



# III. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi

## Bildiriler Kitabı - I

(Sosyoloji - İlahiyat - Eğitim)

15-18 Mayıs 2014, Sakarya



İstanbul 2014



## İLMİ ETÜDLER DERNEĞİ (İLEM)

Adres: Halk Caddesi, Türbe Kapısı Sokak, Hehtaş İş Merkezi No:13/4 Üsküdar, İstanbul  
Telefon: +90 (216) 310 43 18 • Fax: +90 (216) 310 43 18 • E-Posta: bilgi@ilmietudler.org

### Editörler

Nuriye Kayar / İlmî Etüdlere Derneği  
Ümit Güneş / Yıldız Teknik Üniversitesi

### Editörler Kurulu\*

**Mahmut Hakkı Akın**, Marmara Üniversitesi | **Yusuf Alpaydın**, Marmara Üniversitesi | **Bünyamin Bezci**, Sakarya Üniversitesi | **Kübra Bilgin**, İLKE İlim Kültür ve Eğitim Derneği | **Ali Büyükaslan**, Marmara Üniversitesi | **Cengiz Ceylan**, Kırklareli Üniversitesi | **Yunus Çolak**, Kırklareli Üniversitesi | **Mustafa Demirci**, Selçuk Üniversitesi | **Taha Eğri**, İstanbul Üniversitesi | **Teyfur Erdoğan**, Yıldız Teknik Üniversitesi | **İbrahim Halil Üçer**, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Eldar Hasanov**, Sakarya Üniversitesi | **Mustafa Kömürçüoğlu**, Sakarya Üniversitesi | **Ahmet Köroğlu**, Kırklareli Üniversitesi | **Kasım Küçükkalp**, Uludağ Üniversitesi | **Şükrü Sim**, İstanbul Üniversitesi | **Lütfi Sunar**, İstanbul Üniversitesi | **Halil İbrahim Yenigün**, İstanbul Ticaret Üniversitesi | **Feridun Yılmaz**, Uludağ Üniversitesi | **Rahile Yılmaz**, Marmara Üniversitesi | **Hasan Ramazan Yılmaz**, İstanbul Ticaret Üniversitesi | **Faruk Taşçı**, İstanbul Üniversitesi

### Tashih

Muhammed Akif Kuruçay, Ümmü Habibe Şengül

### Tasarım ve Uygulama

Furkan Selçuk Ertarğın

ISBN: 978-605-86466-3-6 (1.c) • TAKIM NO: 978-605-86466-2-9 (Tk)

### Düzenleyen Kurumlar

İlmî Etüdlere Derneği (İLEM) | Sakarya Üniversitesi

### Destekleyen Kurumlar

Serdivan Fikir ve Sanat Akademisi | TÜBİTAK

### Baskı

Sakarya Üniversitesi Basımevi Müdürlüğü  
Sakarya Üniversitesi, Esentepe Kampüsü, PK: 54187, Serdivan, Sakarya • Tel: 0264 295 5053

### Düzenleme Kurulu

**Bünyamin Bezci**, Sakarya Üniversitesi (Başkan) | **Muhammed Turan Çalşkan**, İlmî Etüdlere Derneği | **Taha Eğri**, İstanbul Üniversitesi | **Kemal İnat**, Sakarya Üniversitesi | **Latif Karagöz**, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi | **Ahmet Köroğlu**, Kırklareli Üniversitesi | **Fatih Savaşan**, Sakarya Üniversitesi | **Lütfi Sunar**, İstanbul Üniversitesi | **Furkan Yıldız**, Kırklareli Üniversitesi | **Fatih Yardımcıoğlu**, Sakarya Üniversitesi | **Feridun Yılmaz**, Uludağ Üniversitesi | **Hilmi Yanmaz**, Sakarya Üniversitesi | **Ümit Güneş**, Yıldız Teknik Üniversitesi (Kongre Sekreteryası)

### Bilim Kurulu\*

**Berat Açı**, İstanbul Şehir Üniversitesi | **Erdinc Ahatlı**, Sakarya Üniversitesi | **Yusuf Alpaydın**, İlmî Etüdlere Derneği | **Ömer Mahir Alper**, İstanbul Üniversitesi | **Metin Aksoy**, Selçuk Üniversitesi | **Berdal Aral**, Fatih Üniversitesi | **Yalçın Armağan**, İstanbul Şehir Üniversitesi | **Hediyeullah Aydeniz**, Marmara Üniversitesi | **Fuat Aydın**, Sakarya Üniversitesi | **Mehmet Bahçekapılı**, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi | **Ali Balcı**, Sakarya Üniversitesi | **Edip Asaf Bekaroğlu**, İstanbul Üniversitesi | **Mahmut Bilen**, Sakarya Üniversitesi | **Ali Büyükaslan**, Marmara Üniversitesi | **Murat Çemrek**, Selçuk Üniversitesi | **Tamer Çetin**, Yıldız Teknik Üniversitesi | **Besim Fatih Dellaloğlu**, Sakarya Üniversitesi | **Osman Demir**, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi | **Mustafa Demirci**, Selçuk Üniversitesi | **Soner Duman**, Sakarya Üniversitesi | **Süleyman Elik**, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Teyfur Erdoğan**, Yıldız Teknik Üniversitesi | **Alev Erkilet**, Sakarya Üniversitesi | **Erol Göka**, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Osman Güman**, Sakarya Üniversitesi | **H. Mehmet Günay**, Sakarya Üniversitesi | **İrfan Haşlak**, Sakarya Üniversitesi | **İsmail Hira**, Sakarya Üniversitesi | **Gülcan İşık**, Gazi Üniversitesi | **Muammer İskenderoğlu**, Sakarya Üniversitesi | **Mahmut Karaman**, Sakarya Üniversitesi | **Ali Kaya**, Uludağ Üniversitesi | **M. Cüneyd Kaya**, İstanbul Üniversitesi | **Süleyman Kaya**, Sakarya Üniversitesi | **Şükrü Sim**, İstanbul Üniversitesi | **Recep Kaymakcan**, Sakarya Üniversitesi | **Bilal Kemikli**, Uludağ Üniversitesi | **Saim Kılavuz**, Uludağ Üniversitesi | **Necmettin Kızılkaya**, İstanbul Üniversitesi | **Mustafa Kömürçüoğlu**, Sakarya Üniversitesi | **Sezai Küçük**, Sakarya Üniversitesi | **Bedri Mermutlu**, İstanbul Ticaret Üniversitesi | **Nebi Miş**, Sakarya Üniversitesi | **Ali Yaşar Sarıbay**, Uludağ Üniversitesi | **Fuat Sekmen**, Sakarya Üniversitesi | **Lütfi Sunar**, İstanbul Üniversitesi | **Mustafa Kemal Şan**, Sakarya Üniversitesi | **Mustafa Lütfi Şen**, Sakarya Üniversitesi | **Sami Şener**, Sakarya Üniversitesi | **Murat Şentürk**, İstanbul Üniversitesi | **Hacı Musa Taşdelen**, Sakarya Üniversitesi | **Mustafa Asım Yediyıldız**, Uludağ Üniversitesi | **Yıldırım Turan**, Sakarya Üniversitesi | **Ahmet Ulvi Türkbağ**, Galatasaray Üniversitesi | **Murat Yeşiltaş**, Sakarya Üniversitesi | **Kadir Yıldırım**, İstanbul Üniversitesi | **Feridun Yılmaz**, Uludağ Üniversitesi | **Mahmut Zengin**, Sakarya Üniversitesi

\* Soyadına göre alfabetik sıradadır

Organizasyon ve yayın sürecinde yardım ve destekleri için

Merve Çakar, Esra Çiçci, Abdullah Said Can, Kubilay Zekai Eroğlu, Gökhan Şener, Hilmi Yanmaz, Haris Yardımcı, Mehmet Yıldırım'a teşekkür ederiz.



# TAKDİM

Bilindiği gibi üniversiteler dünyadaki eğitim, öğretim, bilimsel araştırma ve yönetim alanındaki gelişmeleri yakından izlemek ve uygulamak durumunda olan kurumlardır. Bu gereklilik ülke gelişmesi açısından üniversitelerin yol gösterici olma görevini de beraberinde getirmektedir. Bilginin üretim, dolaşım ve uygulamasının hızla değiştirdiği çağımızda üniversitelerin bu değişimi yönetebilmesi en önemli husustur. Değişimi yönetebilmek ise ancak mevcut alışkanlıkları değiştirmekle mümkün olacaktır. Var olan durum ve yaşanan sorunların içerisinde kalarak geleceğin üniversitelerini planlamak mümkün değildir.

Üniversite eğitiminde temel ilkeler olarak çeşitlilik, kurumsal özerklik ve hesap verebilirlik, uluslararasılaşma, rekabet, mali esneklik ve çok kaynaklı gelir yapısı ile kalite güvencesi kavramları esas alınmaktadır. Ayrıca bu kavramlar stratejik planlama, iç ve dış kalite süreçleri, kurumsal değerlendirme, akreditasyon, hayat boyu öğrenme ve şeffaflık gibi uygulamalarla desteklenmektedir. Üniversitelerimizde bu kavramlar çerçevesinde birçok çalışma yapılmaktadır. Ancak bu kavramların bir çerçeve bütünlüğüyle sistematik ve organik bir yapılanmaya yönelmesi konusunda fazla bir gelişme görülmemektedir.

Yukarıda sayılan kavramlar çerçevesinde yapılması gerekenler; eğitimde öğretim ve öğrenme katı ders müfredatları ile yapılmak yerine esnek yapıda olmalı ve öğrenme, sınıf ortamında öğrenmeden bireysel öğrenmeye kadar geniş alana yayılmalı, öğrencilere değişime ayak uyduracak, yeni alanlara kolayca adapte olacak donanım kazandırılmalıdır. Bu esnekliği desteklemek amacıyla, öğrencinin öğrenimi boyunca yaşadığı ortamlar bir öğrenme atmosferi içinde olmalı, mevcut mekân ve kampus kullanımı mantığı değiştirilerek öğrenciye istediği zamanda ve yerde bilgiye ulaşma ve öğrenme ortamı sunulmalıdır. Öğrencinin ders dışı kazandığı yeterlikleri de kredilendirilerek çeşitlilik artırılmalı, bu süreçte öğrenciler araştırma ve yenilik konusunda bilinçlendirilmelidir.

Bir yükseköğretim kurumu yukarıdaki ana adımları ve göstergeleri açık bir şekilde elde edecek bir sistem kurup uyguladığında dünyada herhangi bir kalite ajansından program akreditasyonu ve kurumsal değerlendirme alma konusunda zorluk çekmeyecektir. Sistem kurmak ve çoğu göstergeleri web tabanlı bir sistemle yapmak bürokrasiyi azaltacak ve yapılan işleri kolaylaştıracaktır.

Sakarya Üniversitesi, gelişmiş ülkelerdeki yükseköğretim ve araştırma alanındaki reformları izlemekte ve web tabanlı olarak geliştirip uygulamaktadır. Diğer taraftan dünyadaki gelişmelere ayak uydurmanın yanı sıra Sakarya Üniversitesi, değerlerini ve geleneğini korumaya çalışmaktadır. Değerlerimiz; bizi biz yapan gelenek, görenek, din ve ahlâk olduğu kadar üniversite değerleri de içermektedir. Üniversitelerde bilgi birikimi ve üretimini de ana amacımız olarak görmekteyiz. Bu nedenle Üniversite bünyesindeki araştırma merkezlerine ve onların düzenledikleri Kongrelere özel bir önem vermekteyiz. III. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi'ni de bu çerçevede önemsemekteyiz.

2014 Mayıs'ında gerçekleşmesine vesile olduğumuz III. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi'nin gelişerek Türkiye'de sosyal bilimler alanında yapılan çalışmaların nabzını tutacağına inanıyoruz. Kongrenin sosyal bilimler alanındaki yeni düşünceleri tartışması ve yeni sentezlere ulaşılmasındaki rolünü takdir ediyoruz. Ayrıca bütün bu tartışmaları yaparken değerlerimizi koruma hassasiyetini de Üniversite vizyonumuzla ortak görmekteyiz. Bu organizasyonu gerçekleştirmeyi misyon edinen İlmî Etütler Derneğini de tebrik ediyor ve başarılar diliyoruz. Sakarya Üniversitesi olarak yaptığımız ev sahipliğinden de gurur duymaktayız. Umarım bu tür çalışmalar akamete uğramadan birer akademik geleneğe dönüşür.

**Prof. Dr. Muzaffer Elmas**

Sakarya Üniversitesi Rektörü

# TAKDİM

Dünya üniversite sistemleri artan postmodern hızın karşısında tutunabilmek için 'insan yetiştirme' işlevlerini dönüştürmeye başlamıştır. Artık üniversiteler sonuçlarına odaklanmaksızın bir nevi Kantyen etiğin gereği de olarak iyi insan yetiştirmeye çalışmamaktadır. İnsanı bizatihi iyi kılmaya çalışmak yani ona değer yüklemek modern düşüncenin en önemli gereğini oluşturmaktadır.

Bugün üniversiteler, sonuç odaklı olarak mensuplarına beceri ve yetenekler kazandırmaya çalışmaktadır. Anglo-sakson eğitim ve öğretim tarzının küreselleşmesi karşısında artık eğitimi 'bildung' olarak gören ve insanı inşa etmeye odaklanan Humbolt tarzı Alman üniversiteleri bile geri çekilmektedir. Almanya dâhil Kıta Avrupası'nda eğitimin özellikle lisans kısmı artan rekabet hızını yakalamak için sonuç odaklı olarak yeniden tasarlanmaktadır.

Lisans eğitimindeki hâkim eğilim öğrencilerin değişen toplumun hızına ayak uydurabilmeleri için yeteneklerle donatılmasıdır. Öğrencilere bilgi yüklemesinden ziyade bilgiye ulaşma ve kullanma yetenekleri kazandırılmaya çalışılmaktadır. Modern teknolojileri nasıl kullanacakları, çevresiyle iletişim yeteneğini nasıl geliştirecekleri ve girişimci bir ruha nasıl sahip olacakları gösterilmektedir. Amaç hızlı değişen bilgi akışlarına öğrencilerin adapte olma yeteneğini artırmaktır.

Bu tarz bir eğitim sistemi piyasanın ve toplumun kısa dönemli beklentilerini daha etkin olarak karşılarken bilginin yeniden üretimini de lisans eğitime bırakmamıştır. Modern eğitim sistemi ilkokuldan itibaren 'okuyan' çocukları bilgiyi yeniden üreterek çoğaltacak olanlar olarak görmekteydi. Artık lisans sonuna kadar öğrencilerden bu tür nitelikler beklenmemektedir.

Bu noktada 'lisansüstü eğitimi' bilginin eleştirisi ve yeniden üretimi açısından stratejik bir yer kazanmıştır. Düzenleme onuru Sakarya Üniversitesine ve düzenleme işleri şahsıma bı-

rakılan 'III. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi'ni böylesi bir farkındalığın karşılığı olarak görmekteyim. Lisans düzeyinde sadece sonuç odaklı eğitim sistemi ne kadar doğruysa lisansüstünde sorgulayıcı ve sentezleyici bir eğitim sistemi de o kadar elzemdir. Bu Kongre ülkenin eleştiri kapasitesini ve yeni sentezlerini ortaya koymasından eğitim sistemimiz için de stratejiktir.

Yüksek lisans sistemine bile bilgi üretimine metodolojik hazırlık ya da unutulmuş bilgilerin tazelenmesi olarak bakmaktayız. Bu nedenle elimizde bilginin idamesini ve gelişimini sağlayacak tek enstrüman kalmıştır; doktora eğitimi.

Doktora eğitimi açısından en önemli handikapımız dünyadaki eğitim sisteminde gelişen trendi kavrayamamaktan kaynaklanmaktadır. Cumhuriyet kurulduğunda dizayn edilen insan yetiştirici eğitim sistemi gereğince liseden mezun olan kişi modern bir insan oluyordu. Lisans eğitimi böylesi bir kişilik kazanmış insanı becerilerle donatıyordu. Lisansüstü eğitim ise diğer mesleklerden birini seçmekle eş değer görülmekteydi. Bu nedenle lisansüstü eğitime başlayan herkes teknik gereklerini yerine getirdiğinde mezun olacağını da biliyordu. İşte yeni eğitim biçiminde bu anlayışın tortuları ciddi sorunlar yaratmaktadır. Zira alt eğitim sistemlerinin daha sonuç odaklı ve gevşek olması ancak üst eğitim sistemlerinin sıkı ve bilgi odaklı olmasıyla birlikte düşünüldüğünde sistem işlemektedir. Anglo-sakson tarzı eğitimi lisansüstünü ama özellikle doktora eğitimini sıkılaştırmadan düşünmek, sistemin eleştiri ve sentez gücünü kırmaktadır. Bu nedenle lisansta gevşetilen eğitim lisansüstünde giderek daha sıkılaştırılmak zorundadır.

Lisansüstü Çalışmalar Kongresi eğitim sistemimizin geleceğini süzmek açısından da büyük bir iş başarmaktadır. Emeği geçen herkese, özellikle bu Kongreyi düşünen ve dert edenlere ve hassaten Kongreyi mümkün kılan yürütücülerine ve dahi Kongrede lisansüstü çalışmalara rehberlik eden hakem heyetine müteşekkirimiz. Umarım bizden sonra da Kongre üniversite sisteminde hak ettiği itibarını idame ettirir.

**Doç. Dr. Bünyamin Bezci**

III. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi  
Düzenleme Kurulu Başkanı

# SUNUŞ

İlmi Etüdler Derneği (İLEM), nitelikli ilim adamı yetiştirmek, ilim anlayışını İslam medeniyetinin köklerinden hareketle yeniden yorumlamak ve yeni bir hayat nizamı için gerekli bilgi birikimi oluşturmak gayesiyle 2002 yılında kuruldu. Bu amaca hizmet eden önemli mihenk taşlarından biri olan Türkiye Lisansüstü alışmalar Kongresi, sosyal bilim çalışmalarını teşvik etmek üzere düzenlenmekte olup bu alanda önemli bir boşluğu doldurmaya başlamıştır. TLK, lisansüstü çalışmaların niteliğinin artırılması yönünde ortaya konan çabalara katkı sağlamayı hedeflemektedir.

Kongre, katılan araştırmacılara birbirinden farklı üniversitelerde çalışmalar yürüten geç akademisyenler ile bir araya gelme ve fikir teatisinde bulunma fırsatı yanında, araştırmacılar arasında çok yönlü bir iletişimi ve tecrübe aktarımını da sağlayarak çalışmalarını hem tecrübeli akademisyenler hem de akademisyen adayları önünde sunma imkânı tanımaktadır. Ayrıca, Türkiye’de yaşanan özgün akademik üretim sorununu aşmaya yönelik kuşatıcı yöntem ve yaklaşımları teşvik etmek kongrenin temel hedefleri arasındadır.

Türkiye Lisansüstü alışmalar Kongresi, ilk defa 2007 yılında hayata geçen, beş yıllık süre zarfında yılda bir kez olmak kaydıyla çeşitli sosyal kurum/kuruluşların destek ve ortak çabalarıyla hayat bulmuş olan Geç Akademisyenler Buluşması’nın İLEM öncülüğünde büründüğü yeni kimliktir.

2012 yılından itibaren Türkiye Lisansüstü alışmalar Kongresi adıyla gerçekleştirilmeye başlanan çalışmanın bu yeni formatı, daha geçiş sosyal bilim çevreleri ile bilgi ve birikim paylaşmak; lisansüstü çalışmalar yapan araştırmacılar arasındaki etkileşim düzeyini artırarak ortak dil ve yöntem geliştirmelerine imkân sağlamak amacıyla düzenlenmektedir. İlki 2012 yılında Konya’da, ikincisi 2013 yılında Bursa’da gerçekleştirilmiştir.

Üçüncüsü TÜBİTAK ve Serdivan Fikir ve Sanat Akademisi tarafından desteklenen Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi, 15-18 Mayıs 2014 tarihleri arasında Sakarya Üniversitesi ve İlmî Etüdü Derneği (İLEM) iş birliğiyle Sakarya'da düzenlenmiştir. Kongreye toplam 417 adet araştırmacı başvuru yapmış, alanında uzman isimlerin hakemlik ettiği bu tebliğlerden 267 tanesi kongreye kabul edilmiştir. Kongrede üç gün süresince 32 oturumda Sosyoloji, Temel İslam Bilimleri, Eğitim Bilimleri, Felsefe, Tarih, Mimarlık ve Şehircilik, Siyaset Bilimi, Uluslararası İlişkiler, Hukuk, İktisat, İletişim ve Edebiyat disiplinlerinden toplam 122 tebliğ sunulmuştur.

Elinizdeki bu kitap III. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi kapsamında Sosyoloji, İlahiyat, Eğitim disiplinlerinde sunulan 21 bildirden oluşmaktadır. Kongre öncesinde ve sonrasında sarf edilen yoğun emek ve çabanın ürünü olan bu kitabın hazırlanmasında metinleriyle katkı sağlayan genç akademisyenlere, kıymetli yorumlarıyla yazıları değerlendiren saygı-değer hocalarımıza, emeğini esirgemeyen değerli İLEM üyelerine, Serdivan Fikir ve Sanat Akademisi ve Sakarya Üniversitesi mensuplarına teşekkürü bir borç biliriz.

