme olduğundan öğretim üyeleri arasında bilimsel faaliyetlerin dışında bir kast sisteminin oluşmasını sağlayacaktır.

7) Bu uygulamada ısrar edilmesi sonucunda üniversitelerde üç tip doçent oluşacaktır: Bunlar;

1. Doçent unvanı almış ve kadro bekleyen bilim insanı,
   1a) Doktor öğretim üyesi kadrosunda doçent unvanlı bilim insanı,
   1b) Öğretim görevlisi kadrosunda doçent unvanlı bilim insanı,
   1c) Araştırma görevlisi kadrosunda doçent unvanlı bilim insanı,
2. Doçent unvanlı ve doçentlik sözlü sınavını geçmiş ama atanamamış bilim insanı ve
3. Doçent kadrosuna atanmış doçent bilim insanıdır.

5. Öneriler

Yukarıda sayılan olumsuzlukların giderilmesi için bazı çözüm önerileri aşağıda sunulmuştur:

Doçentlik sınavıyla ilgili son dönemlerde yapılan değişikliklere sebep olan kanun ve yönetmeliklerin öncelikle kaldırılması gerekmektedir. Böylece hiç olmazsa türetilmiş sorunlardan kurtularak yükseköğretimin gerçek sorunlarıyla yüzleşme imkânı oluşturulabilir. Örneğin Doçentlikte en önemli sorunlardan birisi olan ve hiç gündemde olmayan jüri niteliklerinin iyileştirilmesi ele alınabilir.

İlgili kanun ve yönetmeliklerin iptal edilmesi mümkün değilse, acil ve öncelikli olarak aşağıdaki üç seçenekten biri uygulanmalıdır;

a) *Doçent adaylarına başvuru aşamasında sözlü sınav isteyip istemediği* sorulmalı isteyenlere kadro ilanı beklenmeden yapılmalıdır.

b) Üniversitelere sözlü sınav yapma yetkisi verilmelidir. Zira her türlü öğretim elemanının yazılı, sözlü ve eser aşamasında jüri kurabilen ve sınav yapabilen üniversitelerde doçentlik sözlü sınavının da yapılması oldukça doğal bir durumdur.

c) Sözlü sınav kaldırılmalıdır. Her ne kadar resmi açıklamalarda rastlanmasa da üniversitelerin genelinde doçentlik sözlü sınavının yapılmasını istedikleri yayınlanan yükseltme ve atama ölçütlerinden anlaşılmaktadır. Bununla birlikte söz konusu değişiklikle ÜAK'ın sözlü sınav yapması iptal edilmiştir. Dolayısıyla üniversitelerin belirttiği görüşlerin fazla önemsenmediği kanaati oluşmaktadır. Bilim camiası sözlü sınav kalsın diye görüş bildirirken, nasıl oluyor da bu karar üniversitelerin tercihlerine bırakılarak böylesi bir belirsizlik ortamı oluşturulabiliyor?

Kanunu hazırlayanların sözlü sınavı üniversiteye bırakması ve üniversitelerin sözlü sınav istemesi yapılan değişikliği anlamsızlaştırmıştır. Doçentlik aşamasında olan öğretim elemanları bilimsel ölçütlerin hiçbirine (başlıca yazar konusuna dahil olmak üzere) itiraz etmemektedirler. İtiraz belirsizliğe, anlamsızlığa, bilim dışı değerlendirmelere ve adaletsizliğedir. Sürecin yıllardır belirgin ve sağlıklı bir sisteme kavuşamaması bu durumun daha da kötüye gitmesine yol açmaktadır. Şimdi açıkça sormak gerekir. Bu kanunu hazırlayanların, savunanların ve çıkaranların amacı nedir? Bu düzenlemelerle üniversitelerin hangi sorununun çözülmesi amaçlanmıştır? Bu kanunun ülkemize ne katkısı olacaktır? "Yetki devri, üniversitelerde reform, devrim" gibi süslü kelimeler kullanılmadan bilim camiasını ikna edecek bir bilgilenmeyi kamuoyu talep etmektedir. Konu ile ilgili tüm yetkililerden bilimle uğraşan öğretim elemanlarını rahatlatacak ve soru işaretlerini ortadan kaldıracak kalıcı bir çözüm beklenmektedir.