### **Nuriye Kayar, Ümit Güneş**

III. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi  
Bildiriler Kitabı Editörleri



## İÇİNDEKİLER

### SOSYOLOJİ

<b>Hamit Yüksel</b> Çerkes Din Adamı ve Bir Yazar Olarak Kip Selahaddin Efendi.....	13
<b>Nimet Balkanlı Keskin</b> Cumhuriyet Döneminde Milliyetçi Düşüncede Dinî Dönüşümler: Ziya Gökalp ve Erol Güngör Ekseninde Bir Değerlendirme.....	25
<b>Büşra Küçükkaş</b> Âlimden Akademisyene Bir Dönüşümün Portresi: Mehmed Şerafeddin Yalpkaya.....	41
<b>Sait Gülsoy</b> Gündelik Yaşamda Yahudi Kimliği İnşası: Kuzguncuk'ta Niteliksel Bir Çalışma.....	51
<b>Betül Ok</b> Sosyolojik Bir İmgelem Olarak Ağıt.....	67
<b>Fatma Nalbant</b> Türkiye'de Vatandaşlık Anlayışının Gelişimi.....	79
<b>Hacer Akülkü</b> İntihar Eyleminin Türkiye'deki 65 Yaş Üzerindeki Durumu ve Nedenleri Üzerine Sosyolojik Analiz.....	95
<b>Doğan Subaşıoğlu</b> Andre Gunder Frank: Tarih ve Sistemin "Tek"liği Üzerine Bir Çalışma.....	107

### İLÂHİYAT

<b>Abdulkadir Macit</b> 19. Asırda Hokand Hanlığı ile Osmanlı Devleti Arasındaki Münasebetler.....	123
<b>Esra Çifci</b> Teori ve Pratik Arasında Theravada Budizmi'nde Şiddet ve Terör: Myanmar/Burma ve Sri Lanka Örneği.....	137
<b>Ferda Demir Aycan</b> 20. Yüzyıl Müslüman Dünyada Hz. Muhammed Algısı: Muhammed Hüseyin Heykel Örneği.....	155

<b>Hilal Çifci</b>	
Mircea Eliade ve İslamiyet'e Yaklaşımı.....	165
<b>Nuerdun Ainiding</b>	
Karahanlı Döneminde Uygur Türklerinde İslam Dini Eğitimi ve Din Adamları.....	177
<b>Ayşegül Mete</b>	
Hindistanlı Bir Sufi: Tâceddîn B. Zekeriyâ, Yolu ve Görüşleri.....	185
<b>Ömer Dinç</b>	
Hicri İlk Üç Asır Bağlamında Nesh Meselesinin Tarihî Süreci Üzerine Bir Tahlil Denemesi.....	203
<b>Elif Çal</b>	
Meşrutiyet Devri Kuvve-i Teşri'yye Tartışmaları.....	221
<b>Ayşe Uzun</b>	
Tefsirde Siyer Malzemesinin Kullanılması: Muhammed Âbid Câbirî Örneği.....	233

## EĞİTİM

<b>Ergün Taştekinioğlu, Ganime Aydın</b>	
4. Sınıf Matematik Sınav Sorularının TİMSS 2011 Bilişsel Alanları ve Öğretim Programlarıyla Karşılaştırılması.....	247
<b>Feride Ersoy, Cihangir Doğan</b>	
7. Sınıf Öğrencileri İçin Dürüstlük Ölçeği Geliştirme Çalışması.....	265
<b>Hilal Hanzade Kılıçtepe</b>	
Okul Büyüklüğünün Meslek Liselerinde Görev Yapan Öğretmenlerin Mesleki Sorunları Üzerine Etkisi.....	279
<b>Ömer Kemiksiz</b>	
Halk Kültürü Dersinin Değer Öğretimindeki Yeri.....	289

**SOSYOLOJİ**



# Çerkes Din Adamı ve Bir Yazar Olarak Kip Selahaddin Efendi

Hamit Yüksel\*

**Öz:** Çerkeslerin 1850'den sonra peyderpey, 1864'deki büyük sürgünle de yoğun olarak Osmanlı topraklarına gelmeleri sonucu, onların bir kısmı Kayseri-Pınarbaşı-Uzunyayla bölgesinde iskân edildiler. Gerek Osmanlı'nın gerekse genç Türkiye Cumhuriyeti'nin, Uzunyayla Çerkeslerine özgü,merkezî otoriteyle dinî anlamda ilişkilerini kuracak "Çerkes müftü tayin etme" politikasını 1850-1980 yılları arası yüz otuz yıl izledikleri söylenebilir. Akabinde Uzunyayla Çerkesleri, kendilerine özgü bir İslami yaşam pratiği oluşturdular. Dahası, bu zaman diliminde Çerkes dili, kültürü ve geleneğinin sözlü aktarımında, yaşatılmasında ve yeniden üretilmesinde bahse konu müftülerin Çerkes köylerine tayin ettikleri Çerkes imam efendilerin katkısı yadsınamaz. Çerkesler için İslam dini, хәхәс duygular ve pratikler bağlamında bir yaşama tutunma alanı açmıştır denilebilir. Bu çalışmada, bahse konu İslami pratiğin oluşmasına destek veren Çerkes müftülerin sonuncusu olan, 1930-2013 yılları arasında yaşamış, bir Çerkes olarak uzun yıllar Pınarbaşı müftülüğü yapmış Kip Selahaddin Efendi konu edilmiştir. Sözlü tarih yöntemiyle gerçekleştirilen Kip Selahaddin Efendi'nin biyografisinde, Tek parti döneminden günümüze merkezî otoritenin değişen din algısına Uzunyayla Çerkeslerinin toplumsal değişmeye bağlı olarak eklenmesi, ayrıca işlenmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Çerkes Müftüler, Din, Kip Selahaddin, Kültür, Uzunyayla.

## Giriş

Din, Хәхәс<sup>1</sup> bir toplum olan Çerkeslerin kültürlerini korumalarında, geleneklerini yaşatmalarında, genç nesillere sözlü olarak aktarımında önemli bir işleve sahiptir. 1864'te yaşanan Büyük Sürgün<sup>2</sup>le Osmanlı coğrafyasına intikal edebilen<sup>2</sup> Çerkesler, kültür ve kimlik olarak varoluşunda Osmanlı'nın millet anlayışı içerisinde ve "merkezkaç kuvvet olma özelliğine sahip unsurların bulunduğu yerlerde (Kaya 2011, s. 81)" kendilerine bir alan açmışlardır. Ancak, Osmanlı'nın yıkılarak yerine salt ulusçu Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması ile gayri Türk İslami unsurlar içerisinde sayılınca durumlar ve şartlar değişti. İslami unsur olarak Türkiye Cumhuriyeti'nin laik din anlayışını benimsemekle birlikte onu kültürel ve kimlik

\* Doktora Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi, Rus Dili Edebiyatı Ana Bilim Dalı.  
İletişim: nezeriko@gmail.com.

1 Хәхәс: Başka bir yerden gelen manasında, diaspora kelimesinin Çerkesçe karşılığıdır.

2 Sürgün sırasında yolda ve Osmanlı'ya ulaştıktan sonraki salgınlarla toplam nüfusunun üçte ikisini -bir milyona yakın bir nüfusunu- yitirmiştir.

olarak varolmalarını sağlayan bir pekiştireç olarak son otuz yıla kadar yaşayagelmişlerdir. Dinin yerel-kırsal alandaki organizasyonu, kendilerine özgü yaşam biçimi olan Çerkeslerde kendine münhasır bir yapı sergilemekteydi denilebilir. Diyanet İşleri Başkanlığı teşkilat kanunu, imamlarını kendi imkânları ile finanse eden Çerkeslerin, merkezî otoriteyle ilişkilerini kurmalarında yeni bir döneme tekabül etmektedir. Bu çalışmada, Uzunyayla Çerkeslerinin merkezî otoriteyle formel ilişkilerinde din adamlarının ve dinsel ritüellerin kimlik ve kültürlerini inşasındaki fonksiyonelliği, Kip Selahaddin Efendi'nin biyografik izleğinde din-gelecek oйдаşması bağlamında ortaya konulacaktır.

Kip Selahaddin Efendi, Uzunyayla Çerkeslerinin yetiştirdiği, klasik medrese eğitimi ile modern eğitimi sentezleyerek bünyesinde barındıran sonuncu kişidir. Geçmişle günümüz arasındaki en önemli sözlü tarih kaynaklarımızdan biri olarak yaşadı. Çocukluk anılarına, "tek parti dönemi"nin Uzunyayla'daki yansımalarına, berrak bir şekilde hemen her sohbetinde yer verdi. Ezanın Türkçeleştirilmesi ile ilgili trajikomik hikâyeler, çocukluk anılarına damgasını vurmuştur. Diğer taraftan Pınarbaşı çevresinde ve Uzunyayla köylerindeki El-Ezher geleneğinden gelen imam efendilerin denetimindeki medreselerden beslenen eğitim aurasında yoğrulmuştur. Kip Selahaddin Efendi, sürekli kendini yenileme ve geliştirme gayret ve bilincinde bir ömür sürmüştür. İçinde yaşadığı toplumda dinî doğruları muhatabının anlayacağı dilde ve seviyede, sevdirecek, cezbederek anlatma, açıklama, uyarma ve pratize etme gayesini hep ön planda tutmuştur.

Gülyüzlü, yumuşak ve içten kişiliği, meseleleri çözmeye yapıcı yaklaşımı onu hemen her platformda aranan, istenilen bir şahsiyet hâline getirmiştir. Bahse konu tutumunu, aşağıda bahsedilecek olan kaleme aldığı eserlerinin muhtevasında da görmek mümkündür. Genelde Çerkes din âlimlerinde gözlemlenen dinî vasıf, statü veya konumdan dolayı "toplumüstü bir imtiyaz oluşturma" hevesinden uzak durmak, Kip Selahaddin Efendi'nin de en belirgin özellikleri arasında sayılabilir. Çerkes toplumunda din âlimleri; toplumun, hayatın, yaşamın bizzat içindedir. Onlara has imtiyaz tanınmaz. Geleneksel ritüeller ve pratikler içerisinde bulunmaktan imtina etmezler. Kip Selahaddin Efendi, Çerkes düğününde bulunduğu esnada vakti giren namazı camide eda edip tekrar düğüne dönebilecek kadar gelenek ve göreneklerine bağlı, onları pratik yaşamına taşımış bir insandır. Çerkes dilinin yazılması ve öğretilmesinin yasaklı olduğu-Türkçe dışındaki diğer etnik dillerin yok sayıldığı- 1925-1995 yılları arasında, Uzunyayla köylerindeki Çerkes imam efendiler, Çerkesçenin sözlü öğretiminde, gelenek ve göreneklerin aktarımında ve yeniden üretiminde önemli katkılar sağlamışlardır. İslam dininin yaşamsal pratiğinde Çerkes gelenek ve göreneklerinden süzülen olgular etkin olmuştur. Bu etkinlik, egemen kültürün dinî yaşamsal pratiğinin Çerkes kültürüne "yabancı" olmasıyla ve Uzunyayla toplumunun "içedönük" yapısıyla açıklanabilir. İçedönüklüğü sağlayan, resmi ideolojinin "Vatandaş Türkçe Konuş" (Yıldız 2004, s. 286) düsturuna karşı geliştirilen kendini koruma refleksidir denilebilir.

## Uzunyayla'nın Kısa Tarihçesi

Çerkesler, Osmanlı topraklarına göçlerinden sonra Sultan Abdülaziz'in de teşvikiyle yerleştikleri o zamanlar Sivas sancağına bağlı ve ilk adıyla Mesudiye, Çerkeslerin yerleşmesiyle Aziziye, şimdiki adıyla *Pınarbaşı* kasabasını 1860 yılında kurmuşlardır (Küp, 2006, s. 26). Çerkeslerin yerleştirildiği dönemde Uzunyayla, Kafkasya'yı hatırlatacak şekilde geniş ve ormanlık bir yapıya sahiptir. Başlangıçta Dulkadiroğulları Beyliği'nin yaylağı olan Uzunyayla, daha sonra Mekke ve Medine vakıfları arasına alınmıştır. Çerkesya'dan sürgün olarak gelen Çerkeslerin buraya yerleştirilmesi düşünüldüncce bu arazi, vakıflardan alınarak Çerkeslere ücretsiz dağıtılmıştır. İlkönce bu yöre Mesudiye adıyla kaza (ilçe) yapılmış, daha sonra adı Aziziye olarak değiştirilmiştir. Ancak, Uzunyayla'yı yaylak olarak kullanan Türkmen-Afşar aşiretleri, bölgenin Çerkeslere verilmesine tepki göstermişlerdir (Habiçoğlu, 1993, s. 167). Osmanlı hükümeti, Çerkesleri Uzunyayla'ya yerleştirerek o bölgede yaylağa gelen Türkmen-Afşar aşiretleri disipline etme imkânını da elde etmiştir (Yel & Gündüz, 2008, s. 968). Kurulduğundan bu yana Uzunyayla, Çerkes geleneklerinin önemli bir değişime uğramadan yaşatıldığı mekânlardan biri olma niteliği taşımıştır (Kaya, 2011, s. 93).

## Kip Selahaddin Efendi'nin Yaşamı ve Düşünsel Yapısı

Kip Selahaddin Efendi'nin biyografisinde üç ayrı kaynaktan yararlanılmıştır. Bunlar; *Hak ve Mefhumu* adlı eserinde bizzat kendisinin kaleme aldığı biyografisi, Harun Akkaya'nın 1999 yılında hazırladığı *Kayseri ve Çevresindeki Kafkas Kökenli Din Âlimleri* adlı lisans bitirme tezi ve yazarın 1993, 2008 ve 2013 yıllarında birçok kez Kip Selahaddin Efendi ile yapmış olduğu söyleşilerdir.

Kip Selahaddin Efendi, 1930 yılında Kayseri-Pınarbaşı-Uzunyayla-Dikilitaş Köyü'nde dünyaya gelmiştir. Altı yaşında iken ilk Arapça derslerini ve yanı sıra fıkıh, akait, tefsir, usul bilgilerini medrese eğitimi babasından almıştır. Ayrıca kendi köyünde Хъэц1ык (Hatsuk) Hamid Efendi tarafından başlatılan Kur'an kursuna gitmiştir. Ardından 1939-42 yılları arasında eğitmen okulunda okumuştur (Akkaya, 1999, s. 50). Babadan dedesi H. Seyyit Efendi, anadan dedesi El-Ezher ulemasından Къурыжэ (Kurije) H. Hamdi Efendi'dir. Soyu her iki taraftanda kıymetli âlimlere yaslanmaktadır. 1948 yılına kadar babası ile devam ettiği dinî eğitiminin yanısıra, babasının hacda vefatı üzerine Of'lu Tayyip Dingiloğlu Hoca'dan feraiz dersleri almıştır. 1951 yılında Pınarbaşı'na bağlı Yukarı Borandere Köyü'nde ilk imamlık görevine başlamış ve üç yıl icra etmiştir. Ardından 1954-56 yılları arasında askerlik görevini ifa etmiş ve askerlik dönüşü Pınarbaşı'na bağlı Kaynar bucağında imam hatipliğe başlamıştır. Kaynar bucağında görev yaparken Ginaz Bedriye Hanımla evlenmiş<sup>3</sup> ve ondan bir kızı dünyaya gel-

3 Kip Selahaddin Efendi için ilkin, nikâh kıymaya Pınarbaşı'na bağlı Kaftangiyen Köyü'ne gidilir ve köyde cenaze vuku bulunca nikâh kıyılmadan bir hafta sonrasına ertelenerek geri dönülür. Ancak kismet bu ya; Kaynar'daki

miştir. Beş yıl süreyle Kaynar bucağındaki görevi esnasında bir taraftan öğrenciler yetiştirirken diğer taraftan da müftülük ve vaizlik sınavlarına hazırlanmış ve başarılı olmuştur.

1961 yılında Pınarbaşı İlçe Vaizliği'ne atanmıştır. 1966 yılında Çerkes müftü Sind Ali Efendi'nin vefatıyla boşalan makama, Tok Hacı Ömer Bey'inde teşviki ve ısrarı ile yada başka bir ifade ile geleneksel teamül gereği Kip Selahaddin Efendi geçmiştir. Ondört yıl süren ilçe müftülüğü görevi boyunca birçok hizmetleri yanında, ilçe müftülük binasının ve imam-hatip okulunun inşasına öncülük etmiştir. Ayrıca Pınarbaşı Adliyesi mahkemelerinde feraiz konusunda bilirkişi olarak görev almıştır.

Kip Selahaddin Efendi emeklilik sonrası, 1981 yılında Almanya Millî Görüş'ün dinî irşat ve tebliğ çağrısı ile hizmet amacıyla Almanya'ya gider. Çok geçmeden Millî Görüş çizgisindeki çatlama-Cemalettin Kaplan'ın Millî Görüş'le düşünsel ve yöntem olarak ayrı düşmesi- patlak verir. Kip Selahaddin Efendi bu gelişmeden olumsuz etkilenir ve bir süre "muallakta kalır". Ancak, Cemalettin Kaplan Millî Görüş Teşkilatı'ndan kopup kendi yolunu çizicek olunca Kip Selahaddin Efendi, Almanya Millî Görüş bünyesinde kalarak yıllarca Almanya'nın birçok kentinde irşat ve tebliğ faaliyetlerini sürdürür. Almanya Millî Görüş Teşkilatı Fetva Komisyonu'na seçilir. 1991 yılında Türkiye'ye geri döner. Fetva komisyonu üyeliği görevi Türkiye'ye döndükten sonrada uzun yıllar sürecektir. İhtilal sonrası Türkiye de sular durulup siyasi yasaklar kalkınca da Refah Partisi'nden Kayseri milletvekili aday olur. Bu, daha sonraki siyasal süreç içerisinde günümüze kadar Kayseri Çerkeslerinin "rahatlıkla seçilebilir pozisyonda" ve "Çerkes aday" sıfatıyla bir siyasal partide, belediye başkanı veya milletvekili aday olarak ilk sırada görebilecekleri en son kişidir. O dönem seçimlerde Refah Partisi'nin "barajın altında kalması" ile Kip Selahaddin Efendi hatırı sayılır oy almasına rağmen meclise gidemez. ANAP'ın (7-0) tüm sayıda milletvekili çıkarmasıyla Kip Selahaddin Efendi'nin yerine bir başka Çerkes Uzunyayla'lı Mecit Yağan parlamentonun yolunu tutar. Bu, Kip Selahaddin Efendi'nin ilk ve son siyasal arenaya katılma girişimidir denilebilir. Trajikomiktir; Mecit Yağan'dan sonra da Kayseri Çerkesleri, günümüze kadar kendilerini TBMM'de temsil edecek aday çıkaramayacaktır.

Kip Selahaddin Efendi, Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla, sonradan oluşturulan Rusya Federasyonu bünyesindeki Müslüman halklara tebliğ amaçlı faaliyetler kapsamında Çerkesya'da görev alacak hocafendilerin eğitimi için Manisa ve Kayseri'de, Çerkes imamlara Çerkesçe eğitim verilmesi konusunda Diyanet tarafından görevlendirilir. Ardından Kurije Hacı Kemal Efendi ile birlikte, Rusya Federasyonu'na bağlı özerk Kabardey-Balkar Cumhuriyeti'nde birkaç ay İslami irşat faaliyetleri gerçekleştirir. Atalarının geldiği, çocukluğunda anlatılan yerlerin canlı tanığı olur. Yazarın dönüş sonrası yaptığı söyleşide "(...) *bedenen döndüysemde*

arkadaşları, Çerkes gelenekleri üzere Bedriye Hanımı Kip Selahaddin Efendi için "kaçırırlar" ve nikâh, akabinde de düğünü yapılarak Kip Selahaddin Efendi, Kaynar bucağı damadı olur.



*ruhumu orada bıraktım*<sup>4</sup> diyecektir. Bu ziyaret, Kip Selahaddin Efendi için Çerkesçenin, Çerkes gelenek ve göreneğinin, хабзэ (Habze: Çerkes örfü, geleneği)'nin atayurdu bağlamında anlamını yeniden düşünmesine vesile olur. Dinî hakikatler ile Adige хабзэ arasında çocukluğundan beri kurmaya çalıştığı odayşamayı inşa etmeye başlar. Bununla da kalmaz, Kur'an-ı Kerim'in Kabardeyce mealini inceleyebilmek için altmışlı yaşlarda Kiril alfabesini öğrenir ve konuşageldiği Çerkesçenin vücut bulmuş hâliyle okumanın tadına varır. Çerkasya'da bulunduğu zamanlarda KabardeyBalkar'da yaşayan Çerkeslerin din ile ilgili pratiklerinde öne çıkan ölen kişi için arkasından yapılan devir, mevlit, hayır ve hasenatta bulunma, vs gibi konularda daha bir donanır ve günümüz şartlarında yorumlamaya gayret eder, insanların bu pratiklerini kolay yerine getirebilmeleri için yorumlar geliştirir.

Kip Selahaddin Efendi, hayatının son otuz yılını daha çok Kayseri ve Uzunyayla Çerkeslerinin sosyal yaşamı içerisinde aktif, girişken, bazende aktivist olarak yer almıştır. Kayseri Kafkas Derneği'nin onur kurulu üyesi olarak haftalık Тхьэмэдэ (Thamade:Büyükler) toplantılarına katılır. Din-gelenek ilişkilerinde görüşlerine başvurulur; saygın, hemen herkesin gönlünde yer eden sıcak, gülyüzlü ve içten tavırlarıyla hep hayata iyi niyetle, sabır ve tevazu ile bakar. Kayseri'de olabilecek Çerkeslerle ilgili hemen her toplantı, istişare, festival vs. kültürel faaliyetlerin onur konuğu olarak çağrılır, başka ülke ve şehirlerden gelen önemli kişilerin ziyaretlerinde karşılama heyetlerinde yer alması istenir. Köylerin ve diğer mahalle хасэ (dernek)lerinin açılışlarında xox (Çerkesçe iyi dileklerde bulunmak) yapması istenen kişilerin başında gelirdi. Doksanlı yıllarda Kayseri'de yaşayan Kabardey-Balkar devlet sanatçısı etnolog ve folklorist Dumeniş Awledin'le birlikte birçok Çerkes geleneğinin -nikâh, düğün, cenaze, defin, başsağlığı, yas tutma vs.- günümüz şartlarında tarihsel bağlamıyla yeniden yorumlanmasında, хабзэ üzre yeniden ortaya konmasında görüş alışverişinde bulunarak önemli zihinsel açılımlara önderlik etmiştir (Dumanış, 2004, s. 95).

Kip Selahaddin Efendi, sadece Çerkes camiasında değil Kayseri'de birçok yardım ve gönüllü kültür teşekkülünde fahri üyesi ve danışmanı vazifesini yürütmekte idi. Özellikle 28 Şubat sürecinde pazar geceleri yürütülen dua ve namazlarda manifesto okuyacak kadar hakkın ve mazlumun yanında, haksızlığın karşısında susmamış, büyük bir cesaretle doğruları haykırabilmiştir. Yerel radyo ve televizyonlarda muhtelif programlarla doğru bildiklerini dinleyici ve izleyicilerine ulaştırma çabasında olmuştur. Vaktini verimli kullanma, öğrenme ve öğretme çabasında, tercüme ve telif eserleri kaleme alma, Arapça şiirler mesneviler, met-hiyeler yazma gibi meziyetleri olan, klasik din adamı profilinden çok entelektüel bir çehre taşımıştır. Yazarın, ölümünden birkaç ay önceki hastanede ziyaretinde yeni teşhisi konulan ölümcül hastalığından sadece: *"Seksenüç yaşına geldim, Rabbim emanetini alacaksa elbette rızasına uygun teslim etmeyi dilemekten başka ne isteyebilirim?"*<sup>5</sup> diyebilecek metanettedir. Bu

4 Yazarın Kip Selahaddin Efendi ile 1994 yılında yaptığı söyleşiden.

5 Yazarın Kip Selahaddin Efendi ile 2013 haziranında yaptığı söyleşiden.

ziyarete birkaç dakikalık hâl hatır bahsinden sonra Çerkeslerdeki geleneksel yapı ile din arasındaki ilişkilerden konu açılmış ve üç saate yakın mütalaalarda bulunmuştu. Sohbetin sonunda da Suriyeli Çerkes âlim Cevdet Said<sup>6</sup>'i tanımak istediğini ve eserlerinin temin edilmesini istemişti. Bahse konu eserler kendisine ulaştırıldığında kitapları inceledikten sonra çok memnun kaldığını, çok beğendiğini ve Said'in sağlam akait ve delillere yaslanmış fikirler beyan ettiğini, bu fikirlerden etkilendiğini, onunla yüz yüze görüşmek istediğini, ancak bunun kendi sağlık durumu açısından mümkün olmayacağını dile getirmişti<sup>7</sup>.

Kip Selahaddin Efendi, hayatının son anına kadar "bilgi" ve "bilme"nin peşinde olmuştur. Kendisini rahatlıkla eleştirebilmiş, hatalarını dile getirmekten geri durmamıştır. 2008 yılında yazarla bir görüşmesinde şöyle der:

"(...) ben senin yaşıyordum, Adamey Hafız Efendi<sup>8</sup>'de benim yaşıyordum. Ben neden o zatın sağlığında huzurunda diz kırıp ilim tahsil etmedim diye çok hayıflanıyorum. Sen benden şanslısın sana imreniyorum. Benim yapamadığımı sen gerçekleştiriyorsun."

Kip Selahaddin Efendi, Uzunyayla Çerkesleri için din-gelenek ilişkileri içerisinde birçok olaya tanık olmuş ve müftülük makamının Çerkesler için fonksiyonu üzerinde sözlü tarih mesabesinde, geride önemli bilgiler bırakan önemli bir figürdür. 1960'lı yıllarda Uzunyayla Çerkeslerinin "başlık parasını" aşağı çekmek ve düğün masraflarını azaltmak için yapılan toplatlara iştirak etmiş, önemli kararların alınmasında katkı sağlamıştır (Ünal, 2008, s. 30-31). Uzunyayla'da kan davasının olmaması için yapılan ritüellere bizzat şahit olmuş ve önemli detaylar aktarmıştır:

"(...) öldüren taraftan bir erkek beline bağlanan bembeyaz kefenle öldürülen tarafa götürülür.-Anlamı işte ben geldim ölünüzü geri getiremem ama diri olarak ölmeyi kabul ediyorum ve affınıza sığınıyorum demektir- aile büyüklerinin huzuruna çıkarılır. Aile büyüklerinin, gel seni ölen oğlumuzun yerine koyduk diye bağrılarına basması ile sonuçlanır ve taraflar arasında husumet ve düşmanlık kalmazdı."<sup>9</sup>

Kip Selahaddin Efendi, Uzunyayla Çerkesleri için Osmanlı ve akabinde Türkiye Cumhuriyeti içerisindeki geçmişle günümüz arasında 150 yıllık süreci anlamamızda köprü görevi sağlayan son temsilcidir. Müftülük makamında görev alan Çerkes hocaefendilerin âdeta fahri yardımcılığını yapmış, merkezî otorite ile yazışmaları ve bürokratik işlemleri takip ederek hem onların resmî görev anlayışlarını hem de onları yakından tanımamıza yarayacak önemli bilgileri bizlere ulaştırmıştır.

6 Cevdet Said, Suriye'deki iç savaş sebebiyle Türkiye'ye göç etmiş ve İstanbul'da ikamet etmektedir.

7 2013 yılının kurban bayramının birinci günü Kayseri'de vefat etti ve kalabalık sevenleri yolcu etti güzel insanı. Mekânı cennet olsun.

8 Adamey Hafız Efendi (1891-1976) El-Ezher mezunu ve eski hocalarından, Uzunyayla Çerkeslerinin hâlen kalbinde yaşayan önemli etkin bir Çerkes âlim.

9 Yazarın Kip Selahaddin Efendi ile 2008'de yaptığı söyleşiden.

Kip Selahaddin Efendi, dinî tebliğin insanlar üzerinde tahakküm kurmak için kullanılması taraftarı olmadığı gibi, insanlara cazip hâlde sunulması çabasında olmuştur. Dinî hakikatleri ortaya koyarken muhatabının sosyokültürel ve psikolojik durumunu hep dikkate almıştır. Din adamı olması yanında Адыгэ (Çerkestir)'dir. Dinsel hakikatlerle etnik duygularını barışık tutmuştur. Adige toplumunda bu denli sevilip sayılması, değer bulması ve dikkate alınması da bir bakıma buna yorulabilir. Yazarla bir görüşmesinde Çerkeslerin Хъаш1эц (Hacheş) misafir odalarında söyleye geldikleri ve 1960 yılında Pınarbaşı'nda kendi evinde misafir ettiği o zamanın Uzunyaylalı txamadelerinin<sup>10</sup> dinleyici yada icra edici olarak yer aldığı махьсымэ<sup>11</sup> уорэд<sup>12</sup> (Mahsime word) kasetini göstererek,

“(...) bu kasedi kaydettiğim akşamki Thamadeler arasındaki neş'e ve muhabbeti, sohbeti ve wordleri ömrünce unutamam, öyle bir geceyi yeniden yaşamak için neler vermezdim.”<sup>13</sup>

diyerek özenle sakladığını beyan etmişti. Bu durum bize Kip Selahaddin Efendi'nin Çerkeslerde var olan Хъаш1эц (misafir odası) kültürü ile beslendiğini göstermektedir.

Kip Selahaddin Efendi, müftülük makamında bulunduğu süre içerisinde Uzunyayla köylerinin sosyokültürel dokusunu dikkate alarak Çerkes köylerine Çerkes imam efendiler tayin etme gayretinde olduğunu ve bu konuda da başarılı olduğunu yazarla bir görüşmesinde beyan etmişti. Gerekçe olarak da: dinî pratiklerin yanında geleneksel ritüelleride önemseyen Çerkeslerin sosyal yaşamındaki *orijnalliği* Çerkes olmayan bir din adamının kavrayamayacağını, dolayısıyla köyle ve köydekilerle anlaşamayacağını, bu sebeple de Çerkeslerin kendi dillerini konuşan ve kendi geleneklerine vâkif bir imamın arkasında saf tutmayı yeğleyeceklerini belirtmişti. Heterojen bir yapıya sahip Pınarbaşı ilçesinde, Çerkeslerden başka, Aşşar, Kürt, Türk ve Karşlılar yer almaktadır. Böylesine renkli bir ortamda hemen herkesin gönlünü alma gayretiyle görev yaptı denilebilir.

## Bir Yazar Olarak Kip Selahaddin Efendi ve Eserleri

Kip Selahaddin Efendi, genelde klasik din adamlarından, özelde de Uzunyaylalı din âlimlerinden farklı olarak çok sayıda eser bırakmıştır. Bizzat kaleme aldıklarının yanında, Arapçaya olan vukufiyetinde yedeğine alarak birçok eseri tercüme etmiştir. Tebliğimizin sınırları içerisinde bu eserlerinden bahsedilecektir. Eserler en son yayımlanandan başlanarak geriye doğru gidilerek ele alınacaktır.

10 Шыджьалтыджьэ Хайдар (Şığalığe Haydar), Тохъ Хъажумар (Ток Hajumar), Адамэй Хъафиз (Adamey Hafiz) Думан Кэмал (Duman Kemal),...

11 Çerkeslere has arpanın mayalanmasından yapılan, alkol içeriği olmayan içki.

12 Махьсымэ içilirken masa etrafında oturanların sırayla birkaç beyit söyleyerek diğerlerinin de koro hâlinde vokal yaparak söylenen ve özel dinleyicileri olan halk türküleri.

13 Yazarın Kip Selahaddin Efendi ile 2008 yılında yaptığı söyleşiden.

*Nasıl Bir İslam?* adlı eseri, 2010 yılında basılmış, Fatıha, Tekasür, ve Kevser surelerinin kısa tefsirleri ile başlamaktadır. Zuhruf suresinin ilk beş ayetinin tefsiri ile devam eder. Kitabın kaleme alınmasındaki amaç, bireyin, toplumun ve insanlığın din adına ve ayetlerin ışığında *bilmesi* gerekeni ortaya koyarak ardından Kur'an'a karşı yaklaşımlarda insanların geliştirdikleri tutum ve anlayışları alt başlıklar hâlinde işlemektedir. Bunların ilki, dinin tesennü işi olmadığıdır. Din yapmacık ve gösteri işi değildir. Samimiyet, sadakat ve tespite yarayacak emare beklenir (Kip, 2010, s. 88).

Kitabın ilerleyen bölümlerinde; "insan ve zafiyetleri" sıralanmakta. İnsanın bir yanı ile kemalin zirvesini, diğer yanı ile de sefaletin en esfel derekesini temsil ettiği (Kip, 2010, s. 93) insanın en temel özelliği olarak vurgulanmakta. İnsanın zafiyetleri olarak da kibir (büyüklenmek), şehvet, haset (kıskanma), riya (görsünler, desinler), havai arzu ve müdahenedir (Kip, 2010, s. 96-129). Kitabın son kısmı, "Şeri'at Nedir?" konusunu işlemekte. Kip'e göre,

"Şeri'at: şaşırtmayacak, yanıltmayacak, dümdüz ve geniş bir yoldur. Bu yolu takip eden ve yoldan ayrılmayan kimse dünyası ve ahreti için sakıncalı ve tehlikeli alanlara düşmeyecektir. Yol geniştir ve döşenmiştir; üzerinde yolculuk yapmak hiçde zor olmayacaktır. Bu yolda trafik kazaları yoktur. Bu yol mutlaka maksada ulaştıracak yegâne yoldur. Ayrıca Şeriat, bir sulaktır. Hem menzile yakındır, hem de sapa değildir; yol üstündedir. Hem kesintisiz olmayan akıntılı ve devamlıdır ki; kirletilemez, kir tutmaz. Hem uğramak için rahatlığı temin edecek her türlü hazırlığı ile müheyyadır" (Kip, 2010, s. 134).

*Hak ve Mefhumu* adlı eseri ise 2009 yılında basılmış olup hakkın lügat manası ve Kur'anı Kerim'deki anlamı verilmekte. Ardından da hakkın taksimi açıklanmakta:

"Hakkın taksiminde Allah'ın kullarına karşı hakkı, kulların Allah'a karşı hakkı, kulların birbirlerine karşı hakları söz konusu olur" (Kip, 2009, s. 13).

Hakkın ifasında ise hak taleplerinin talebi beklenmeden kendilerine ödenmesi gerektiği vurgulanmakta (Kip, 2009, s. 15), hakkın rükünleri olarak da hakkın, hakkı ödeyecek ve hakkı ödenecek olmak üzere iki rükün içerdiği, günümüz pozitif hukukunda var olan "zaman aşımı" diye bir şeyin İslam'da olmadığı ve bu konuda mezheplerin yaklaşımı ortaya konulmakta (Kip, 2009, s. 16-17). Hak çeşitleri değerlendirilerek Allah için olan haklar, zayı olmayan haklar, anne-baba hakkı gibi alt başlıklar hâlinde işlenmekte (Kip, 2009, s. 18-26).

İlerleyen bölümlerinde şeriatın maksatları gösterilmekte. Bunlar; Zaruriyat (muhafaza edilmesi gerekenler), Hacıyat (İhtiyaç duyulan şeyler) ve Tahsiniyat'tır. Beş şeyin muhafazası zaruriyattan sayılmıştır bunlar: din, akıl, nesil, nefis ve malın muhafazasıdır. Bunların içerisinde Zaruriyat, kullar üzerine vacip olan külliyatı içerir (Kip, 2009, s. 29). Hacıyat; muhtelif zaman ve durumlarda ihtiyaç duyulan, insanların sıkıntılarını bertaraf eden, ibadetlerin içinde yada diğer bazı durumlarda karşılaşılan zorluklara çözüm getiren bir takım kolaylıklardır (Kip, 2009, s. 45). Eserin bir başka bölümünde nikâh ve önemi tartışılmakta. Nikâh ve evlilik akdi,

mehir hakkı, eşlerin karşılıklı hak ve görevleri, talak ve çeşitleri, hakem tayini, sureta(şeklen boşanma), tecdidi nikâh, mûla'ana (karşılıklı lanetleşme) gibi toplumsal pratik içerisinde ihtiyaç duyulabilecek aile içerisinde eşler arasındaki evlilik hukukunu düzenleyici hükümler çok sade ve anlaşılabilir tarzda ele alınmakta (Kip, 2009, s. 48-74).

*Asr Suresinden Tavsiyeler* adlı eseri 2003 yılında basılmıştır. Eserde, insanların her çağ ve zamanda iyi hayat kurabilmeleri için ihtiyaç duyabilecekleri kurallar Asr Suresi ışığında ele alınmakta. Bunlar; iman, salih amel, hakkı ve sabrı birbirlerine tavsiye etmektir. Bu kurallar, medeniyetin, terakkinin ve çağdaşlığın ana unsurlarıdır. Aynı zamanda bu kurallara riayet etmek, dinin, ilmin, insaf ve adaletin gereğidir. Dünyada, insanlığa hizmeti hedef alan hiçbir insan ve toplum, bu kuralların lüzum ve zarureti inkâr edemez (Kip, 2003, s. 1).

Asr Suresi ile Tekasür Suresi arasında ilişki kurarak Asr Suresi'nin mealen anlamının Tekasür Suresi'ndeki betimlemeye istinaden yapıldığı kanaatini okuyucuya vermektedir. Şöyleki Tekasür Suresi'nde mal ve evlat çokluğu ile övünen, sahip olunan makam ve şöhret ile böbürlenen müşriklerin, ellerindeki aslında bir "emanet" olduğu ve hesabının sorulacağı bildirilmekte. İnsanlığın içinde bulunduğu cehalet ve gafletin farkına varmaları istenmekte. "Bize ne, kör yıkılıncaya kadar gitsin deme lüksünüz olmadığı gibi, uyarıcı olmak, yol göstermek zorundasınız, aksi hâlde sizde helak olmaktan kurtulamazsınız." denilmekte. Temel insanlık borcu olarak ve toplum düzenini korumak adına da olsa onları uyarmak zorundasınız ve aksi hâlde sizler hüsranda olmaktadır (Kip, 2003, s. 5) .

Asr Suresi'nde geçen "And olsun" lafzı üzerine yemin ve yeminin kısımları ve hükümleri haklı olarak ele alınmakta ve ardından surenin tefsirine geçilmekte (Kip, 2003, s. 6-10).

Eserde en dikkat çekici kısımlardan biri, "İmanın temeli sevgidir" bölümüdür. Burada Kip Selahaddin Efendi, klasik (korku, hiddet, zorunluluk) yaklaşımlardan farklı olarak "sevgi" lafzını kullanmakta. Ona göre, imanın temelinde sevgi ve muhabbet vardır. Resulullahın esası sevgidir. İmana dayanan sevgiler sağlam ve süreklidir (Kip, 2003, s. 22). İslami tebliğe yaklaşım tarzı ve kendisinin davranış kodları bu çözümlemesinde bariz olarak ortaya konulmaktadır. Diğer bir ifade ile Kip Selahaddin Efendi, kendi hayatında içselleştirdiği rükünleri eserlerinde kaleme almıştır denilebilir.

İman ve İnkâr adlı çalışması 1999 yılında yazılmış olmakta olup cep kitabı ebatında olmasına karşın başlangıçta felsefi boyutuyla "emr-ibi'l ma'rûf nehy-i ani'l-münker" tartışılmakta (Kip, 1999, s. 1) Ardından, hakikat, iman, nüfus, eman ve zulmün azimun(büyük zulüm) tartışılmakta. Nüfus, nefsin çoğulu olarak ele alınarak nefsin, insanın kemali üzerindeki etkisine akl-i nazari, beden üzerindeki etkisine ise akl-i ameli demektedir (Kip, 1999, s. 6). Eman, nüfus ve itminan arasında bağlantı kurarak,

"Herhangi bir şeyin yalan, riya ve hıyanetinden emin olabilmesi için o şeyin güvenilirliğine inanması ve ondan mütmain olması gerekir. Nefsin imanının hakikati, o nefsin emniyet içinde olduğuna inanmasından ibarettir" tespiti koymakta (Kip, 1999, s. 15).

Eserin son bölümünde zulmün ve azimün faslı yer almakta. Kip'e göre, zulüm bir şeyi kendisine mahsus olan yere değilde başka yere koymaktır, adaletin karşıtıdır. Adalet ise bir şeyin yerini bulurken taraflardan ikisi arasında uygun yere koymak ve taraflar arasında eşitlik sağlamaktır. Zulmün sınırı yoktur. Zalimin, zulme başladığında yaptığını yeterli görmesi söz konusu değildir (Kip, 1999, s. 49). Çalışmanın arka kapağında, okuyucuya İslam toplumu içinde Müslümanın nasıl olması gerektiği ve onun ölçütleri, ilim ehlinin halka rehberlik görevinin betimlenmesi, yöneticilerin uyması gereken kurallar, mümin ile Müslümanın birleştiği ve ayrıştığı noktalar ile müminin emniyetini ve münkirin sıkıntısını ortaya çıkaran sebepler şeklinde beş madde hâlinde sıralanmaktadır.

Kip Selahaddin Efendi'nin ilk basılan eseri, *Hucurat Suresi Etrafında İnsan ve Terbiyesi* adlı çalışmasıdır. Eser Almanya Millî Görüş Teşkilatı'nda görev yaptığı dönemde 1982 yılında kaleme alınmıştır. Eserin mukaddimesinde yazılış amacı olarak insanın, Allah'ına, peygamberine, kendi nefesine, çevresindekilere, büyüklerine, küçüklerine ve devletine karşı görev ve sorumluluklarını yerine getirmesini sağlayacak umde ve esasları ortaya koyma çabasıdır (Kip, 1982, s. 6). Bu çalışmada yukarıda incelediğimiz eserlerin içerdiği konu başlıklarından farklı olarak milliyetçilik mevzusu tartışılmaktadır. Milliyetçilik ne demektir, sorusuna cevap aranırken İslam'daki *millet* kavramı temel alınarak Kur'an ile hadisler ışığında açıklamalar yapılmaktadır (Kip, 1982, s. 150).

## Sonuç

Seksen ihtilali sonrası ihdas edilen toplumsal dinî pratikten nasibini alan Uzunyayla Çerkesleri, merkezî otoritenin "dayattığı" Müslümanlaşmayı kısmen de olsa benimseme emarelerini 2000'li yıllara kadar taşımıştır. Ancak, resmî ideolojinin *salt ulusçu* yaklaşıma evrildiği "28 Şubat süreci" sonrası Uzunyayla Çerkes toplumunda gelenek ve görenekler tekrar eski konumuna yönelmiştir. 2003 sonrasında ise Çerkes kültürü, dili, gelenek ve görenekleri canlı, yaşanılabilir-yaşatılabilir ve üretilebilir seviyeye yükselmiştir denilebilir. Uzunyayla Çerkeslerinin, kendilerini temsil etme amaçlı STK'ların geçmişte varolan "seküler", "ate" ya da dine uzak yapılanmalarını, davranış kodlarını artık elimine etmiş durumda olup günümüz iktidar erkininde mecrasına girmeden, güncel, kendine has dinsel yaşam pratiğini oluşturma isteği ve çabası içinde oldukları söylenebilir. Kip Selahaddin Efendi, bu istek doğrultusunda çaba sarfetmiştir. Diğer yandan, yazarla görüşmelerinde, TBMM'de Kayseri Çerkeslerinin temsil edilmiyor olması, Kayseri ve Pınarbaşı yerel yönetimlerinde etkin görev alamamaları gibi sorunların temel sebep ve sonuçları üzerinde kafa yoran ve çözümler üretme gayesinde olan bir figür olarak kendini göstermiştir.

Kip Selahaddin Efendi, her ne kadar Millî Görüş çizgisine hizmet etmiş olsa da Refah Partisi'nden milletvekili adayı gösterilse de söylem ve davranışlarında, toplumsal ilişkilerinde hep siyasetüstü bir tutum takınmıştır. Kendinden öncekilerde nasıl bir Çerkes davranış ah-

lakı gözlemlemişse kendi yaşamında da devamını getirmiştir. Bir diğer ifade ile Adige olarak doğmuş, Adige olarak yaşamış ve Adige olarak hayatını tamamlamıştır. Yolunda yürüyebileceğimiz bir örneği bizlere miras olarak bırakmıştır.

Kip Selahaddin Efendi, yaşadığı döneme bakarak önümüze çıkan salt ulusalcı Türkiye’de, bir etnik topluluğun “erimeden”, “yok olmadan” kalabilmesinin en temel argümanlarından biri olan dil ve geleneğin informal bir yöntemle Uzunyayla Çerkes toplumunda canlı kalabilmesi için mücadele etmiş, çaba harcamış önemli bir şahsiyettir denilebilir. Din gibi toplumların algı ve pratiğinde görünmez farklılıkların yaşandığı bir dünyada, dinin Çerkes gelenek ve görenekleri içerisinde *oydaşmış hâlde* yaşamasını idame ettirici yaklaşım ve söylemler içerisinde bulunmuştur. Bu tutumunu, resmî görevlerinde ve yaşamının diğer zamanlarında çok bariz olarak görebilmekteyiz.

Uzunyayla Çerkes toplumunun Türk siyasetine, politik yaşamına “kendi” olarak katılımına örneklik sergilemeside çok önemlidir. Kip Selahaddin Efendi, her zaman Çerkes toplumunun günümüzde olduğu gibi sosyo-politik platformda bir “ötekileştirilme”yi, “yoksayılmayı”, “dışlanmayı” hak etmediğini hissederek bunun bertaraf edilmesi için çaba sarfetmiş, çözüm önerileri ortaya koyarak sesini duyurmaya çalışmıştır.

## Kaynakça

- Akkaya, H. (1999). *Kayseri ve çevresindeki Kafkas kökenli din âlimleri*. Yayınlanmamış bitirme tezi, Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kayseri.
- Dumanış, A. (2004). *Çerkes kültürü üzerine etüt*. Kayseri: Kayseri Kafkas Derneği Yayınları.
- Habiçoğlu, B. (1993). *Kafkasya’dan Anadolu’ya Göçler*. İstanbul: Nart Yayıncılık.
- Kaya, A. (2011). *Türkiye’de Çerkesler*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kip, S. (1982). *Hucurat suresi etrafında insan ve terbiyesi*. Ankara: Semih Ofset.
- Kip, S. (1999). *İman ve inkâr*. Kayseri: Etüd Ofset.
- Kip, S. (2003). *Asr suresinden tavsiyeler*. Kayseri: Yağan Ofset.
- Kip, S. (2009). *Hak ve mefhumu*. Kayseri: Yağan Ofset.
- Kip, S. (2010). *Nasıl bir İslam?* Kayseri: Yağan Ofset.
- Küp, N. (2006). *Halk dindarlığı üzerine bir din sosyolojisi incelemesi: Pınarbaşı Örneği* Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- Ünal, M. (2008). *Uzunyayla rapor ve belgeleri II* (drl.). Ankara: Birlik Matbaası.
- Yel, S. & Gündüz, A. (2008). XIX yüzyılda Çarlık Rusyası’nın Çerkesleri sürgün etmesi ve Uzunyayla’ya yerleştirilmeleri (1860-1865). *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 3(4), 949-983.
- Yıldız, A. (2004). *Ne mutlu Türküm diyebilene. Türk ulusal kimliğinin etno-seküler sınırları (1919-1938)* İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yüksel, H. (2011). *Bir etnik grubun hayatta kalma süreğenliğini sağlama ve kültürel aktarım pratikleri: 20. yüzyılda Uzunyayla Çerkesleri örneği*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.





# Cumhuriyet Döneminde Milliyetçi Düşüncede Dinî Dönüşümler: Ziya Gökalp ve Erol Güngör Ekseninde Bir Değerlendirme

Nimet Balkanlı Keskin\*

**Öz:** Milliyetçilik, millet fikrinin tarihî gelişimine nazaran geç bir dönemde, on sekizinci yüzyılda Batı Avrupa'da ortaya çıkan, fakat siyasi arenada ulus devlet tipinin gelişmesi ile birlikte dünya çapında hızla yayılan, toplumsal, siyasal, coğrafi ve kültürel açılardan farklı şartlara sahip toplumlarda farklı şekillerde tezahür eden, milletin sahip olduğu değerleri yüceltme ve onun bekasını devam ettirme amacıyla olan bir ideolojidir. Milliyetçiliğin, inanç sistemleri olarak ifade edilen dinlerle ilişkisi, hangi inançla temasa geçtiği kadar nasıl bir bağlamda ortaya çıktığı ile de ilgilidir. Bir imparatorluk tecrübesine sahip Osmanlı Devleti'nin ardından Anadolu'da kurulmuş olan Türkiye Cumhuriyeti'nde milliyetçi düşüncenin dinle kurduğu ilişki/ilişkiler kendine has bir çizgiye sahiptir. Bu çalışma, Cumhuriyet Dönemi'nde milliyetçi düşüncenin dine dair yaklaşımlarında yaşamış olduğu dönüşümleri Ziya Gökalp ve Erol Güngör'ün din görüşleri ekseninde tespit etmeyi amaçlamıştır. Araştırma, milliyetçi düşüncenin dine dair algılama ve yaklaşımlarında hem küresel çapta yaşanan sosyo-politik süreçlerin hem de ülkenin modernleşme tarihinde dine karşı takınılan tavırların etkili olduğu sonucuna ulaşmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Din, Milliyetçi Düşünce, Milliyetçilik, Ziya Gökalp, Erol Güngör.