Teşekkürler; Çalışmanın tamamını okuyarak önerilerini paylaşan Prof. Dr. H. Barış TECİMEN'e, Prof. Dr. Ünal AKKEMİK'e, Prof. Dr. Coşkun KÖSE'e, Doç. Dr. Ece SEVGİ'ye, Doç. Dr. Mert EKŞİ'ye, Doç. Dr. Hatice YILMAZ'a, Doç. Dr. Taner OKAN'a ve Doç. Dr. Mustafa AKGÜL'e teşekkür ederim.

Kaynaklar:

Avcı, M., 2009. Doçentlik Sınavı ve Doçentlik Kadrosuna Atanma. Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, Cilt 17, Sayı 1, Sayfa:11-42.

Bilgin, V., Erdem, T., Çetinkutsi, Ş., Kartal, F., Aslan, H.S., Yıldız, E., Arıkan, M., Evren, Ü., Erkanat, E., Sever, E., Maviş, O., 2009. Türkiye'de Üniversite Sorunu Ve Üniversite Çalışanları Üzerine Bir Araştırma. Türk Eğitim-Sen'in Üniversite Araştırması, 260 Sayfa.

Demircioğlu, M.Y., 2016. Yeni Düzenlemeler Çerçevesinde Doçentlik Sınavı. Ankara Barosu Dergisi, 2016(3): 363-415.

Gül, A., 1997. Osmanlı medreselerinde eğitim-öğretim ve bunlar arasında Dâru'l - Hadiselerin yeri. Türk Tarih Kurumu Yayınları: 152, ISBN: 975-16-0854-6, 253 sayfa.

Hirs, E., 1998. Dünya Üniversiteleri ve Türkiye'de Üniversitelerin Gelişmesi. Ankara Üniversitesi Yayınaları:211, Cilt 1, İkinci Baskı, 669 Sayfa.

Kenan, S., 2015. Modern Üniversitenin Oluşum Süreci. *Osmanlı Araştırmaları*, XLV: 333-367.

Ruacan, Ş. 2009. Türkiye'de bir etik serüveni: Doçentlik sınavı etik komisyonu. Sağlık Bilimlerinde süreli yayıncılık. Türk Tıp Dizini. 41-44.

Sevgi, O., 2016. Doçentlik Başvurularında Kullanılan Anahtar Kelimelerin Analizi ve Değerlendirilmesi. Hoca Ahmet Yesevi Yılı Anısına Uluslararası Türk Dünyası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Kongresi Bildiri Kitabı Cilt 6, sayfa: 409 - 417.

Sezer, Y. ve Bilgin, H., 2009. Sözlü Sınavların Yargısal Denetimi. TBB Dergisi, Sayı 86: 168-187.

Tekeli, İ. ve İlkin, S., 1999. Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü. Türk Tarih Kurumu Yayınları: 154, ISBN: 975-16-0535-0, 221 sayfa.

Tekinsoy, M.A. ve Mısır, M.B., 2012. Öğretim Üyeliğine Atanma Sürecinin Başlangıcı, Ek Koşullar Ve Jüri Raporları. AUHFD, 61 (1):351-382.

Ağlar

ÜAK, 2018. Ekim Dönemi Başvurularına ait Bilim Alanları ve Anahtar Kelimeler. http://www.uak.gov.tr/temelalan/2018E_BilimAlanlariAnahtarKelimeler_081018.pdf (Erişim Tarihi 11 Kasım 2018).

YÖK, 2018a. Doktora, tıpta uzmanlık, sanatta yeterlik ve diş hekimliği uzmanlığı verileri https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/IstatistikiBilgiler?islem=2 (Erişim Tarihi 11 Kasım 2018).

YÖK, 2018b. Öğretim elemanlarının sayısı. https://istatistik.yok.gov.tr/ (Erişim Tarihi 11 kasım 2018).

Kanun ve Yönetmelikler

13.06.1946 tarih 4935 Sayılı Kanun

22.02.2018 tarih 7100 Sayılı Kanun

22.02.2018 tarih 7100 Sayılı Kanun

13.06.1946 tarih 4935 Sayılı Kanun

06.10.2016 Doçentlik Sınav Yönetmeliğinde Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik

03.11.2016 Doçentlik Sınav Yönetmeliğinde Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik

22.04.2017 Doçentlik Sınav Yönetmeliğinde Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik

07.02.2015 tarihli Doçentlik Sınav Yönetmeliği

12.06.2018 tarihli Doçentlik Sınav Yönetmeliği

15.04.2018 tarihli Doçentlik Sınav Yönetmeliği

31.01.2009 tarihli Doçentlik Sınav Yönetmeliği