## Giriş

1500'lü yıllardan başlamak üzere Batı toplumları büyük değişim ve dönüşümler geçirmişler, geçirdikleri bu süreçler sadece kendilerinin değil, aynı zamanda dünya tarihinin de önemli kırılma noktalarının oluşmasında etkili olmuştur. Bu kırılma noktası, Fransız İhtilali'dir. Bu ihtilalle birlikte bugün millet denilen kavramın, yine bugünkü "modern" anlamda kullanılan anlamı kazanması süreci başlar.

Bu çalışmanın başlıca amaçları milliyetçiliğin doğuşunu, bilim dünyasında ele alınış şekillerini, Türk milliyetçiliğinin doğuşunu ve cumhuriyet döneminde dinle kurduğu ilişkileri araştırmaktır. Günümüzde birbirinden farklı pek çok şekilde dünyanın birçok yerinde görülen milliyetçilik hareketleri, sosyal bilimler alanında teorisyenleri en çok yanıltan hareketlerden birisi olmuştur denebilir. 1940'lı yıllardan bu yana milliyetçi düşüncenin gerileyeceği ile il-

\* Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Din Sosyolojisi Bilim Dalı.  
İletişim: nimet.balkanli@gmail.com.

gili pek çok tez ortaya atılmışsa da milliyetçilik her seferinde daha güçlü bir şekilde ortaya çıkmıştır. Kimlikler çağı olarak adlandırılan 21. yüzyılda ise canlılığını hâlâ korumaktadır.

Çalışmada önce milliyetçiliğin doğuşu ve gelişimine, ardından Ziya Gökalp ve Erol Güngör'ün din anlayışlarının tespitine yer verilmiştir. Türk milliyetçiliğindeki bu iki önemli ismin görüşlerindeki farklılıklardan hareketle Türkiye'de milliyetçi düşüncedeki din algısının dönüşümü incelenmiştir.

### **Milliyetçiliğin Tanımı ve Gelişimi**

Millet kelimesi köken itibarıyla Arapçadır ve ezberden yazmak, dikte ettirmek anlamındaki imlâl kökünden türemiştir. Ezberden yazma ve bir kaynak tarafından dikte edilmiş olması sebebiyle din kelimesinin karşılığı olarak ya da izlenen, gidilen yol anlamında kullanılmıştır. Ancak, özel olarak Osmanlı Devleti döneminde farklı dinî geleneklere mensup insanları adlandırmada genel bir isim olarak kullanılmaya başlanmıştır. Kelimenin bugün taşıdığı anlamı kazanması, nation kelimesinin karşılığı olarak Türkçeye geçmesi, Osmanlı Devleti döneminde taşıdığı dinî istilahın anlamını yitirmesi, sonuç olarak da kelimenin siyasi ve sosyolojik bir bağlama eklenmesi sürecidir (Şentürk, 1988, s. 64-66). Aynı durum Avrupa için de geçerlidir. Nation kelimesi, Batı Avrupa'da da uzun bir müddet belli bir bölgesel veya yerel topluluğu ifade etmek için kullanılmıştır (Kılıçbay, 1993, s. 5). Kelimenin, belli kriterler çerçevesinde ifade edilen bir topluluk anlamını kazanması yaşanacak siyasal ve tarihsel olayların ardından gerçekleşecektir. Bu değişime diğer bir örnek ise 1812 tarihli İspanyol Anayasası'nda İspanyol milleti ifadesinin hem İspanya'yı hem de Amerika sömürgelerini ifade ederken 1898'den itibaren yalnızca bugünkü toprakları ile İspanya'yı kastediyor olmasıdır (Llobera, 1994/2007, s. 212). Bu anlam değişikliği konusunda genellikle yazarlar ve düşünürler arasında sorun yoktur, asıl problem yaratan konular milliyetçiliğin tanımı, anlamı, kökeni ve sonuçları hususunda ortaya çıkmaktadır.

Üzerine inşa edildiği millet kavramı içine dâhil edilen unsurlar bağlama göre değişmekle birlikte, genellikle belirli ve sınırlı bir ortak coğrafya, ortak kültürel değerler, ortak etnik köken, ortak dil, ortak dinî inanış gibi unsurların kimi zaman bir kısmını kimi zaman ise tamamını taşıdığı kabul edilen milletin çıkarlarını ve devamlılığını korumayı ve millî devleti yüceltmeyi hedefleyen ideolojinin adıdır. Umut Özkırımlı ise onu "bilincimize bir şekil veren, dünyayı anlamlandırmamızı sağlayan bir söylem; başka bir deyişle toplu kimliklerimizi belirleyen, günlük konuşmalarımızı, davranış ve tutumlarımızı yönlendiren bir görme ve yorumlama, bir algılama biçimi" olarak tanımlar (Özkırımlı, 1999, s. 12). Kavramın bugünkü anlamında kullanılmaya başlandığı dönem, sosyal bilimciler tarafından Fransız İhtilali olarak ifade edilir. Avrupa'nın büyük dönüşümlere sahne olduğu bu dönemde milliyetçilik de kendini göstermeye başlar. Yalnız, milliyetçiliğin modern bir kavram olduğunu kabul etmekle birlikte, insanların ait oldukları sosyal gruplara, yaşadıkları topraklara, yaşattıkları ve

gelecek nesillere aktardıkları değerlere olan bağlılıklarının insanlık tarihi ile başlamış olan doğal bir süreç olduğunu ifade eden görüşler de mevcuttur (Özcan, 2005, s. 84).

Türk milliyetçiliğinin ortaya çıkışını ele almadan evvel, milliyetçilik çalışmalarında sıklıkla karşılaşılan bir eğilimden bahsetmek gerekir. Milliyetçilik hakkında söz söyleyen özellikle Avrupa kökenli araştırmacıların pek çoğu, inceledikleri milliyetçilik tipi dâhilinde ulaştıkları sonuçları, evrensel gerçekler ve her bağlama uyarlanabilecek teoriler olarak görmüşlerdir. Bir kısmı da Batı Avrupa dışında başka bir coğrafyaya göz atma ihtiyacı hissetmeksizin genel geçer teorilere ulaştıklarını düşünmüşlerdir. Milliyetçilik üzerine söylenmiş, özellikle Avrupa çıkışlı kuram ve tespitlerde ciddi epistemolojik sorunlar vardır. Bu sorun, aslında sosyal bilim alanının diğer dallarında da karşılaşılan indirgemecilik sorunudur. Milliyetçilik ve özellikle Türk milliyetçiliği hakkında önemli eserleri bulunan Erol Güngör, Elie Kedourie'nin "Avrupa'da Milliyetçilik" isimli eserine yazdığı ön sözde bu duruma dair görüşlerini ifade eder. Öncelikle milliyetçiliğin farklı memleketlerde birbirinden farklı manzaralar göstermesinin, onun ideolojik bir dünya görüşünden ziyade sosyal gerçeklere dayanan bir siyasi-sosyal değişim cereyanı olduğunu gösterdiğini belirtir. Her memleket de kendi şartlarına en uygun ve mevcut şartlarla en iyi şekilde uyuşabilen bir düzeni tesis etmek istediğinden, milliyetçilik de bu amaç doğrultusunda modern ve ileri bir devlet olma çabasının bir başka ismi gibidir. Bu yüzden milliyetçiliğe karşı genel bir müspet ya da menfi tavır takınmak doğru değildir. Ayrıca, Kedourie'nin eserinde ve başka eserlerde de görülen, milliyetçiliği evrensel bir akım olarak kabul ettikten sonra, dünyadaki diğer memleketlerde görülen milliyetçilikleri bu şablona uydurma çabasını hem güç hem de sosyal bilimsel bakımdan yanlış olarak ifade eder (Kedourie, 1960/1971, s. 7-15).

### **Türk Milliyetçiliğinin Ortaya Çıkışı**

Milliyetçiliğin Türkler arasında ilgi görmeye başlaması Üç Tarz-ı Siyaset'ten Osmanlılık ve İslamcılığın gündemden düşmesinden sonradır. Bir imparatorluğun elinde kalan toprakların bütünlüğünü sağlama çabası, Türkçülüğü bir sığınak olarak görmesine sebep olmuştur.

Türk milliyetçiliğini doğuran sebeplerden ilki Avrupa'da popülerleşen Türkoloji çalışmaları olmuştur. Türkçülüğün henüz Türkler arasında konuşulmadığı bir dönemde Avrupa'da Türklerin yapmış olduğu günlük eşyalar ve sanat eserlerine karşı bir ilgi vardı. Bu ilgi çerçevesinde bir müddet sonra "Türkoloji" ismi verilen bir bilim dalı doğdu. Bu bilim dalı, Türklere ait olan tarihî eserleri topluyor, bu eserler üzerinden Türklerin tarihi hakkında tespitlerde bulunuyordu. Bu tespitler sonucu Türklerin çok eski bir millet oldukları, geniş bir coğrafyaya yayıldıkları, yüksek medeniyetler vücuda getirdikleri ortaya çıktı. Bu alanla ilgili eserler yazılmaya ve akademik camiada tartışılmaya başlandı (Gökalp, 1970, s. 5). Sanatsal bir ilgi ile başlayan ve akademik bir çabaya dönüşen Türk milletine duyulan ilgi ve Türkoloji bilimi, Türk milliyetçiliğinin doğuşunu hazırlayan faktörlerden birisidir (Akın, 2002, s. 20).

Rusya Türklerinde uyanan milli bilinç ve bunun Osmanlı'ya yansımaları da önemli bir etken olmuştur. 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başlarında Volga, Orta Asya, Azerbaycan ve Kırım Müslüman Tatarlar ve Türkler, Osmanlı İmparatorluğu'na yerleşmeye başlamışlardı (Lewis, 1961/2004, s. 345). Rusya'dan gelen ve eğitilmiş insanlardan oluşan, Türkoloji hakkında bilgi sahibi olan bu mülteciler, İstanbul aydınlarını bir hayli etkilediler. Özellikle İsmail Gaspıralı, Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu ve Ali Hüseyinzade gibi isimler, görüşleri ile İstanbul'da kısa zamanda tanındılar. İsmail Gaspıralı'nın "Dilde, fikirde ve işte birlik" sloganı Türkler arasında büyük bir ilgi görmüştü ve insanlar onun fikirleri etrafında bir araya gelmişlerdi (Oba, 1995, s. 142).

Türklerin kurdukları dernekleri ve çıkardıkları yayınları da burada zikretmek gerekir. 1908 yılında II. Meşrutiyet Dönemi'nin başlaması ile birlikte Rusya'dan gelen Türk aydınlarının İstanbul'da önyak oldukları dernekleşme faaliyetleri, çıkardıkları gazete ve dergiler, Türkçülük görüşlerinin sadece İstanbul'un aydın kesimi arasında değil, daha geniş bir alanda tanınmasını ve bilinmesini sağladı. Yusuf Akçura'nın öncülük ettiği Türk Derneği ve derneğin yayın organı olan Türk Derneği Dergisi, Türk Yurdu Cemiyeti ve onu yayın organı olan Türk Yurdu Dergisi, bu süreçte önemli işlere imza atmışlardır (Oba, 1995, s. 207).

Türkçülüğün gelişiminde değinilmesi gereken bir diğer kurum, Türk Yurdu Cemiyeti ve onun yayın organı olan Türk Yurdu Dergisi'dir. 1911 yılında yine Rusya kökenli Türklerin de aralarında bulunduğu bir grup aydın tarafından kurulan dernek, Türklerin zekâ ve irfanca yükselmelerini, irade ve teşebbüs sahibi olmalarını sağlamak üzere çalışmak, bu amaçla dergi çıkarmak ve bir de pratik bir hedef olarak Türk öğrenciler için talebe yurdu yaptırmak amaçlarını güdüyordu. Yusuf Akçura ve Ahmet Ağaoğlu'nun düzenli yazılar yazdıkları dergi Osmanlılık düşüncesini eleştiriyor ve Tanzimat zihniyetinin sona ermesi gerektiğini savunuyordu. Diğer dergilerin amaçlayıp da vâkıf olamadıkları "Türk Dünyası" hakkında bilgiler verme konusunda Türk Yurdu'nun daha başarılı olduğu ifade edilebilir (Arai, 1992/1994, s. 81).

### **Cumhuriyet Öncesinde Milliyetçilik-Din İlişkisi**

İnanç alanında faaliyet gösteren dinler ile ideoloji alanında konumlanan milliyetçilik arasındaki ilişkiler karmaşık bir yapı arz ederler. Bu durum İslamiyet ve Hıristiyanlık gibi semavi dinler kadar, literatürde Uzak Doğu dinleri diye tabir edilen dinlerde ve onların yaşadığı coğrafyalarda kendini gösterir. Din ve milliyetçilik cephelelerinde birbirlerini destekleyen ve birbirine zıt düşen unsurlar mevcuttur. Örneğin vatan savunmasının kutsal kabul edilmesi, dinin vatan için mücadele etmeyi teşvik etmesi din ve milliyetçiliğin birbirini desteklediği bir alandır. Aynı dini inancı paylaşan tüm insanları inanç çatısı altında toplamaya çalışan (millî dinler hariç) dinlerin evrenselliği ile sınırları belirli bir toprak parçasında yaşayan insanların ortak bazı değerler üzerine inşa edilen bir devlet etrafında bir araya getirmeyi ve devletin çıkarlarını savunmayı amaçlayan milliyetçiliğin ayrıştırıcılığı bir tezattır. Dünya ge-

nelinde milliyetçilik ile dinin iç içe geçtiği örnekler de söz konusudur. Mesela Türk-İslam sentezi ismi verilen düşünce, din ve milliyetçiliği bir potada eritmeye çalışır.

Türk milliyetçiliğinin ortaya çıkma evresinde, bağımsızlığını ilan eden Balkan devletlerinde yaşayan Müslüman halkın Anadolu'ya göç etmesi ve göç yolunda yaşadıkları Anadolu'da gayrimüslimlere yönelik tepki oluşmasına sebep oldu ve bu ortam da milliyetçi düşüncenin gelişmesine olanak sağladı. Bu arada artan Türkçülük yanlısı fikirlere İslamcı çevreler tepki gösteriyorlardı. Bu tepkinin en tipik örneğini, Babanzade Ahmet Naim, eserlerinde ortaya koymuş ve Türkçülük davası gütmenin Müslümanlar arasına tefrika sokmaktan başka bir işe yaramayacağını savunmuştur. Türkçüler açısından hedef Türk milletini yüceltmek ve ona güç kazandırmak idi. Bu amaçlar çerçevesinde Türk Derneği, Genç Kalemler, Türk Yurdu gibi Türklük düşüncesi etrafında toplanmış olan yazarlarca hazırlanan dergilerde Türkçülük meselesi pek çok boyutu ile ele alınmaya çalışılmaktaydı. Yayımlanan makalelerde, dergilere gelen reddiyelere verilen cevaplar haricinde din konusunda Türkçülerin düşüncelerini ifade eden eserlerin bulunmadığı görülür (Arai, 1994, s. 148). Bu konudaki eksikliğin farkında olan bir grup düşünürün aracılığıyla ve Ziya Gökalp'in nezdinde İttihat ve Terakki'nin desteğiyle, Türkçülüğün İslam meseleleri hakkında makaleler neşretmesi amacıyla 1914 yılında "İslam Mecmuası" yayın hayatına başlar (Arai, 1994, s. 128). İslami meselelere milliyetçi bir perspektiften bakmaya çalışan dergide yayınlanan makaleler konularına göre sınıflandırıldığında İslam ve terakki, İslam ve çağdaş medeniyet, misyonerlik, ahlak, iktisat, kadın, cihat gibi başlıklar göze çarpar (Aslan, 1996, s. 26). Önemli meselelerden birini teşkil eden İslam ve çağdaş medeniyet konusunda yayımlanan makalelere bakıldığında bunların hepsini Ziya Gökalp'in yazdığı görülür. Zaten dergide düzenli yazan isimler Gökalp'ten başka Şerefeddin Yaltkaya, Halim Sabit, Rızaeddin Fahreddin, Mansurizade Said, Ahmet Besim, Şemseddin Günaltay gibi isimlerdir (Arai, 1994, s. 130).

Dergiye düzenli yazı yazanlardan birisi olan Ziya Gökalp, makalelerinde İslam dinine mensup insanların ve Müslüman toplumların çağdaş medeniyet ismini verdiği medeniyet ile uyuyabileceğini savunur. Yeni devletin temel niteliğinin milliyetçilik olacağı düşüncesinden hareketle İslam'ın yerinin ne olacağı hakkında görüş ifade etmeye çalışır. Bu görüşler, o dönem bu dergide yazı yazan isimler ve İttihat ve Terakki Partisi mensupları arasında da taraftar bulmuştur. Öncelikle Gökalp'e göre İslam dini mensubu olmak çağdaş medeniyetin nimetlerinden yararlanmayı engellemez. Bu ikisini birbiriyle kaynaştırmak gerekmektedir. Ayrıca, İslam ile Hıristiyanlık arasında bir mukayese yapar ve İslam'ı, yapısal özellikleri sebebiyle asri bir devlet içerisinde yaşamaya daha uygun bir din olarak konumlandırır ve bunun aksini, Hıristiyanlığın asri bir devlet içerisinde yaşamasının imkânsızlığını savunur (Aslan, 1996, s. 34). Gökalp, derginin yayında olduğu 1914-1918 yılları arasında İslam hakkında reformist fikirler ifade etmemekte, onun çağdaş medeniyet ismini verdiği medeniyet ile ilişkisinin imkânını savunmaktadır.

Ziya Gökalp "Türkçülüğün Esasları" isimli eserinde, Türkçülük hareketinde İslam'a nasıl yaklaşılacağı hususuna bir bölüm ayırır, ancak bu bölüm sadece iki sayfadır. Burada Gökalp, din kitaplarının, hutbelerin Türkçe olması gerektiğini, ibadetten alınacak hazzın onun dilinin anlaşılmasına bağlı olduğunu savunur. Türkler arasında ilahi ve mevlit gibi eserlerin yaygın olmasını da vatandaşın bu eserlerin dilini anlamasına bağlar ve "... dini hayatımıza daha büyük bir vecd ve inşirah vermek için gerek -tilavetler müstesna olmak üzere- Kur'an-ı Kerim'in ve gerek ibadet ve ayinlerden sonra okunan bütün dualarla münacatların ve hutbelerin Türkçe okunması lazım gelir" der (Gökalp, 1970, s. 170-171). Gökalp'in din gibi önemli bir mevzuu bu kadar kısa bir değerlendirme ile ve sadece din kitapları ile hutbe ve vaazların Türkçe olması konuları bağlamında ele alması, onu, Cumhuriyet Dönemi laik inkılapçılarından ya da dini reformize etmek isteyen din dışı aydınlardan birisi hâline getirir. Fakat o günkü mevcut siyasi atmosferin din ve onun Türkçülükteki yeri hakkında derin analizler yapmaya müsait olmaması kuvvetle muhtemeldir (Güngör, 1993, s. 51). Bu bakımdan onun din ile ilgili görüşlerini tespit edebilmek için başka eserlerini incelemek faydalı olacaktır. Gökalp, 3 Temmuz 1922 tarihinde Küçük Mecmua isimli dergide yayımlanan "Dine Doğru" isimli makalesinde din konusundaki görüşlerinden bahseder. Bu eserin, onun ölümüne (25 Ekim 1924) yakın bir zamana ait olması da fikirlerinin aldığı son şekli gösteriyor olması bakımından önemlidir. Bu eserinde Gökalp, dini hem ahlak üstü hem de estetik (Bediiyat) üstü bir kurum olarak kabul eder. Çocuklukta dinî terbiye almanın hayat boyu kuvvetli bir karakter sahibi olmada vazgeçilmez olduğunu ifade eder (Gökalp, 1922, s. 21-23). Ziya Gökalp'in din hakkındaki görüşlerinde fonksiyonalist akımın ve bu akımın öncüllerinden kabul edilen Emile Durkheim'in etkisi büyüktür. Bununla birlikte, Durkheim'in sosyal bir gerçeklik olarak ele aldığı din, Gökalp için aynı zamanda inandığı ve kabul ettiği bir sistemdir. Dolayısıyla Gökalp, din hakkında yaptığı tespitlerde zaman zaman çatışmalara düşmüştür (Güngör, 1993, s. 444).

Cumhuriyet öncesi milliyetçi düşünce içerisindeki dinî yaklaşımları incelemeye çalışırken 1919 öncesi ve sonrası şeklinde bir ayırım yapmak aydınlatıcı olabilir. 1919'dan sonraki dönemde vatanın düşman işgalinden kurtarılması en öncelikli gündem maddesidir ve bu durum pek çok alanda dağınık ve birden fazla merkezli bir görünüm arz eden ülkenin merkezileşmesi sürecinin de başlangıcını teşkil eder (Göktürk, 2002, s. 103). Bu merkezileşme Büyük Millet Meclisi'nin açılması ve yetkileri kendi bünyesinde toplaması ile iyice belirginleşir. Bir yandan halk tarafından ülkenin farklı coğrafyalarında işgale karşı kurulan dernekler ve komiteler bir çatı altında toplanmaya ve ortak propaganda yapmaya başlarken diğer yandan bir direniş hareketi olarak ortaya çıkan Kuvayı Milliye hareketi ve halktan katılımlar vasıtasıyla düzenli ordu kurulmaya çalışılır. Bu süreçlerin gerçekleşmesinde milliyetçi duyguların vermiş olduğu heyecanın pay sahibi olduğu ifade edilebilir. Gerek kurulan dernek ve komiteler gerekse silahlı gruplar, "Türk ve İslam" olan memleketlerinden işgalci güçleri taretmek maksadında olduklarını ifade etmişlerdir (Göktürk, 2002, s. 105).

Aynı dönemde, ateşkesin ardından İstanbul'da da milliyetçi dernekler ve partiler hızla kurulmuştur. Bu dernekler, Türk nüfusunun ağırlıkta olduğu yerlerin Türklerde kalması için çaba sarf etmişlerdir. İlerleyen zamanlarda itilaf devletlerinin işgaline karşı İstanbul başta olmak üzere pek çok ilde düzenlenen eylemler, bazı yabancı sermayeli işyerlerinde yapılan grevler de yine bu dönemde milliyetçi hassasiyetlerin yüksek bir noktada olduğunu ortaya koyar (Göktürk, 2002, s. 109). İşgal karşıtı mitinglerde yapılan konuşmalar, dönem milliyetçiliğinin dinin dozunu ortaya koyar niteliktedir. 19 Mayıs 1919 günü Fatih'te düzenlenen mitingde konuşan Halide Edip Adivar, itilaf devletlerine karşı kullanılmak üzere top ve tüfeklerinin olmadığını ve fakat kuvvetli bir silah olarak Hak ve Allah'ın onlarla olduğunu, tüfek ve top düşse bile Hak ve Allah'ın baki olduğunu ifade etmiştir. Yine aynı mitingde konuşan Ahmed Selahaddin Bey, Allah'a inandıklarını, onun adaletinden emin olduklarını, bu adaletin tecelli edeceğine inandıklarını belirtmiştir. Sözü ondan devralan Meliha Hanım, mitingde bulunanlara kimi zaman Türkler kimi zaman ise İslamlar şeklinde hitap etmiştir (Arıburnu, 1975, s. 13). Bu konuşmalardan anlaşıldığı kadarıyla işgal yüzünden milli hassasiyetlerin bir hayli yükseldiği bu dönemde milliyetçilik, İslami kavramlarla yakın temas hâlinindedir ve Türk ve Müslüman kavramları birbirleri yerine kullanılabilir derecede kaynaşmıştır. İşgale karşı düzenlenen mitinglerin çoğunda bir yahut birden fazla din adamının yer alması da yine halkı mücadelenin kutsiyetine ikna etme amacı gütmektedir. Din adamları yaptıkları konuşmalarda halkı, vatanı savunmanın dindeki yeri ve değeri hakkında bilgilendirmiş ve bilinçlilik hâli yaratmaya çalışmışlardır. 16 Mayıs 1919 günü İzmir'in işgalini telin maksadıyla Denizli'de düzenlenen mitingde konuşan ilçe müftülerinden Ahmed Şükrü Efendi'nin, "kâfir" Yunanlar tarafından işgal edilen İzmir'de işgal sona ermeden namaz kılmanın dahi caiz olmadığı şeklindeki konuşması, halkın dinî ve millî duygularına hitap etme amacı taşıyan bir konuşma olması açısından önemlidir (Sarıkoyuncu, 1995, s. 19).

1920 yılında açılan meclisin profiline bakıldığında Tunaya'nın deyimıyla "bir tezatlar meclisi" ortaya çıkmıştır (Tunaya, 1991, s. 239). Bu durum, Millî Mücadele sürecinde her unsurun desteğini alabilmek gayesinden kaynaklanıyordu. Hem millî hâkimiyet prensibini benimsemek ve meclisin üzerinde hiçbir güç olmadığını kabul etmek hem de hilafeti kurtararak monarşik bir devlet yapısını devam ettirmek, kendi içinde bir tezat barındırıyordu, ancak ifade edildiği üzere bu durum mevcut durumda birlik ve bütünlüğü sağlama amacından kaynaklanıyordu. Bu mecliste din adamları da bulunuyordu ve meclisin açılışı Cuma namazı sonrası dualarla gerçekleştirilmişti. Bütün bu hususlar, cumhuriyet öncesi dönemde milliyetçilik-din ilişkisinin konjonktürel bir yaklaşıma sahip olduğunu göstermektedir.

### **Ziya Gökalp'ten Erol Güngör'e Milliyetçi Düşüncede Dinî Dönüşümler**

Bir din olan İslamiyet ile bir ideoloji olan milliyetçiliğin ilişkisi, sosyal bilimciler için son üç yüzyılın en karmaşık meselelerinden birisini oluşturur. Fransız İhtilali ile başlayan ve dünyanın

pek çok yerine yayılan milliyetçilik düşüncesi için dinler mücadele edilen, kimi öğeleri transfer edilen, bazen de yerine geçilmeye çalışılan sosyal kurumlar olmuşlardır. Dinlerin milliyetçilik ile mücadelelerinde geliştirmiş oldukları reaksiyonlar kimi durumlarda milliyetçi düşüncüyü zayıflatsa da çoğunlukla dinler milliyetçilik düşüncesi ile uzlaşmak zorunda kalmışlardır. Bu süreçte milliyetçiliğin bir ideoloji olarak güçlü olmasının yanında, modernleşme süreçleri ile birlikte yaygınlaşmaya başlayan seküler fikir akımlarının milliyetçi düşüncüyü desteklemesinin de payı büyüktür. Nihayetinde milliyetçilik-din ilişkisi, sosyal bilimler alanında farklı bağlamlarda farklı şekillerde tezahür eden çetrefilli bir ilişki olarak varlığını sürdürmektedir.

Cumhuriyet Dönemi'nde milliyetçilik-din ilişkisinde yaşanan dönüşümler, görüşleri ve tespitleri ile bu ilişkiyi Türkiye bağlamında ilk kez kurgulayanlardan birisi olan, bir dönem hem devlet erki hem de aydınlar üzerinde etkisi olmuş Ziya Gökalp'in ve ardından milliyetçi düşüncenin fikrî altyapısının kurulmasında önemli bir yeri olan Erol Güngör'ün görüşleri bağlamında ele alınmaya çalışılmıştır.

Üç tarz-ı siyasetten Osmanlıcılığa duyulan ilginin Balkan devletlerinin kaybedilmesinden sonra azalmasıyla birlikte İslamcılık gündeme gelmiş, onunla yaklaşık olarak aynı dönemlerde Türkçülük kimi kesimlerde dile getirilmeye başlanmıştır. Babanzade Ahmet Naim'in, 1911 yılında "İslam'da Dava-yı Kavmiyet" isimli bir makale kaleme alması, daha o zamanlarda Türkçülük tartışmalarının yankı bulmaya başladığının bir göstergesidir. Bu makaleyi, Gökalp'in yönetiminde olan İslam Mecmuası'na cevaben yazdığı bilinmektedir. Her iki kesim de kendi görüşünü savunurken 1923 yılında kurulan yeni devletin mümeyyiz vasıflarından birisi milliyetçilik olarak kabul edilince milliyetçiliğin İslam'a aykırı olduğunu savunanların değil, milliyetçiliğin İslam'ın ilkeleri ile örtüştüğünü savunanların görüşleri muteber olmuştur. Fakat bir zaman sonra devletin yönetici kesiminin milliyetçiliğin dinî tonunu seküler bir tonla değiştirmesi süreci başlamış; milliyetçilik, "Yeni Türkiye Cumhuriyeti'nde seküler milliyetçi yönetici elitlere karşı kendisine ve düşünce ve inancına yaşama imkânı arayan dindarlar için bir sığınak (Karabaşoğlu, 2009, s. 695)" hâline gelmiştir. Erol Güngör de bu durumu, "İslam'ın Bugünkü Meseleleri" isimli eserinde İslamcılık düşüncesinin milliyetçilik patenti altında işlediği şeklinde ifade etmiştir (Güngör, 2000, s. 24).

Ziya Gökalp ve Erol Güngör'ün dinin bir kurum olarak manası konusunda tespitleri birbirinden farklıdır. Gökalp çoğu kez dini, toplumda yerine getirmiş olduğu vazifeler açısından değerlendirerek işlevsel bir yaklaşım sergiler. Bu yaklaşım özellikle din konusunda ortaya çıkar. Dini, toplumun manevi ihtiyaçlarından birisi olarak değerlendirmesi, insanın yaşayışına anlam vermesini ve kendisini devlet ve milletine adanmasını sağlayan bir çeşit zihniyet olan *mefkûre* sahibi olmada yardımcı olması bakımından kıymetli görmesi bu açıdan değerlendirildiğinde anlam kazanır. Gökalp, hocası Durkheim'in izinden giderek dini, hayatın sembolik bir ifadesi kabul etmiş, İslamiyet'e özgü dinî tören ve davranışların akılcı bir açıklamasını ortaya koymaya çalışmıştır (Subaşı, 1999, s. 150).



Gökalp'in gençlik döneminde edinmiş olduğu dinî bilgi ve sahip olduğu tasavvuf insiyakı, dine bir toplum mühendisi tavrı ile yaklaşmasının önüne geçmiştir. Din konusunda Emile Durkheim kadar işlevci, Auguste Comte kadar pozitivist olamamasının temelinde bu hissiyatın da payı vardır. "Küçük Mecmua" isimli dergide 1922 yılında yayımlanan "Dine Doğru" isimli makalesinde, toplumsal hayatta var olan kıymetler şeması içerisinde en tepeye dinî kıymetleri yerleştirmesi ve kuvvetli bir karaktere sahip olan insanların ancak sağlam bir dinî terbiye sahibi olanlar arasından çıktığını savunması da bu minvaldedir.

Gökalp'i değerlendirmeye çalışırken pozitivist bir hayli önem atfedilen bir dönem içerisinde yaşadığını hesaba katmak gerekir. Tanzimat'ın ilanının ardından artan dergi yayıncılığında pozitivism hakkında kitaplar yazan Avrupalı müelliflerin eserlerinden makalelerin tercüme edilmesi aracılığıyla pozitivismle tanışan Osmanlı aydınları arasında bu yayınlar bir hayli rağbet görmüştür. Ayrıca kurulan dernekler, Jön Türkler ve ardından İttihat ve Terakki gibi cemiyetler de pozitivismin yaygınlaşmasında etkili olmuşlardır (Korlaelçi, 1986, s. 201-215). Gökalp de İttihat ve Terakki mensubu birisi olarak pozitivist düşüncelere sahipti. İnanç krizi yaşadığı bir dönemde intihara kalkışıp kurtarıldığında, o dönemde Diyarbakır'da doktorluk vazifesi yapan ve bir yandan da gençleri İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne üye yapmaya çalışan ünlü pozitivist Abdullah Cevdet ile tanışması da pozitivismle ilgi duymasını sağladı (Korlaelçi, 1986, s. 348).

Ziya Gökalp'in, İslam birliği hakkında olumlu düşüncelere sahip olmadığı hilafet ve saltanat hakkındaki görüşlerinden çıkarsanabilir. Ancak yine de fikirlerini dönemin şartlarına göre revize etmiştir. Erken dönem eserlerinin birinde, İttihat ve Terakki iktidarı sırasında ve henüz Osmanlılık politikasının devlet nezdinde terk edilmemiş olduğu bir dönemde saltanatın ve hilafetin iç içe geçmiş kurumlar olduğunu savunurken 1922 yılında yazmış olduğu bir diğer eserde, saltanatı hilafetten ayırarak ve bu ayrılığı da gerekçelendirmeye çalışarak saltanatın ilgası meselesini temelde siyasi sebeplere indiriyor olması da bu yaklaşımının bir ürünüdür. Gökalp'in saltanatın kaldırılması hakkında olumsuz bir görüş beyan etmesi pek de beklendik bir durum değildir; zira Gökalp'in düşünce serüveninde iktidarla ve hâkim olan görüşle her zaman dirsek teması içinde olduğu bilinmektedir. Bu bakımdan, düşünce çizgisindeki sapmaların belli bir istikrar içinde devam ettiğini söylenebilir.

Ziya Gökalp'in görüşleri içerisinde en çok dikkat çekenlerden birisi de onun örf ve nass ilişkisine dair görüşleridir. Gökalp, "İslam Mecmuası" isimli dergide yayımlamış olduğu makalelerinde, şeriat kurallarının çoğunun nasslara dayanmadığını, nassların da belli bir bağlam çerçevesinde tayin edilmiş kurallar olduklarını ve bu şartlar değişince ilgili nassların geçerliliğinin ortadan kalktığını savunur (Gökalp, 1976, s. 24).

Ziya Gökalp'in formüle etmeye çalıştığı din anlayışı, ölümünün ardından yaşama şansı bulamamıştır. Türkçü-milliyetçi bir çizgi üzerinde konumlandığı din anlayışı, içinde bulunulan şartlara uygun bir yaklaşım olması hasebiyle I. Dünya Savaşı ve sonrası döneminde, yeni

devletin kurulması sürecine kadar geçerliliğini korumuş, ardından gündemden düşmüştür (Subaşı, 1999, s. 150).

Ziya Gökalp ile işlevsel bir tabana oturan din, tek parti döneminde laiklik ilkesine dayanan uygulamalar sebebiyle hem iktidarın milliyetçilik anlayışında gözden düşmüş hem de Türkçüler arasında etnik temelli millet tanımlarının revaçta olması sebebiyle bu cenahta önemini yitirmişti. Bu ortamda Anadoluçuluk olarak tabir edilen ve İslamcılık-Türkçülük arasında kendisine yol çizmeye çalışan yeni bir hareket ortaya çıktı. Ziya Gökalp'in düşüncelerinin eleştirilmesi ve bu düşüncelere karşı bir anti sentez oluşturma amacı ile yola çıkan Anadoluçuluk hareketi, milliyetçiliğin tanımlanmış bir coğrafya içinde gerçek bir nitelik kazanabileceğini savunmuş ve Türk milliyetçiliğini Anadolu toprağı üzerine kurmak gerektiğini ifade etmiştir. Harekette önemli olan isimler arasında onu bir kültür hareketi olarak tanımlayan Hilmi Ziya Ülken, harekete siyasi bir boyut kazandıran Mükrimin Halil Yinanç, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu ve Remzi Oğuz Arık gibi isimler vardır. Anadolu Mecmuası isimli dergi vasıtasıyla düşüncelerini yayan hareket, Anadolu'nun o günkü sorunlarıyla uğraşmak gerektiğini savunur, geçmişin dertleri ile dertlenmeyi anlamsız bulur. Anadoluçuluk coğrafi değil, hukuki ve siyasi haritasının sınırları içinde vicdani bir dava olarak konur; Malazgirt'ten Sakarya'ya kadar kutsal toprağa canlarını vermiş olanlar ve ruhlarını bu uğurda harcayanların ve bu topraklarda yaşamış olan veya yaşayanların emaneti olan Anadolu; toprağıyla, ahlakıyla, imanıyla, kaderiyle ve gerçek iradesiyle Anadolu Türk ulusunu oluşturmaktadır (Atabay, 2002, s. 515-517). "Anadolu Türkleri tarihi denilince milletimizin Anadolu'ya hicret ve istilasından itibaren zamanımıza kadar cereyan eden hadiseler hatıra gelir ve gerek Selçuklu hanedanı ve gerek derebeyler ve gerekse Osmanlı ailesi zamanında genişleme ve fetihlerin hepsini ihtiva eder. Rum ilinde, Mağrip'te, Mısır'da Yemen'de hülâsa Anadolu Türkünün hâkim bulunduğu bütün memleketlerdeki vakıaları kendi içine alır (Yinanç, 1969, s. 18)". Kurtuluş savaşı döneminde Millî Mücadele ile ortak paydada buluşan Anadoluçular, yeni devletin ilkeleri ile anlaşamamış, gelenekçi ve muhafazakâr bir çizgide görüşlerini devam ettirmişlerdir. Zamanla kendi içlerinde laik nitelikli Atatürkçü Anadoluçuluk ve muhafazakâr Anadoluçuluk olmak üzere iki gruba ayrılmışlar ve farklılaşmışlardır. Anadoluçuluk, Atatürk milliyetçiliğine ve o dönem Türkçülerine alternatif bir ara akım olarak kayda geçmiştir (Atabay, 2002, s. 532).

Tek parti döneminde mesafeli yaklaşılan dine dair söylemlere görece bir esneklik tanınmaya başlanmasında, 1945 yılında meclise giren muhalefet partisi Demokrat Parti'nin söylemleri ve Türkiye'de tek parti dönemi icraatlerine dış dünyada getirilen eleştirileri bertaraf etme arzusu etkili oldu. İlk ele alınan konu olan din eğitimi, her ne kadar yoğun bir parti içi muhalefete maruz kalsa da Sovyet rejiminin yükselişe geçişi ve "komünizm tehdidi" tehlikelerine karşı kalkan oluşturma gerekçeleriyle devlet okullarında verilmeye başlandı. Bu kararın alınmasında, milliyetçi ve İslam'a değer verilmesi taraftarı bazı kimselerin Cumhuriyet Halk Partisi'ne katılmaları ve din konusunda esneklik sağlanması için çalışmaları da etkili oldu. Bu dönemde yoğunlaşan laiklik tartışmalarında bu isimler dinî propagandanın ve dinî eğitimin

laikliğe aykırı olmadığını savunarak dinin sosyal alanda yeniden tezahür edebilmesinde de pay sahibi olmuş oldular (Gözaydın, 2009, s. 27-29).

1950 yılı genel seçimleri ile iktidara gelen Demokrat Parti döneminde din konusunda esnek davranılmış ve halkın isteği hilafına gerçekleştirilen uygulamaların demokratik olmaktan uzak olduğu ve halk nezdinde benimsenmesinin imkânsız olduğu dile getirilmiştir (Gözaydın, 2009, s. 32-33). Din alanında yaptıkları icraatlerin halk tarafından desteklenmesi de tezlerini daha güçlü savunması noktasında iktidarın elini kuvvetlendirmiştir. Yapılan icraatlerle elde edilen dini özgürlükler, 27 Mayıs 1960 darbesi ve Demokrat Parti'nin kapatılması ile sekteye uğrayınca dile gelebileceği başka bir zamanı beklemeye başlamıştır.

Tek parti döneminde İslamcı düşünce kendisini ifade edebileceği imkânlarla ve ortamlara sahip bulunmadığı için, Anadoluculuk hareketinin de verdiği cesaretle, milliyetçilik düşüncesi altında kendisine yaşam alanı kurmaya çalışmıştı. Bu alanı oluşturmasında İslamcı düşünce mensuplarının 1940'lerden sonra nispeten rahatlama yaşanan ortamında görüşlerini dile getirmeye başlamaları etkili olmuştu. Milliyetçiliği savunuyor olduğu hâlde aslında İslamcılık görüşleri ortaya koyan isimler arasında ilk olarak Eşref Edip anılmaya değer bir kimsedir. İsmail Kara, hazırladığı İslamcılık Düşüncesi serisinde, Edip'in Sebîlürreşad dergisinde 1949 yılında yayımlanmış olan makalesinden şu cümleleri nakleder: "Milliyeti vücuda getiren unsurların hepsine din karışmıştır. Mimarimizi seyrederken, edebiyatımızı okurken, musikimizi dinlerken, tarihimizi tetkik ederken, ahlakımızda, ırkımızda, âdetlerimizde, kanunlarımızda, anelerimizde, hâsılı maddi ve manevi bütün hayatımızda din duygusundan uzak kalamayız. İtrî'nin tekbirini hissetmiyen, Süleyman Çelebi'nin Mevlûd'undan bir şey anlamıyan, Yunus Emre'nin ilahilerini dinlemiyen adamın Türklüğünden şüphe ederiz. Onun bizden olduğunu kabul etmek için vesikalara muhtacız. Din duygusu, Türkçülüğün dayandığı kuvvetlerin başındadır. Dindar adamın aynı vasıflardaki dinsiz adama her bakımdan üstün olduğuna şüphe var mıdır? (Edip, 1949'dan Akt. Kara, 1994, s. 46)

Ziya Gökalp'in önünü açmış olduğu, milliyetçilik düşüncesi içerisinde dini işlevsel olarak değerlendirme, toplumu bir arada tutma ve onlara iyi birer vatandaş olmaya odaklanmaları hususunda yardımcı olma ve dini içinde bulunulan zamanın şartlarına göre değerlendirme yaklaşımı, cumhuriyet döneminde de sürdü. Atatürk milliyetçiliği ile Türkçüler ayrışmasının yaşandığı süreçte din meselesinin dahli bulunduğunu söylemek güçtür, zira iki hareket de dine karşı olumsuz yargılar besliyor, ona değer atfetmekten uzak bir görüntü sergiliyordu. Bu süreçte iki milliyetçilik türüne de alternatif bir söylem geliştiren ve dine Anadolu kültürünün oluşmasında önemli bir rol yükleyen Anadoluculuk hareketi, İslami düşüncüyü gündeme getirmek isteyenlere cesaret vermiş, yol göstermiştir. Siyasi alanda yaşanan önemli bir gelişme olan çok partili rejim ile birlikte dinî politikalar hususunda esnemeler yaşanmaya başlamış, hem muhalefete düşen kesim içerisinde hem de Türkçü hareket içerisinde yer alan bazı kişiler tarafından din konusunda sert bir politika izlemenin hatalı bir yol olduğu savunulmaya

başlanmıştır. İşte bu noktada milliyetçi düşünce için, yaşamının sonraki dönemlerini yakından etkileyecek olan bir dönüştürme yaşanmış ve milliyetçi düşünce ile İslamcı düşünce sentez hâlinde gelişerek kendisine varlık alanı açmaya başlamıştır. 1950-1960 arası dönemde kültürel bir hareket olarak gelişen milliyetçi düşünce din meselesine önem göstermiş, İslami hassasiyetleri olan kesim de milliyetçi düşüncüyü bu hassasiyetini genişletebileceği bir alan olarak düşünmüştür. Sonuç olarak milliyetçi düşüncenin bir mensubu olan ve milleti yüceltmeyi şiar edinen, milletin tesis olmasında önemli bir harç vazifesi gören dine karşı müspet yaklaşan, onun kültür ve medeniyet ile münasebetlerini dikkate alan, dinî özgürlükleri savunan bir hareket gelişmiştir. Bu hareketin gelişmesinde Erol Güngör'ün payı büyüktür, zira kendi düşünce yapısında ve şahsında mezcettiği, eserleriyle yazılı hâle getirdiği bu çizgi hem kendi döneminde hem de kendisinden sonraki dönemlerde etkili olmuştur.

Güngör, din konusunda Gökalp'ten farklı bir yaklaşıma sahiptir. Güngör, dini, bireyin hayatında ya da toplumda yerine getirmiş olduğu işlev açısından değerlendirmekten uzak durmuştur. Onun, dünyevi hiçbir ideolojinin ve felsefenin inançların yerini alamayacağını, bir dinin ancak başka bir dinle yer değiştirebileceğini savunması da bunu göstermektedir. Dinler hem insanların hayatlarında hem de toplum genelinde işlevlere sahiptirler; fakat varlıkları bir işlev yerine getiriyor olmalarından kaynaklanmamaktadır, çünkü o zaman aynı işlevleri yerine getirebilecek başka bir ideoloji rahatlıkla dinin yerini alabilirdi, ancak, bu durum hiçbir ideoloji için geçerli olmamıştır; "dinin yerine geçecek başka bir sistem bulunmuş değildir. Bugüne kadarki tecrübelerimiz dinin ancak bir başka dinle yer değiştirebildiğini gösteriyor (Güngör, 1981, s. 49-50)". Erol Güngör'ün bu konunun üzerinde ısrarla durması, on dokuzuncu yüzyılın özellikle ikinci yarısında dünya çapında yaygınlık gösteren belli başlı ideolojilerin dinin yerini alacakları düşüncesine bir tepki niteliğindedir. Bu düşünce de bir önceki yüzyılda yaygın olan ve etkileri on dokuzuncu yüzyıl boyunca süren, dinin dönemini tamamlamış bir sosyal müessese olduğu, toplumların modern ve rasyonel düşüncenin kılavuzluğunda yaşayarak dine ihtiyaç duymayan bir noktaya varacaklarını savunan pozitivist ve sosyal tekâmülcü düşüncedir. Güngör açısından din, cevap aradığı sorularla evrensel, karşıladığı ihtiyaçlarla da yeri doldurulamaz olan bir sistemdir.

Erol Güngör'ün din anlayışının şekillenmesinde etkili olan önemli bir faktör doğduğu ve içinde yetişmiş olduğu ortamdır. İyi bir medrese eğitime sahip olan dedesinden aldığı dinî bilgiler onun ileriki hayatında dine karşı olan tutumlarında pay sahibidir. Gökalp'in de Güngör'ün de gençliklerinde ailelerinden dinî eğitim aldıkları hâlde niçin Gökalp'in daha sonradan dine pozitivist bir şekilde yaklaşarak onu aklileştirmeye çalıştığı ve Güngör'ün bunu yapmadığı sorusu akla gelebilir. Bu noktada akla gelen makul cevaplar, öğrenilen bilgileri içselleştirme seviyesi ve zamansal farklılıklar şeklinde olmaktadır. Gökalp döneminde, pozitivist bilim anlayışı o dönem aydınları arasında revaçta olduğu, devletin geri kalmış olmasının faturası kimi kesimlerce İslam dinine kesildiği için Gökalp de bu görüşlerden etkilenmiştir. Erol Güngör'ün yaşadığı ve eserlerini verdiği dönemde ise dinin mevcut top-

lumdaki yerinden memnuniyetsizlik içerisinde bulunan, dinî özgürlükleri kamu nezdinde dillendiren kitleler bulunması, kendi kişisel merakı ve akademisyenlikilgisi Güngör'ün meselelere eğilmesini sağlamıştır.

Ziya Gökalp, bilim ile din arasında çelişki olmadığını, dinî bilgisi yeterli olmayan insanların bu konuda hataya düştüklerini ve bu yüzden ikisi arasında bir çelişki olduğunu iddia ettiklerini savunmakta idi. Bu konuda Güngör daha spesifik bilgiler verir, işin özünde onun da bilimle din arasında çatışma olmadığı düşüncesini desteklediğini söylemek mümkündür. İrrasyonel kavramlarla uğraşan, vahiy ve peygamberlik gibi kurumlara sahip olan din kurumunun, doğrulanabilen ya da yanlışlanabilen tezlerle uğraşan bilimle çatışmasının imkânsız olduğunu savunur. Dinin ne kadar yaşayacağını araştırmamanın bir sosyal bilimcinin işi olamayacağını söyleyerek toplum mühendisliği yapmaya kalkan sosyal bilimcileri eleştirir. Sağlıklı bir bilimsel bilgi nosyonuna sahip olan bir bilim adamının da dinin toplum hayatından bir gün silineceği şeklinde öngöründe bulunmayacağına dikkat çeker. Ziya Gökalp'in yaşadığı dönemde İslam'da bilim-din ilişkisi hususunda tartışmalar yapılıyordu. Namık Kemal'in, Ernest Renan'a reddiye maksadı ile yazmış olduğu Renan Müdafaaanamesi adlı eseri 1910 yılında basılmış ve basılır basılmaz da tükenmiş olup kısa zamanda o dönem için büyük bir başarı olan ikinci ve üçüncü baskı aşamasına geçmişti (Kemal, 1962, s. 7). Böyle bir ortamda Gökalp de bilim-din arasındaki ilişkiye dair değerlendirmelerde bulunmuştu. Erol Güngör'ün yaşamış olduğu dönemlerde özellikle kitle hareketleri yoğun ve ideolojilere yoğun ilgi gösteriliyordu. Bu dönemde aktif faaliyette bulunan hareketler çizgilerini ortaya koyarken kaçınılmaz olarak dinin kendi ideolojileri açısından yerini konumlandıran görüşler de beyan etmişlerdi.

## Sonuç

Türkiye, tıpkı diğerlerinde olduğu gibi milliyetçilik hareketleri kendine has özellikler taşıyan bir ülkedir. İmparatorluk geleneğinden gelen, hiçbir zaman bir sömürge ülkesi olmamış ve bağımsızlığını kaybetmemiş bir ülke olarak milliyetçiliği de diğer bölgelerden farklı özellikler taşır. Türkiye'deki milliyetçilik hareketinde ortaya çıkan farklı yaklaşımlar ise kavramın içini dolduran unsurların çeşitliliğinden kaynaklanır.

Milliyetçi düşünce içerisinde Ziya Gökalp, alanla ilgili ilk çalışmalara imza atmış ve bu düşüncenin ülke gündemine girmesini sağlamış olması bakımından önemli bir isimdir. Din konusunda ortaya koymuş olduğu görüşleri her ne kadar Durkheim'in işlevselci anlayışı ile paralellikler arz etse de onu, yerini başka bir sistemin alamayacağı bir şekilde kurgulaması ve o günün şartları ile uyumlu bir hâle getirerek bir düzen tesis etmeye çalışması, Gökalp'in dine önem atfettiğini gösteren bir işaret olarak yorumlanır.

Erol Güngör de milliyetçi düşünce içerisinde gerek görüşleri gerekse kişiliği ile önemli bir yere sahiptir. Kendi dönemine kadar bir kültür ve ardından bir siyasi hareket olarak ortaya

çıkmiş olan milliyetçi düşünceye bilimsel bir altyapı hazırlayan kişiler arasında yer alır. Dini, yerini hiçbir sistemin alamayacağı bir kurum olarak kabul etmesi, o döneme kadar hayli tartışılan İslam'ın devletin geri kalmasında payı olduğu görüşünün aksini savunarak bu alanda ortaya konulan fikirlere yeni bir boyut katması, onun dine verdiği önemi göstermektedir. Güngör'ün milliyetçilik anlayışında din, millî kültürün inşasında ve devamlılığında vazife üstlenen temel unsurlardan birisi olması, insana mana kazandırması ve onu seküler ideolojilerden koruması bakımından yeri doldurulamaz bir sistemdir. Gerek milliyetçilik gerekse din hakkında ufuk açıcı olan görüşlerinin yeterince değerlendirilememiş olması, Türk düşünce yapısı ve akademi dünyası için bir kayıptır.

Milliyetçi düşüncede dinî düşüncenin gelişimi ülkenin siyasal ve toplumsal konjonktürü ile yakından alakalı olmuştur. Ziya Gökalp döneminde toplumu bir arada tutması bakımından millet tanımı kapsamında yer alan, Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte laiklik ilkesine verilen ağırlık sebebiyle kamusal alanda yaşama şansı tanınmayan dinî düşünce; tek parti döneminde ortaya çıkan ara ideolojiler ve iktidar partisinde siyaset yapıp dine sıcak yaklaşan kişiler aracılığıyla yavaş yavaş ortaya çıkmaya başlamış, çok partili rejim dönemi ile din konusunu gündeme getirme amacıyla olan kesimler kamuda görünür olma imkânını elde etmeye başlamışlardır. Bu süreçte, söylemlerini dile getirebilme noktasında uzun yıllar sıkıntı yaşayan İslami kesimin bu dönemde en geçerli ideoloji olan milliyetçiliğin söylemlerini kendi söylemleri ile ortak bir paydada buluşturması hem milliyetçilik hem de din açısından önemli bir dönüşümü de gerçekleştirmiştir. Milliyetçi düşünce için din hem bir medeniyet amili hem de korumaya ve yaşamını devam ettirmesine çalıştığı millî kültürün oluşumunda önemli bir vazifeye sahip temel bir kurum olarak savunulmaya başlanmıştır. İslamcı düşüncenin milliyetçi düşünce ile dirsek temasına girmesi ve söylemlerini milliyetçiliğin muhafaza etmeye çalıştığı kavramları da kapsayarak dillendirmesi sayesinde kendisine bir yaşam alanı açabilmiş ve milletler çağı olarak adlandırılan bir yüzyılda daha geniş kitlelere hitap edebilme şansına erişebilmiştir.

## Kaynakça

Akın, R. (2002). *Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılma devri ve Türkçülük hareketi (1908-1918)*. İstanbul: Der Yayınları.

Arai, M. (1992/1994). *Jön Türk dönemi Türk milliyetçiliği* (Çev. T. Demirel). İstanbul: İletişim Yayınları.

Arıburnu, K. (1975). *Millî Mücadele'de İstanbul mitingleri*. Ankara: Yeni Desen Matbaası.

Aslan, A. (1996). *Yakın Çağ tarihi açısından İslam Mecmuası'nın incelenmesi*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van.

Atabay, M. (2002). Anadoluculuk. T. Bora & M. Gültekingil (hzl.), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce: Milliyetçilik* içinde (s. 515-532). İstanbul: İletişim Yayınları.

Gökalp, Z. (1970). *Türkçülüğün esasları*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.

Gökalp, Z. (1976). *Makaleler I* (hzl. Ş. Beysanoğlu). İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.

Gökalp, Z. (1982). *Makaleler VII* (hzl. M. A. Çay). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Göktürk, E. D. (2002). 1919-1923 dönemi Türk milliyetçilikleri: İslamcılıktaki muhafazakâr bakiye. T. Bora & M. Gültekingil (hzl.), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce: Milliyetçilik* içinde (s. 103-116). İstanbul: İletişim Yayınları.

- Gözyaydın, İ. (2009). *Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti'nde dinin tanzimi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Güngör, E. (1993). *Sosyal meseleler ve aydınlar* (hzl. R. Güler & E. Kılınc). İstanbul: Ötügen Neşriyat.
- Güngör, E. (2000). *İslam'ın bugünkü meseleleri*. İstanbul: Ötügen Neşriyat.
- Kara, İ. (1994). *Türkiye'de İslamcılık düşüncesi: Metinler/kişiler* (C. III). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Karabaşoğlu, M. (2009). İslam ve milliyetçilik arasındaki ilişki ve etkileşim. T. Bora & M. Gültekingil (hzl.), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce: Dönemler ve zihniyetler* içinde (s. 690-702). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kedourie, E. (1960/1971). *Avrupa'da milliyetçilik* (Çev. M. H. Timurtaş). Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Kemal, N. (1962). *Renan müdafaaamesi*. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Kılıçbay, M. A. (1993). Tarihsel bir inşa olarak ulus. *Türkiye Günlüğü Dergisi*, 23, s. 5-21.
- Korlaelçi, M. (1986). *Pozitivizmin Türkiye'ye girişi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Lewis, B. (1961/2004). *Modern Türkiye'nin doğuşu* (Çev. M. Kıratlı). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Llobera, J. R. (1994/2007). *Modernliğin tanrısı: Batı Avrupa'da milliyetçiliğin gelişimi* (Çev. E. Akman & E. Akman). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Oba, A. E. (1995). *Türk milliyetçiliğinin doğuşu*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Özcan, A. (2005). Milliyetçilik. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. 30, s. 84-87). İstanbul: İSAM Yayınları.
- Özkırımlı, U. (1999). *Milliyetçilik kuramları: Eleştirel bir bakış*. İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Sarıkoymuncu, A. (1995). *Milli mücadelede din adamları*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Subaşı, N. (1999). *Türk aydınının din anlayışı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Şentürk, R. (1988). Millet. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. 30, s. 64-66). İstanbul: İSAM Yayınları.
- Tunaya, T. Z. (1991). *İslamcılık akımı*. İstanbul: Simavi Yayınları.
- Yinanç, M. H. (1969). *Millî tarihimizin adı*. İstanbul: Hareket Yayınları.





# Âlimden Akademisyene Bir Dönüşümün Portresi: Mehmed Şerafeddin Yaltkaya

Büşra Küçükkayış\*

**Öz:** Bu çalışma, M. Şerafeddin Yaltkaya'nın hayatını merkeze alarak 19. yüzyılın sonundan 20. yüzyılın başına bu topraklarda yaşanan siyasi-kültürel-sosyal gelişmelere odaklanmıştır. Mehmed Şerafeddin, II. Meşrutiyet döneminde yetişmiş, modern ve klasik eğitim almış, müderrislik yapmış "islâh-ı medaris" çalışmalarında aktif olarak rol almış, cumhuriyetin kuruluşundan sonra Darulfünun bünyesinde kurulan ilahiyat fakültesinde hocalık yaptığı sırada oldukça velûd bir akademik hayat geçiren, bir süre sonra -bahsi geçen ilahiyat fakültesinin kapatılması sonrasında- ikinci Diyanet İşleri reisi olarak görev yapan ve bu görevi sırasında vefat etmiş bir âlimdir. Osmanlı döneminde medreselerin islâhı sırasında aktif bir müderris olması, akabinde özellikle "İslam" mecmuasında neşredilen yazıları ışığında reformist bir din âlimi olarak anlaşılmıştır. Cumhuriyet döneminde ise modern bir kimlikle inşa edilmiş ilahiyat fakültesinin azimli akademisyenlerinden olmuştur. Diyanet İşleri reisliği görevi müddetince tartışılan bazı uygulamalara imza attıysa da o dönemki yazıları ve çalışmalarında "koruma-muhafaza etme" hissini daha baskın geldiğini müşahede edilmiştir. Yaltkaya'nın yaşadığı bu değişimi tarihî süreçten bağımsız göremeyeceğimiz, benzer isimlerin benzer tecrübeleriyle sabit olduğundan dönemin siyasal-sosyal dinamiklerini; münevverin aydına, âlimin akademisyene "dönüşüm"ü merkezinde açıklamaya çalışacağız.

**Anahtar kelimeler:** Modernleşme, Islah, Seküler, Din, Sosyoloji, İslami İlimler, Üniversite.

## Giriş

19. yüzyılın ikinci yarısı, dönem itibariyle İslam topraklarının en geniş parçasını oluşturan Osmanlı Devleti'nde çok yönlü bir krizin habercisiydi. İslam dünyasında neredeyse üç yüzyıllık bir geçmişi olan modernleşme meselesi, tartışmaların ve çözüm arayışlarının odağı hâline gelmişti. İslam dünyasının siyasal ve sosyal bunalımına çare arayışı, bu zorlu dönemin beklenmedik bir kazanımı olarak çok sayıda fikrî hareketin ve neşriyatın ortaya çıkmasını sağlıyordu. Ancak, sorunlara uygun birer çözüm belirlemek, analizlerin çokluğu nedeniyle zorlaşıyor ve bugünden geriye baktığımızda şaşırtıcı sayabileceğimiz bazı sentezlerin ortaya çıkmasına yol açıyordu. İşte Mehmed Şerafeddin'in yetiştiği 19. yüzyılın son çeyreği, kriz ve çözümün içiçe geçmiş olduğu böylesine zorlu bir dönemdi. O da çağdaşı olan birçok eğitimli insanın yaptığı gibi bu krize bigâne kalmayıp çözüm arayışına girmişti.

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi, Medeniyet Araştırmaları Bölümü.  
İletişim: busrakucukkayis@gmail.com.

1879 yılında İstanbul Kocamustafapaşa'da doğan Mehmed Şerafeddin, Ürgüp kökenli Kalizâdeliler adıyla anılan bir aileye mensuptur. Ailenin birçok mensubunun çeşitli kademe-lerde görev yapan din âlimi yahut imam olduğu, dönemin kayıtlarıyla sabittir. Mehmed Şerafeddin'in Cerrahpaşa Camii imam hatibi olan babası Hafız Mehmed Arif Efendi'nin, aynı zamanda Kadiri tekkesine bağlı bir şeyh olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla Mehmed Şerafeddin'in doğup büyüdüğü aile ortamında dahi dinî meselelerin çokça konuşulup tartışıldığını, yine dinî hayatın farklı biçimlerini görüp yaşama imkânının –hem tasavvuf hem de medrese geleneğini benimseyen aile fertleri dolayısıyla- mevcut oluşunu tahmin edebiliyoruz.

M. Şerafeddin, o dönemde yaşlıları gibi ilköğrenimini oturdukları mahallenin yakınlarındaki Odabaşı Fırzağa Sıbyan Mektebi'nde aldı (Köksal, 1964, s. 106). Dokuz yaşında kadar Kur'an'ın tamamını ezberleyerek hafız oldu. Ortaöğrenimi için Davutpaşa Rüştîyesi'ne kaydoldu. Aynı dönemde ailesinin de teşvikiyle özel dersler alarak Arapça bilgisini geliştirdi (Kazancıgil, 1988, s. 113). Rüştîye yıllarında başlayan Arapça ilgisi, daha sonra da artarak devam etti ve ilerleyen yıllarda kendi döneminde İstanbul'da Arap dili ve edebiyatına en vâkıf isimlerden biri oldu. Süheyl Ünver, onun Arapçaya olan vukufiyetini şu sözlerle dile getirmiştir: "Rahmetli kendisini üzecek ve meşgul edecek çetin, eski metinleri ele almaktan haz duyardı. O, on asır önceki Arap Arapçasını bugünkü kadar bilirdi. Metni eline aldığı anda bunu müellifi Arapça düşünmüş, bunu Türkçe düşünmüş Arapça yazmış diye fark edecek kadar derin vukufu vardı (Ünver, 1947, s. 6)."

Rüştîyeden mezun olunca Daru'l-muâllimin'e başlayan M. Şerafeddin, burada tamamladığı dört yıllık eğitiminin ardından ortaöğretim kurumlarında öğretmenlik yapmaya hak kazandı. Yine bu dönemde Beyazıt Camii'nde Çimecizâde Hüseyin Hüsnü Efendi'nin sabah derslerini ve Arapkirli Hüseyin Avni Efendi'nin ikinci derslerini takip etti. İsmail Sâib Efendi'nin koltuk, Fatih dersiamlarından Manastırlı İsmail Hakkı Bey'in tefsir, Şirvanlı Muhammed Halis Efendi'nin Makâlât derslerine devam edip 1904'te icazet aldı (İnal, 1988). Bu süreçte Mehmed Şerafeddin'in, eğitiminin yönünü İslami ilimlere çevirdiğini görüyoruz. İslami ilimlere yönelişini yalnızca ailesinin isteği ve tesiri şeklinde açıklamak doğru olmaz. Zira ailesi, Mehmed Şerafeddin'i ortaöğretim için dönemin şartları itibariyle modern sayılan ve pozitif ilimlerin yoğun olarak öğretildiği bir rüştîyeye yollamış, klasik usuldeki öğrenimini ise dışarıdan alacağı özel derslerle tamamlayacağını öngörmüşlerdi.

Aykut Kazancıgil, M. Şerafeddin'in biyografisini ele aldığı makalesinde; onun, hocası İsmail Sâib Efendi ile birlikte Tıp Fakültesi'nin bazı derslerine de devam ettiğini aktarır. M. Şerafeddin, öğrenim hayatı boyunca bu örneğe paralel biçimde hem İslami ilimlerle hem pozitif ilimlerle olan bağını korumuştur. İlerleyen yıllarda klasik tıp âlimlerinin bazı yazma eserlerini Latinize edip sadeleştirecek olması, onun geleneksel ilim ile modern bilim arasındaki o köprüyü bilinçli biçimde kurduğuna işaret etmektedir.

1904'te icazet aldıktan sonra ruus imtihanına girdi, fakat ilk seferinde başarılı olamadı. Henüz icazet alamadan önce tam adı İbn-i Esirler Meşâhir-i Ulema olup 1910 yılında yayımla-

nan biyografik çalışmasını inceleyip beğenen Sadettin ve Rebiî Paşaların desteği ile Harbiye Nezareti muhasebat dairesi tahrirat kalemine az bir maaşla memur olarak yerleştirildi. Kısa süre burada çalıştıktan sonra istifa edip 1909'da Daru'l-ilm ve't-Ta'lim adlı özel okulda ders nazırı olarak çalışmaya başladı. Bir yıl sonra Bandırma'da Numune Rüştîyesi'ne baş mualim olarak tayin edildi (Kazancıgil, 1988, s. 116). İstanbul'dan uzak olmasına rağmen ilmi çalışmalarını sürdüren M. Şerafeddin'in, bu süre içinde Beyânü'l-hak, Sebilü'r-Reşad, İslam, İlahiyyat gibi dönemin hatırı sayılır dergilerinde yazıları yayımlandı (Balci, 1991, s. 16). Bandırma'da iken üçüncü defa girdiği ruus imtihanında başarılı olarak 1912'de Beyazıt Camii'nde dersiam olarak derse çıkmaya başladı.

1914 yılında Şeyhülislam Mustafa Hayri Efendi'nin öncülüğünde başlayan "İslâh-ı Medâris Nizâmnamesi'nin uygulanması üzerine açılan Dar'ül-Hilâfeti'l-Âliyye Medresesi'ne tefsir, hitabet ve mevzia müderrisi oldu. Aynı zamanda medresede farklı sınıflara Arap Edebiyatı ve mantık gibi dersler verdi. 1919'da Beyazıt'taki Umumi Kütüphanesi'nin ikinci hâfız-ı kütüplüğüne tayin edilen M. Şerafeddin, aynı yıl Vefa Sultanisi'nde Arapça ve din dersleri mualimliği yaptı.

1919 Ekim'inde Sahn Medresesi'nde Arapça müderrisi iken İslam Teali Cemaati'nin kurucuları arasında yer aldı, fakat kısa süre sonra bu cemiyetten ayrıldı. 1923'te Süleymaniye Medresesi'nde müdür muavini olması için yapılan teklifi kabul etmedi. İlerleyen yıllarda İbnü'l-Emin'in talebi üzerine hazırladığı otobiyografisinde, öğrenci yetiştirmeyi bırakmak istemediği için bu görevi kabul etmediğini anlatmıştır (İnal, 1988, s. 1825). Cami ve medreselerde verdiği derslerin yanında Darüşşafaka, Vefa, Gelenbevi, Kandilli gibi dönemin ünlü liselerinde Arapça, Farsça, edebiyat ve din dersleri verdi (İnal, 1988, s. 1825).

Medreselerin ilgasından sonra 1924'te İstanbul Darulfünun'una bağlı olarak ikinci defa açılan İlahiyat Fakültesi'ne kelim tarihî müderrisi olarak tayin olundu. İzmirli İsmail Hakkı, M. Şemseddin Günaltay çalışma arkadaşları idi. Fakültenin açık olduğu 1924-1933 yılları arasında çok sayıda makale yazan, tercümeleyen Yaltkaya'nın birçok çalışması, o dönem çıkarılan Darulfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası'nda yayımlandı. Adı geçen derginin yayın hayatı boyunca yaklaşık yirmi iki makalesi yayımlanmıştır. Yine bu dönemde öğrencilerine okuttuğu kelim tarihî ders notlarını kitap hâline getirmiştir.

1933'te yapılan üniversite reformuyla Darulfünun İlahiyat Fakültesi lağvedilerek İstanbul Üniversitesi'nin Edebiyat Fakültesi'ne bağlı İslam Tetkikleri Enstitüsü kuruldu. Mehmed Şerafeddin de bu enstitüye ordinaryüs profesör unvanıyla direktör olarak atandı. Ancak, bu enstitü öğrenci almıyordu; dolayısıyla M. Şerafeddin, Edebiyat Fakültesi'ne bağlı farklı disiplin ve alanlarda dersler verdi (Dölen, 2000, s. 278). Derin Arapça bilgisi ile o dönemde İstanbul Üniversitesi'nde bulunan H. Ritter ve Henri Corbin gibi ünlü oryantalistlerle beraber çalışıp onlara çoğu konuda yardımcı olduğu bilinir. Sekiz yıl süreyle bu görevde kaldı. Yine bu dönemde, ilk Diyanet İşleri Reisi olan Mehmed Rifat Börekçi'ye muavinlik görevini de yürütmüştür.

1938 yılında, ilk Diyanet İşleri Reisi olan Mehmed Rifat Börekçi'nin ilerleyen rahatsızlığı sebebiyle vekâleten bu görevi yürütmeye başlayan Yaltkaya, 19 Kasım 1938'de Diyanet İşleri Reisi Vekili olarak Atatürk'ün cenaze namazını kıldırdı. 14 Ocak 1942'de Börekçi'nin vefatından sonra Diyanet İşleri Reisi olan Yaltkaya; 23 Nisan 1947'de vefatına dek görevini ifa etmiştir.

### ***İctimâi İlm-i Kelam yahut "Dönüşüm"e Bir Araç Olarak Sosyoloji***

19. yüzyılda sistematik anlamda şekillenmiş olan sosyoloji, Avrupa'da sanayi devrimi akabinde oluşmuş siyasi ve toplumsal sorunlara bir çözüm sunma iddiası taşıyordu. Bu minvalde farklı sosyoloji ekolleri oluşmuş; bu ekoller en temel anlamda bireyin özgürlüğü ve girişimiyle oluşturulacak toplum önerisiyle, elitlerin değiştirici gücü ile şekillenecek toplum önerisi olarak ayrılmıştır. Osmanlı fikir dünyasına da Avrupa'daki temsilcilerinin görüşlerine eserleri yoluyla aktarılan sosyoloji, ilerleyen yıllarda özgün sentezlerle bu topraklarda yeni versiyonlar kazanmıştır.

1800'lerin sonlarında Osmanlı aydınları arasında hızla yayılan sosyoloji bilimi ve sosyolojik yöntemi, üç temel akım üzerinden incelemek mümkündür. Birincisi Osmanlı aydınlarından Ahmed Rıza'nın temsil ettiği Comte'un pozitivist ekolü, ikincisi Prens Sabahaddin'in temsil ettiği ademimerkeziyet ve teşebbüs-i şahsi savunucusu Le Play ekolü, birkaç yıl sonraya rastlayan üçüncü ekol ise Ziya Gökalp'in savunucusu olduğu Durkheim ve korporatist görüşüdür. Gökalp, bu üç ekol arasından İttihat ve Terakki döneminde sıyrılarak bir anlamda öne geçmiş, ulus-devlet, milliyetçilik ve Türk millî-içtimai kimliğini oluşturma yolunda ciddi bir çaba göstermiştir. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin siyasi hedefleriyle bu görüşlerinin uyum arz etmesi de Gökalp'in öne çıkmasının etkeni saymak mümkündür.

Mehmed Şerafeddin'i Ziya Gökalp gibi bir Türk sosyolojisi kuramcısı olarak tanımlamak mümkün değil, ancak, geç dönem Osmanlı düşüncesinde sosyolojinin yadsınamaz etkisini onda da rahatça görebiliyoruz. Nitekim Osmanlı'nın son döneminde İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin himayesindeki, dinî meseleler ile bunların toplumsal ve siyasi hayata etkilerine odaklanan bir yayın organı olan "İslam" mecmuasında (Topçu, 2000, s. 14) "Beyâzîd Ders-i Âmlarından Mehmed Şerafeddin" ve "Dâru'l-Hilafeti'l-Âliyye medresesi tefsir müderrisi Şerafeddin" şeklinde iki ayrı imza ile yazıları yayımlanmıştır. Özellikle ikinci imzasıyla İslami ilimler açısından reformist bir bakış açısının ürünü olan yazılar yazmıştır. Kimliğini doğrudan açığa çıkarmayan bir imza kullanması da alacağı tepkilerden çekinmesi ihtimaline yorulabilir.

Bahsi geçen yazılarından İctimâi-i İlm-i Kelâm adıyla yayımladığı yazı dizisinde, kelam ilmini sosyolojik yöntem ile yeni bir okumaya tabi tutmuştur. Bu yazı dizisinde; İslam mecmuasında daha evvel Ziya Gökalp'in yazdığı "İctimâ-i Usul-i Fıkh" makalesinden oldukça etkilendiği göze çarpar. Ziya Gökalp, bahsi geçtiği üzere Durkheim ekolüne bağlılığıyla biliniyor ve Batı'dan alınacak bilim ve teknoloji yanında sosyolojik yöntemin aynıyla benimsenmesinin de toplumsal gelişim için zorunlu olduğunu savunuyordu. Adı geçen makalesinde usul-i fıkh ile sosyolojiyi birleştirerek yeni bir fıkıh sistemi ve dolayısıyla toplum için düzenlenmiş yeni

bir yaşam biçimi oluşturmanın imkânını tartışan Gökalp, usul-i fikhın ruhu itibariyle sosyolojiyle örtüştüğünü; "örf"ün İslam hukukunda hükümleri belirlemede oldukça geniş bir inisiyatifte sahip olduğunu; dolayısıyla toplumun verdiği değerle ölçülebilen bir kutsiyetin varlığını işaret eder. Mehmed Şerafeddin de *İctimâ-i İlm-i Kelâm* makalesinde, İslam itikadını oluşturması yönüyle Müslüman bireyin düşünüş biçimini şekillendiren kelimelerin sosyolojik yöntemle yeniden ele almayı tartışmıştır. Aynı zamanda makale, kendisinin çağdaşı olan İslam âlimlerine de bu yönde bir davet niteliği taşımaktadır (İslam Mecmuası, 1332, s. 650). Bu bakımdan kelam ilminin ihyasına dair o dönem yoğunlaşan tartışmalara çağdaşı olan kelimcilerden oldukça farklı biçimde yaklaşmış, kelamın sosyolojinin yöntemleriyle yeniden yorumlanarak ihya edilmesinin gerekliliğini savunmuştur.

Mehmed Şerafeddin, *İctimâ-i İlm-i Kelâm* yazı dizisinde Gökalp'e benzer bir yöntem izleyerek kutsallığın toplum içinde hangi mekanizmalara dayanarak doğduğuna odaklanır. Durkheim'ın görüşleriyle örtüşen bir tarzda toplumun yapısına bağlı olarak değişen inanç biçimlerini tartışır. Bunu ispata yönelik aşağıda sıraladığımız örnekleri dikkat çekicidir:

- Durkheim'ın "bayrak" misalini hatırlatacak şekilde verdiği bayrak örneğinde: "Ne bez ne de direk kendi başına bir kutsallık taşıdığı hâlde vicdan-ı umumînin onda tecellisi sonucu bayrak bir kutsiyet kazanır." der.
- Yine yukarıdaki örneğe mukabil Kâbe'nin kutsallığının da müminlerin ona atfettiği kutsallık ve değerle var olduğunu savunur.
- Cahiliye, asrısaaadet ve itikadi ekoller dönemindeki inanç ve iman anlayışını mukayeseli olarak değerlendirirken "Ulûhiyyetin suret-i telâkkîsi eşkâl-i ictimaiyyeye göre şekillenir." diyerek inançların toplumun yapısına göre şekillendiği iddiasında bulunur.
- Cahiliye devrinde hem tek yaratıcıya inanıp hem de onun yanında putları özel ilahlar kabul ederek oluşturdukları düalist inanç sistemlerini o dönemde yaygın olan kabilecilik anlayışının bir sonucu olarak her kabilenin kendine has bir ilah var etmek isteğine, haram aylarda sağladıkları barış ve birlik ortamı sayesinde ise daha bütüncül manada tek bir ilah fikrine vâkıf oluyorlardı. Ancak bu beraberlik ortamının yalnızca dört ay sürmesi, yalnızca bir ilahın varlığı fikrinde karar kılabilmeleri için yeterli değildi.
- Asrı Saadet Döneminde ise Hz. Peygamber, vahyin yardımıyla geleneğin getirdiği kabileciliği ortadan kaldırmayı başarıp bir birlik-beraberlik ortamı tesis etti. Bu geniş içtimai daire sayesinde insanlar merhamet sahibi ve kuşatıcı Allah'ı hissedip kavrayabildiler. Böylece bütün insanlığı kuşatan bir Rab fikrini benimseyen Araplar, sonraki dönemlerde teşekkül eden hukuk aracılığıyla bu inançlarını pekiştirdiler.
- Hz. Peygamber'in öte dünyaya irtihali sonrasındaki süreç içerisinde Müslümanlar arasındaki içtimai bağlar zayıfladı ve ihtilaflar baş gösterdi. Kısa zamanda birbirini tekfir eden yirmi kadar fırka ortaya çıktı.

- Mehmed Şerafeddin; Emevilerin Mürcie'yi Abbasilerin ise Mutezile'yi sahiplenmesini yine içtimai ihtiyaçlara bağlar.

Yukarıdaki örneklerden anlaşılacağı üzere Durkheim'in toplumun, dinî inancı şekillendirdiğine dayanan tezi Mehmed Şerafeddin'in üzerinde etkili olmuştur. Durkheim kendi tezinde (Durkheim, 1924, s. 60) temel olarak dinin bir değer olarak kutsiyetini toplumun verdiği değere bağlı olarak kazandığını; dinî inancı ve pratiklerin toplumun yapısındaki değişikliklere paralel olarak değiştiğini öne sürer. Mehmed Şerafeddin'in bu söylem ile İslam'ın Allah katından gelen bir vahiyle kutsiyet kazandığı inancını toptan yoksaydığını söyleyemeyiz; ancak, Durkheim'in, bu teziyle kutsiyetin Tanrı kaynaklı olması düşüncesini reddettiğini biliyoruz.

### **Sekülerleşen Bir Üniversitede İslami İlimler Öğretmek: *Darülfünun İlahiyat Fakültesi***

Darülfünun'un açılması için ilk çalışmalar 1846 yılında başlamış, 1863, 1870 ve 1874'de bazı teşebbüsler olmuşsa da bu müessese Dârülfünûn-ı Şâhâne ismiyle II. Abdülhamid'in saltanatında 30 Ağustos 1900'de kurulmuştur. Bu ilk Darülfünun'un bünyesinde İlahiyat Şubesi (fakültesi) de yer almaktaydı. 1914 yılında İstanbul'daki bütün medreselerin, "Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medreseleri" adı altında toplanması üzerine Darülfünun İlahiyat Şubesi de âlî kısmı olarak buraya devredilmiştir. 3 Mart 1924 tarihinde çıkarılan 430 sayılı Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile medreselerin Maarif Vekaleti'ne bağlanması sonucu medreselerin âlî kısmı İstanbul Darülfünunu bünyesinde açılan İlahiyat Fakültesi'ne devredilmişti. Bu fakültede tefsir, hadis, fıkıh gibi temel dinî derslerin yanında, Arap edebiyatı, felsefe-kelam, ahlak-içtimaiyat, İslam tarihi, dinler tarihi gibi dersler de okutulmaktaydı. Ayrıca Arapça, Farsça, Fransızca da okutulan dersler arasındaydı.

Darülfünun İlahiyat Fakültesi 1924 yılında Tevhid-i Tedrisat Kanunu mucibince yeniden açıldığında Mehmed Şerafeddin de bu okula kelam tarihi müderrisi olarak atanan ilk hocalardan olmuştur. Dönemin kayıtlarından oldukça velûd bir hoca olduğunu anlayabiliyoruz. Bir yandan yoğun biçimde ders vermeye devam etmiş diğer yandan çok sayıda makale ve çeviriye imza atmıştır. Bu dönemde yazdığı eserlerde de eskisi kadar keskin ifadelerle olmasa da sosyolojinin bariz etkisini fark edebiliyoruz. Aşağıdaki paragraflarda bu dönemde yazdığı eserlerinden bölümler eşliğinde daha derin bir kavrayış oluşturmaya çalışacağız.

İlk olarak ele alacağımız Kelam Tarihi isminde verdiği 2 dönemlik bir dersin ders notlarının bir araya getirilip yayımlanmasıyla oluşturulan "Kelam Savaşları" isimli kitapta verdiği birincil kaynaklara atıfı ve ayrıntılı bilgiler içeren dipnotlar dikkat çekicidir (Yaltkaya, 1932). Yine aynı kitapta, ilk fikrî hareketlerin Basra'da ortaya çıkışını o bölgenin kozmopolit nüfus yapısına ve kadim geleneklerine bağlar. Benzer şekilde, Ca'd bin Dirhem'in Allah'ın sıfatlarına dair fikirlerini açıklarken Ca'd'ın bu husustaki yönelimlerini Harranlı oluşu dolayısıyla orada yoğun olarak yaşayan Sâbiilerin görüşlerinden etkilenmiş olabileceğine bağlar. Zamana

bağlı biçimde değişen dinsel ve mezhepsel anlamda bir senkretizmin varlığına işaret eden bu söylemlerinde Yaltkaya, yine sosyal yapı ve değişim ilişkisini vurgulamaktadır.

Darülfünun İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan yazılarında da dinin sosyal değişkenlerle olan ilişkisini vurguladığını görüyoruz. "Batınlık Tarihi" başlıklı yazısında (Yaltkaya, 1926, s. 27). Batınlığın temelinde İran Mecusiliğinin yattığını söyleyerek İranlıların Müslüman olduktan sonra eski inanç ve anlayışlarından tamamen kopamayıp böyle farklı mezheplerin doğuşuna zemin hazırladıklarını ifade eder. "Türk Kelamcıları" başlıklı başka bir makalesinde, Bağdat'ta yaşayan Menkubers isimli Türk bir âlimin fakih olmasına rağmen Bağdat'taki diğer fakihler gibi sarık sarmayıp asker elbisesi giymesinden bahisle eski Türklerin gelenek ve terbiye anlayışlarının Müslüman olduktan sonra da devam ettiğini ileri sürer. "Eski Türk Ananelerinin Bazı Dini Müesselere Tesiri" başlıklı makalesinde, eski Türklerde Şaman eşliğine yapılan ayinlerin tarikatlarda yaşatıldığını iddia eder.

Mehmed Şerafeddin, yine bu dönemde Şeyh Bedreddin'le alakalı oldukça geniş çaplı ve hâlâ başvuru eseri niteliği taşıyan bir kitap hazırlamıştır. "Simavne Kadısoğlu Şeyh Bedreddin" isimli bu kitapta (Yaltkaya, 1924), coğrafi mesafe bakımından merkeze uzak ve dolayısıyla iletişim ve ulaşım zorluğu sebebiyle merkezle sosyal, kültürel, menfaat ve diğer bütünlüşmesi zayıf, adaletsizlik sebebiyle hakkını alamadığına inanan, merkezle olan işbirliğinin zayıfladığı çevrelerde; heterodoksinin ve marjinal mezheplerin daha kolay yayılma imkânı bulduğunu saptamış, hatta bu çevrelerin, bahsi geçen marjinal mezhepleri için potansiyel taban olduğunu söylemiştir. Aynı zamanda bu kitabında, Şeyh Bedreddin hareketinin kardeş kavgalarıyla Müslümanlardan daha fazla uğraşmış Hristiyanlar arasında daha kolay yayıldığını zira Şeyh Bedreddin'in önerdiği dünya menfaatlerinden vazgeçme anlayışının Hristiyan teolojisinde daha çok yer ettiğini, dolayısıyla bölgenin Hristiyanlarından daha kolay bir taban bulduğunu ileri sürer.

Mehmed Şerafeddin'in buradaki çalışma hayatı boyunca öğrenci yetiştirmek, makale yazıp çeviri yapmak dışında bir de yurtdışından gelen ünlü oryantalistlerle beraber çalışma imkânı bulduğunu biliyoruz. Hem üniversitenin daveti ile gelen hem de dönemin Almanya'sında yükselen milliyetçilik karşısında bir kaçış olarak İstanbul'a sığınan bazı bilim adamlarıyla (Namal, 2012) beraber çalışmıştır. Özellikle Arapça yazma eserlerin çevirisi noktasında onlara yardımcı olduğunu biliyoruz. Ancak, dinin sosyal olay ve değişkenlerle ilişkisini irdeledikleri ortak bir metin yahut çalışmaya ulaşmış değiliz.

### **Türk İslamı" Yaratmak: Dini Islahat Beyannamesi"**

Dinin millileşmesi olgusu, Avrupa'da sekülerleşmenin başlangıcından sonra millî kiliselerin açılmasıyla gündeme gelmiştir. Bu yolla devletler kendi otoritelerini sınırsız biçimde tesis edip garanti altına alma amacı gütmüştür (Chadwick, 1985). Osmanlı Devleti ise halifelik makamına dayanarak İslam dünyasında daha kuşatıcı ve kapsayıcı bir yer edinmeyi seçmiştir. Ancak, Tanzimat döneminde modernleşme meselesinin gündeme gelmesiyle benzer

tartışmaların Osmanlı aydınları arasında da geçtiğini görüyoruz. Kur'an'ın Türkçeye tercüme edilip ibadetlerde bazı bölümlerin yine Türkçe olarak yapılmasını ilk olarak Tanzimat aydınlarından Ali Suavi'nin söz konusu ettiği malumdur. Ona göre Arapçayı İslam'ın dili yapan etkin kutsal yahut dinî değil, siyasidir. Zira İslam toplumlarında birlik beraberlik sağlanabilmesi için tek bir dil üzerinde karar kılınmıştır. Bu konudaki görüşlerini daha ayrıntılı biçimde *Ulûm* gazetesindeki yazılarında açıklayan Ali Suavi, namazlarda dua ve surelerle, cuma hutbelerinin Türkçe okunabileceğini iddia etmiştir.

Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp de dinî, millî kimliğin tamamlayıcı bir unsuru olarak gördüklerini farklı biçimlerde ifade etmişlerdir (Taştan, 2012, s. 157) Gökalp, *dinî Türkçülüğü* "din kitaplarının ve hutbelerin Türkçe olması" şeklinde tanımlamış, halkın Türkçe yapılan ayinlerde daha çok heyecan duyduğunu mevlit örneğiyle güçlendirmek istemiştir. Aynı zamanda Ebu Hanife'nin fetvalarına başvurmuş, anadilde ibadete ruhsat verdiğini söylemiştir.

Cumhuriyet dönemine din ve millî kimlik ilişkisi çevresinde gelişen bu tartışma bir miras misali intikal etmiştir. Zira yeni bir ulus ve kimlik yaratma ideali için din önemli bir yardımcı konumundaydı. Millî bir din, yeni ulusun sınırlarını belirginleştirecekti. Projenin ilk adımı olarak 1923'te hutbe Türkçeleştirildi. 1924'te de hutbelerin içeriği değiştirilerek halifenin selameti için edilen duanın yerini devletin ve cumhuriyetin selameti temennisi aldı. Yine 1924'te Başbakanlık'a bağlı Diyanet İşleri Reisliği kurularak devletin dinî hayat üzerindeki inisiyatifini arttırılmış oldu. Bir anlamda devlet bir *Türk İslam'ı* yaratmak için dinî kurumları ve din adamlarını hükümet yapısı içinde bütünleştirmek istemiştir.

Kamusal alanda homojenleştirme politikası güderek; tarikat, cemaat vb. dinî yapılanmaları ayrıştırıcı olmakla suçlayıp tasfiye etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda 1928'de dinî reforma yönelik faaliyetlerin karara bağlanması için bir komisyon kurulduğu ancak basına sızdırılan bazı bilgiler neticesinde kamuoyuna yansımıştır. İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Fuad Köprülü öncülüğünde, Halil Halid, Halil Nimetullah, Mehmed Ali Ayni, Şerafeddin Yalıtıkaya, Arapkirli Hüseyin Avni, Hilmi Ömer, İzmirli İsmail Hakkı, Yusuf Ziya Yörükân, Babanzade Ahmet Naim Efendi ve Ferid Kam'dan oluşan kurulun imzaladığı iddia edilen ve 20 Haziran günü Vakit gazetesinde yayımlanan rapor, kamuoyunda ciddi bir infiale yol açtı. Bir yanda bu reformu destekleyenler diğer yanda yeni sistemin topluma İslam'ı unutturup dinin içini boşalttığını iddia edenler, uzun süre bu devlet eliyle gerçekleştirildiği aşikâr olan bu girişimi ve raporun içeriğini tartıştılar. Dinde reform konusunun kapsamlı bir şekilde tartışıldığı Darülfünun İlahiyat Fakültesi Müderrisler Meclisi'ne sunulan dinî reform raporunda aşağıdaki öneriler dikkat çekicidir:

- Din toplumsal bir kurumdur. Bu sebeple diğer kurumlar gibi gelişim içinde olmalıdır. Türkiye'deki gelişime paralel olarak din de gelişim göstermelidir.
- Dinî hayat da ahlaki ve iktisadi hayat gibi bilimsel düşünceler ve yöntemlerle düzeltilmelidir.



- İbadet biçimi, ibadetin dili, ibadetin görünüşünde bazı değişiklikler gereklidir. İbadethanelere sıralar konması, giysilikler yapılması ve temiz ayakkabılarla girilmesi tartışılmalıdır.
- İbadet dili Türkçe olmalı; surelerin, duaların, hutbelerin Türkçe biçimlerinin kullanılması düşünülmelidir.
- İbadethanelerde çağdaş ve enstrümantal müziğe yer verilmesi, din edebiyatının ve din felsefesinin kurulması için çalışmaların yapılması bunun için bir ilahiyat fakültesinin kurulması gereklidir.

Şerafeddin Yaltkaya'nın olayın üzerinden birkaç yıl geçtikten sonra konuya dair açıklaması, Osman Nuri Ergin'in Türkiye Maarif Tarihi adlı kitabında şöyle yer almış:

"Terbiye müderrisi İsmail Hakkı, müderrisler toplantısında bir kaç kere Atatürk bizden bir şeyler bekliyor, hatta istiyor diyor ve beklenen şeyi de kısmen anlatıyordu. Bunları son bir defa daha bahis mevzuu ettiği zaman;

'Pekala, önce bir komisyon bu meseleleri bir rapor halinde tespit etsin de onun üzerinde konuşalım' denildi. Birkaç gün sonra yine toplandığımız zaman elimizde hazırlanmış olan raporun birer sureti verildi. Münderecatına muttali olunca bilhassa namazın şeklinin değiştirilmek istendiğini gördüm. Halbuki peygamberimiz namazı benden gördüğünüz kılınız buyurduğu için kavi ve fiili peygamberiye aykırı düşen bir mazbatanın altına imzama koyamazdım. Müderrisler toplantısında bu mesele çetin münakaşalara mucip oldu. Çokluk kabul tarafında idi. Bununla beraber o toplantıda bir karar verilmeden dağıldık, mesele aynı zamanda matbuata da aksetmişti. Gazeteler bunu merakla takip ediyorlar ve mütemadiyen soruşturuyorlardı. Fakat müspet ve doyurucu bir cevap alamıyorlardı. O sırada gazetenin birisi, mazbata müsveddesini neşredince artık inkara da gerek kalmadı (Ergin, 1977, s. 1650)."

Mehmed Şerafeddin'in bu açıklamalarından; dönemin aydın ve âlimlerinin kararları ve fiilleri hususunda tam anlamıyla özgür olmadıklarını, zamanın ve şartların birçok insan gibi onlar üzerinde de ciddi bir baskıya sebep olduğunu anlayabiliriz. Bunun yanısıra Mehmed Şerafeddin, Osmanlı döneminden beri reformist bir çizgide kabul edilse dahi belirli sınırlarının olduğunu ve bu sınırlardan dışarı taşmayı katıyetle kabul etmeyeceğini bizzat kendi ifadelerinde görebiliyoruz.

## Değerlendirme ve Sonuç

Mehmed Şerafeddin, çağdaşı olan âlimler gibi Müslüman toplumların içinde bulunduğu krizin farkına varıp bu krizi aşmaya yönelik çözüm üretme çabasında olan bir âlimdir. O, Avrupa'nın pozitif bilimlerini aynıyla almaya taraftar olmakla kalmamış; aynı zamanda sosyolojik metodu, İslami ilimlerin ihyasında kullanmayı tasarlamıştır. Dinî pratiklerin ve anlayış farklılıklarının sebebinin sosyal değişimlerle, bazı kutsal değerlerin kaynağını da yine toplumsal beraberliğin kattığı manayla açıklamaya girişen M. Şerafeddin, çoğu zaman bu

hususla vahiy kaynaklı tüm kutsiyetlerin reddi tehlikesini görmezden gelmiş yahut fark edememiştir. Ancak yazılarını ve söylediklerini kronolojik bütünlük içinde incelediğimizde kendisinin başlangıçta sosyolojinin seküler sistemi sağlamlaştıracak bir araç olarak kullanılmak istendiğini tam manasıyla kavradığını söyleyemeyiz. Ayrıca dinî ıslahat beyanname-sinin kamuoyuna ifşasının ardından yaptığı açıklamalar esasında geleneğin tümünden reddi gibi bir durumu asla kabul etmeyeceğinin bir göstergesidir. Yine denilebilir ki Mehmed Şerafeddin, Cumhuriyet'in ilanından evvel çok daha açıkça ortaya koyduğu reformist yönünü Cumhuriyet Döneminde yeniden değerlendirme ihtiyacı duyarak belli konularda muhafaza güdüsünü korumuştur.

## Kaynakça

- Asad, T. (2003). *Formations of the secular Christianity Islam modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Azak, U. (2010). *Islam and secularism in Turkey*. London: I. B. Tauris.
- Durkheim, E. (1995). *The elementary forms of religious life* (Trans. J. W. Swain). New York: The Free Press.
- Chadwick, O. (1985). *The secularization of European mind in the nineteenth century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ergin, O. N. (1977). *Türkiye maarif tarihi*. İstanbul: Eser Neşriyat.
- Geary, P. J. (1997). *The myth of nations the medieval origins of Europe*. Princeton: Princeton University Press.
- Güle, N. (2002). *Orta Doğu ve İslam ülkeleri entelektüel yaşamında sekülerleşme projeleri ve M. Şerafeddin Yalıtıkaya örneği*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Enstitüsü, İstanbul.
- İnal, İ. E. M. K. (1988). *Son asır Türk şairleri*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Namal, Y. (2012). Türkiye'de 1933-1950 yılları arasında yükseköğretime yabancı bilim adamlarının katkıları. *Yüksek Öğretim ve Bilim Dergisi*, 1(2).
- Taştan, Y. K. (2012). *İslami Kalvinizm: Darülfünun ilahiyat fakültesinin dinde reform projesi Mehmet Fuat Köprülü*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Yalıtıkaya, M. Ş. (1924). *Simavne Kadısoğlu Şeyh Bedreddin*. İstanbul: Evkâf-ı İslamiyye Matbaası.
- Yalıtıkaya, M. Ş. (1926). Batınlık tarihi. *Dar'ul Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 3, 11-23.
- Yalıtıkaya, M. Ş. (1929). *Kur'an tarihi*. İstanbul: Dar'ulfünun Matbaası.
- Yalıtıkaya, M. Ş. (1932). *Kelam savaşları: Kelam tarihinin mühim bir safhasını gösterir*. İstanbul: Remzi Kitabhanesi.
- Yalıtıkaya, M. Ş. (1942). *Dini makalelerim*. Ankara: Remzi Kitabevi.

# Gündelik Yaşamda Yahudi Kimliği İnşası: Kuzguncuk'ta Niteliksel Bir Çalışma

Sait Gülsoy\*

**Öz:** Türkiye'de gündelik hayatta Yahudi kimliğini oluşturan olguların anlaşılmasına çalışıldığı araştırmada, 12 Yahudi, 15 Müslüman katılımıyla görüşülmüştür. Araştırma dinî ve tarihsel bağlamda Museviler için önemli olan Kuzguncuk'ta yapılmıştır. Türkiye Yahudisi katılımcıların kendi ifadeleriyle, Müslüman katılımcıların onlar hakkındaki görüşleri karşılaştırılmıştır. Görüşmelerde Türkiye Yahudi tarihinden seçilen önemli olaylarla, Türklük, Yahudilik/Musevilik, din, vatandaşlık gibi kavramlar üzerine konuşulmuştur. Niteliksel yöntem kullanılması dolayısıyla sonuçlar genellenemeyecektir, fakat Türkiye Yahudi kimliğinin ana ekseninin ulus devlet vatandaşlığı ve bu topraklara aidiyet bağlamında şekillendiği söylenebilir. Osmanlı'dan Türkiye'ye burada yaşamak, ekmeği burada kazanmak önemlidir. Askerlik ve vergi vermek gibi vatandaşlık görevleri, Türkiye Yahudilerinin kendilerini Türk saymasının bileşenleridir. Bu bileşenler, Müslümanlar tarafından da vatandaşlık haklarından faydalanmak için ön koşul niteliğinde dinî azınlıklardan beklenmektedir. Gündelik hayatta gayrimüslimleri bir sayma eğilimi Yahudi kimliğini gölgelemektedir. Ayrıca Yahudi ve Musevi kavramları ayırmaktadır; temelde aynı olan kavramların ifadesinde "Musevilik" dini, Yahudilik soyu belirtmektedir. Araştırmada Türkiye'nin yakın tarihinin iki önemli travması Varlık Vergisi ve 1955 6-7 Eylül olaylarına ilişkin bulgular da önemlidir. Varlık Vergisi Musevilerce "ülkenin yüz karası" olarak nitelendirilirken Müslüman katılımcıların çoğu "dönemsel normallik" demektedir. 1955, 6-7 Eylül olaylarının hedefinde Rumların olduğu tüm katılımcıların ortak ifadesidir. Türkiye Yahudilerinin gündelik yaşamını en çok sarsan olay, 2003 yılında İstanbul'da gerçekleşen, ibadet ederken korunma sürecinin başlamasına sebep olan sinagog saldırılarıdır.

**Anahtar kelimeler:** Yahudi, Musevi, Kimlik, Gündelik Yaşam, Kuzguncuk.

*Unutma, yani bilmekten çekinme, yani görmezden gelmek isteme, kimliğimin ve tarihimin bir bölümünün görünmez olmasını isteme benden, görünür olmasından rahatsız olma, beni olduğum gibi kabul etmeye hazırlan, yani tanımaya çalış, merak et, bir sürü önyargı yüzünden bildiğini sanma. Soru sormaktan, gidip gezmekten kaçınma tanış ki "sev"esin*

(Ovadia'dan aktaran Enneli, 2010, s. 145).

## Giriş

Türkiye'deki azınlıklara ilişkin siyasal ve ideolojik yorumlar, tanımlar ya da objektiflik amaçlanan arşiv belgeleriyle sınırlı bir araştırma alanı vardır. Azınlıkların kendi tanıklıklarına ve anlatımlarına dayanan çalışmalar yok denecek kadar az (Enneli, 2010). Azınlıklara yönelik

\* Arş. Gör., Atatürk Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.  
İletişim: sait.gulsoy@atauni.edu.tr.

çalışmaların azlığına ek olarak Türk Musevi kimliğinin özel durumlarından ötürü inşa ettikleri ve sergiledikleri kimlikleriyle ilintili olarak Musevi cemaati hakkında yapılan çalışmalar oldukça azdır.

Bali'ye (2007) göre, Osmanlı/Türk Yahudilerini konu alan çalışmalara rastlanmamasının sebeplerinden en önemlisi, ilginin siyaset ve medya gündemlerinde kalıp akademiye sirayet edememesidir. Yazılı kaynak eksikliğinin yanı sıra sözlü anlatıların derlenmemiş olması da bir eksikliktir. Azınlık meselelerini araştırmının azınlıklara has bir alan olması ve bu tarz çalışmaların onların yapması gerektiği fikri de çalışma azlığının bir diğer sebebidir.

Bu çalışmada, Türkiye Musevi kimliğinin gündelik hayatta hangi kavramlar ve etkileşimler üzerinden nasıl inşa edildiği anlaşılmaya çalışılmıştır. Zira, Frekans Araştırma Şirketi'nin (2009)<sup>1</sup> yaptığı bir araştırmaya göre Türkiye'de Musevi kimliği en az güvenilen kimlik olarak öne çıkmaktadır ve devlet kuruluşlarında çalışmaları en az kabul gören yine Musevilerdir. Ayrıca komşu olarak istenilmeyen de *onlardır*, çalışkan ama çıkarıcı ve bencil olan da yine *onlardır*. Ankete katılanların beşte biri, azınlıkların askerlikten kaçtığını söylemektedir ve tüm gruplar arasında devlete bağlılığı en zayıf olduğu düşünülen Musevilerdir. Bu sonuçların yanı sıra ankete katılanların sadece %10'unun Musevi bir tanıdığı mevcuttur ve başta görsel ve yazılı medyanın ve iletişim araçlarının bu algının oluşumunda payları mevcuttur. Araştırma sonuçları böyleyken bu çalışma, Kuzguncuk gibi geçmişinde birlikte yaşama pratikleri olan ve Museviler için önem teşkil eden bir semtte Musevileri anlamak üzerine bir yolculuk niteliğindedir.

## Kimlik

Kimlikler bireyleşme sürecinde inşa edilen yapılar olarak kişilerin anlam kaynağıdır (Giddens'dan Akt., Castells, 2008, s. 180-196). Laclau (2003), bu inşa sürecini sınırlama olarak nitelendirir, ona göre birey içinde bulunduğu tüm etkileşimlerde bir içselleştirmeye gider ve değerler atfederek bu değerlerden olmayanlara göre kendi kimliğini sınırlandırır. Castells'e göre (2008) kimliklerin inşasında tarihten kişisel fantezilere, çok çeşitli unsurlar kullanılabilir, lakin tüm bu unsurlar dönemin şartlarında, toplumsal yapıya uygun olarak, yani uzam/zaman çerçevesinde içselleştirilerek kullanılırlar. Bir anlamlandırmanın kimlik olabilmesi, bireyin içselleştirme sürecinde diğer anlamlandırmalardan daha önemli değer atfedilmesiyle mümkün olabilir. Kimliklerin değişen koşullara uygun olarak yeniden inşa edilebilmeleri söz konusudur (Güvenç, 2009). Goffman'a (2009) göre, çekirdek bir kimlik yapısı aramak gerekmez. Bir birey ya da kolektif aktör için kimlik çoğulluğu söz konusu olabilir (Castells, 2008; Goffman 2009; Güvenç, 2009).

1 Frekans Araştırma tarafından yapılan çalışmaya; [http://www.turkyahudileri.com/images/stories/dokumanlar/farkli\\_kimliklere\\_yahudilige\\_bakis\\_algi\\_arastirmasi\\_090930.pdf](http://www.turkyahudileri.com/images/stories/dokumanlar/farkli_kimliklere_yahudilige_bakis_algi_arastirmasi_090930.pdf) adresinden ulaşılabilir.

Geniş bir toplumda yer alan grupların yalınkat bir yaşam periyodu sürmeleri olası değildir, tam tersine toplumdaki tüm diğer gruplarla karşılıklı ve yoğun ilişkiler içinde kendisini inşa eder. Diğer gruplara göre inşa edilen kimlikler ötekinin rolüne dikkat çeker. Bir grubun ötekisi, onun kimliğinin de önemli bir parçasıdır; zira inşa ettiği kimliğinde onun varlığı da rol oynamaktadır (Laclau, 2003). Ötekinin tanımı yapılır, çünkü kimlik inşası sürecinde kendini tanımlamak için öteki olandan farklı olduğunu belirten bir anlamlandırmaya gidilir. Kimlik farklılıkları tanımlama ve vurgulama talebidir (Benmabruk'dan aktaran Bilgin, 1994).

Ranan'a göre; kolektif kimlik oluşturmanın yolu, ortak pek çok şeye sahip olmaktan ve aynı zamanda pek çok şeyi unutmaktan geçer (Akt., Anderson, 2009, s. 20). Kolektif kimliğin inşa merkezinde grubun sahip olduğu nitelikler bakımından eşsiz olduğu bilinci ve bu eşsizliğe duyulan aidiyet hissi yatar. Bu bilincin oluşturulduğu yer ise topluluğun belleğidir. Kolektif bellekte o topluluğun geçmiş ve ortak deneyimleri yer alır, günümüze yansımaları ya da geçmişte kalan kısımları bulunur. Kolektif bilinçte semboller, anılar, sanat eserleri, töreler, alışkanlıklar, değerler, inançlar ve ritüeller gibi pek çok bileşeni içeren maddi ve manevi anlamda yüklü bir geçmiş algısı bulunur (Bilgin, 1994).

Ayrıca ulus kimliği, dinî kimlik ve etnik kimlikten de kolektif kimlik biçimleri olarak bahsetmek mümkündür. Ulusal kimliğin inşasında kullanılanlar arasında ise aidiyet hissedilen bir vatan, mitolojik anlatılar, tarihî bellek, ortak aidiyet algısıyla oluşan örf, anane ve ödevler vardır (Smith, 2009, s. 27). Dinî kimlik ise kültür kavramının paydalarından biri olarak da değerlendirilebilecek dinin, sosyolojik olarak topluluk oluşturma özelliğine sahipken toplulukları ayırıştırma özelliğine de sahip olan bir kimlik unsuru olduğunu ifade eder. Birey, doğduğu toplumun kültür hazinesine yer etmiş din anlayışının etkisinde kalır ve bu dinî anlayışlara karşı tutum ve tavırlarıyla ilişkili olarak din-kültür ve din-toplum kanalları üzerinden kimliğinin şekillenmesine izin verir ya da vermez (Onat, 2010). Bilgin'e (1994) göre; etnik kimlik, belirli bir topluluğun üyelerinin kendilerini, diğer bir topluluk üyelerinden ayırt eden, farklılaştıran bir aidiyet duygusudur. Bu duygu, topluluk üyelerinin kendilerini belirli bir "biz" in mensupları olarak "onlar" dan farklılıklarını vurgulayarak kendi içlerinde birleştirmektedir.

Sartre'a (2008) göre Yahudilik, dinsel kimlikten ziyade bir kültürel kimlik olarak öne çıkar. Her ne kadar bir soydan (İsrailoğulları) bahsetmek mümkünse de dünya üzerine dağılan her Yahudi grubu, farklı etkileşimler ve deneyimlerle; hem kültürel hem de fiziksel olarak ayrı kimlikler geliştirmiştir. Ayrıca ona göre Yahudiler asimile olma eğilimindedirler, fakat toplumsal ötekileştirme dolayısıyla asimile olamamakta, kendi kimliklerini bir şekilde yeniden üretmektedirler.

## Osmanlı/Türkiye Yahudileri

Bir Yahudi ırkı bulunduğu doğrudur. Ama birbirimizi iyi anlayalım: Eğer ırk kavramından şu tensel (somatik), tinsel (ahlaksal ve zihinsel) niteliklerin rastgele karıştığı "Türlü Yemeği" kastediliyorsa ben böyle bir şeye inanmam. Benim daha iyisini bulamadığım için etnolojik nitelikler demek istediğim, daha çok Yahudilerde görülen kalıtsal beden biçimleridir. Ama bunda da çekinceli olmak, daha iyisi, tek bir Yahudi ırkından değil, Yahudi ırklarından söz açmaktır. Bilindiği üzere bütün semitler Yahudi değildir. Böyle oluşu sorunu büsbütün karıştırıyor. Öyle sarışın Rus Yahudileri var ki kıvrık saçlı bir Cezayirli Yahudi'den daha çok Doğu Prusyalı bir "Arya"ya benzer. Gerçekte her ülkenin Yahud'si ayrıdır. ...Çok eski bir çağda şüphesiz İsrail denilen dinsel budunsal bir topluluk vardı. Ama bu topluluğun tarihi iki bin beş yüz yıldan beri süregelen biz çözümlene ve dağılma tarihi olmuştur. ...Dağılan Yahudilerle anayurtta kalanlar arasındaki dinsel bağ, biricik olanaklı bağ olarak gittikçe kuvvetlendi ve başka yerlerdeki ulusal bağların yerini tuttu (Sartre, 2008, s. 53-72).

İstanbul'un fethinden önce Kuzguncuk'ta Yahudi kolonisi vardır ve Yahudi köyü olarak ifade edilir (Ebcim, 2009, s. 20). Ebcim'in, A.Galanti'den aktardığına göre Bizans döneminde Yahudiler ne zaman gelmişler tam bilinmemekle beraber yaklaşık 5. yüzyılın başlarında Bizans'ta varlıkları tespit edilmektedir. İber Yarımadası'ndan sürülen Yahudiler de yerleşim için ilk tercih olarak Boğaziçi kıyılarını seçmişlerdir (Ebcim, 2009; Hiçyılmaz & Altındal, 1992).

Rozen'e (2010) göre İstanbul Yahudi cemaatinin oluşumu dört adımda tanımlanabilir. Şehrin Osmanlı idaresine geçmesiyle birlikte ekonomik ve sosyal yeniden yapılandırma adına Yahudilerin de yer aldığı farklı grupların yerleştirilmesiyle Bizans döneminden sonra yeniden yapılandırılması ilk adımdır. Bu adım Bizans dönemi Yahudilerinin yerleşim dağılımını Anadolu genelinde değiştirmiştir. İkinci adım olarak ise 1492 yılında İspanya'da din değiştirmek ya da göç etmek arasında seçime zorlanan Yahudi cemaatinin Osmanlı'ya sığınması ve İstanbul'a yerleşmesi yer alır. Üçüncü adım, İspanya'dan kaçışta Portekiz'e sığınanların sonraki siyasi gelişmelerden dolayı yine Osmanlı'ya göçmeleri sürecidir. Dördüncü adım ise İber Yarımadası'ndan gelenlere göre çok az sayıda olmakla birlikte Avrupa'nın orta ve kuzey bölgelerinden Osmanlı'ya gelen Yahudilerden oluşmaktadır.

Gerek Osmanlı'nın son dönemlerinde olsun gerekse Cumhuriyet'e geçildikten sonra olsun azınlıklar hep göz önünde bulunmuşlardır. Osmanlı'nın son dönemlerinde yapılan reform çalışmalarından pay almaya çalışmışlardır; ama devlet yönetimi gidilen reformlarda idari ayrıcalık sağlayacak haklar vermekten kaçınmıştır (Enneli, 2010). Cumhuriyet'in kuruluşunda ise kurgulanan bir Türk kimliğiyle geçmişe sünger çekilerek yola çıkılmıştır (Neyzi, 2009); ama sonrasında Türk kimliğinin bağlamı Sünni-Müslüman çoğunluğuyla ifade edilir olduğunda azınlıklara karşı bazı sorunlar baş göstermeye devam etmiştir (Enneli, 2010). Cumhuriyet dönemine geçiş ve Türk kimliğinin inşası ya da kurgulanması eyleminde Yahudi cemaati mensuplarından bazıları Türkçülük-Milliyetçilik bağlamında

katkıları sunmuşlardır (Almaz, 2009). Tüm bunlara rağmen Türkiye Yahudileri Türkleşemekle itham edilmiş, anadil olarak Ladinoya bağlı kaldıklarından yakınılmış ve ikinci dil olarak da Türkçe yerine Alliance okullarında Fransızca'yı tercih etmekle suçlanmıştır (Bali, 2008a).

Varlık vergisi ise azınlıkları etkileyen ciddi kriz dönemlerinden birisidir. Devletin tüm gelirlerinin %80'inin vergilerle oluşmasına neden olan bu süreçte asıl hedeflenen ise azınlıkların elindeki Türkiye burjuvazisinin Sünni-Müslüman Türk kimliğine devrini gerçekleştirmektir (Enneli, 2010). Aynı sürece katkı sağlayan bir diğer olumsuz olay ise 6-7 Eylül olaylarıdır (Keyder, 2009). Bali, bu olumsuz olaylardan 6-7 Eylül olaylarının anlatımında öne çıkan azınlık figürleri arasında Yahudi kimliğinin olmamasını eleştirir ve onların da hedef olduğunu söyler (2008b). Tüm bu olaylara bir de İsrail devletinin kurulması, Türkiye tarafından tanınması, Türkiye'den İsrail'e göç ve akabinde İsrail'de kök salanlar ya da orada yaşayamayıp Türkiye'ye dönenler olarak Türkiye Yahudileri nispeten durağan bir kimlik geliştirememişlerdir (Bali, 2009).

## **Alan, Yöntem ve Kısıtlar**

### ***Kuzguncuk***

Araştırma, dinî ve tarihsel bağlamda Museviler için önemli olan Kuzguncuk'ta yapılmıştır. Kuzguncuk, İstanbul'da Boğaziçi'nin Anadolu yakasında Üsküdar ilçesine bağlı Paşa Limanı ile Beylerbeyi semtlerinin arasında konumlanır. Semtin bugünkü yerleşim planında Anadolu Yakası kara ulaşımının sağlandığı sahil yolunun bir parçası olan Çarşı Caddesi sahil ile paraleldir. Semt, bu yol ile Üsküdar'a ve Beylerbeyi'ne bağlanır. Çarşı Caddesi'ni dikine kesen İcadiye Caddesi ise Kuzguncuk'un kalbi niteliğindedir. Kuzguncuk'u Nakkaştepe ve Bağlarbaşı'na bağlayan bu cadde, tarih içerisinde çeşitli etnik grupların yaşam alanlarının kesişim noktası olmuştur.

1933 yılı nüfus bilgilerine göre 4000 kişi olan Kuzguncuk'ta bu sayının %90'ını gayrimüslimler oluşturmaktaymış. 2004 verilerine göre ise 5940 kişi olan nüfusun %1'i olan 64 kişi Hristiyan'dır, nüfusun %0,5'i olan 30 kişi Musevi'dir (Ebcim, 2009, s. 22-23). Kuzguncuk'a Cumhuriyet döneminde Anadolu'dan ilk ve ciddi göç Karadeniz bölgesinden ve ağırlıklı Rize'den olmuştur (Mills, 2004, s. 2). Muhtarlıktan alınan bilgilere göre 2011'de ise Musevi nüfus 4 aile, toplamda 11 kişi şeklinde görülmektedir.

Kuzguncuk, çeşitli dinî ve etnik kimlikleri de barındıran (Ebcim, 2009) ve bu kimliklerin günlük hayatta rahatça ifade edilebildiği bir yapıdadır (Cengiz, 2009). Cengiz'e göre, ifade edilen bütünlük, birlik beraberlik yapısı 6-7 Eylül olayları sırasında sekteye uğramıştır ve fakat İstanbul'un diğer semtlerine nazaran bu süreci yine birlik beraberlik içinde, semtin dışından gelenlere karşı da ortak bir direniş sergileyen bir tavır ortaya koymuşlardır.

Kuzguncuk, Museviler için tarihî olarak ayrı bir önem arz etmektedir. 17. yüzyıl kaynaklarında Musevi köyü olarak anılır ve Museviler için vaat edilmiş toprakların bir uzantısı olarak kabul edilir. Kuzguncuk, Museviler için Kudüs'e bağlı bir toprak özelliğindedir. Bizans zamanında burada Yahudi yerleşimi olduğu bilinmektedir; ama ilk ne zaman yerleştikleri bilinmemektedir. İspanya ve Portekiz'den göç etmek zorunda kalan Yahudiler, yerleşim için İstanbul'u ve Kuzguncuk'u seçmişlerdir. Balat mezarlığına defin işlemleri yasaklandığında defin için tercihlerini Kuzguncuk'un üst tarafındaki tarihî mezarlıktan yana kullanmışlardır (Ebcim, 2009).

### **Yöntem**

Türkiye'de Yahudi kimliğinin gündelik hayatta etkilendiği olguların anlaşılmaya çalışıldığı araştırmada, Yahudi ve Müslüman katılımcılarla görüşülmüştür. Araştırmada niteliksel yöntemlerle veri toplandığı için bir örneklemeden söz etmek anlamsızdır. Türkiye Yahudi'si katılımcıların kendi ifadeleriyle, Müslüman katılımcıların onlar hakkındaki görüşleri karşılaştırılmıştır. 12 Yahudi ve 15 Müslüman katılımcıyla bazı bölümlerde sözlü tarihle desteklenerek derinlemesine görüşülmüştür. Katılımcıların genç, yaşlı ve kadın, erkek şeklinde eşit dağılımına dikkat edilmeye çalışılmış ve fakat kısıtlarda aktarılacağı üzere bu denklikten sapmalar olmuştur. Görüşülen 12 Yahudi katılımcı, 4 erkek 4 kadın olmak üzere 8 yaşlı; 2 erkek 2 kadın olmak üzere 4 gençten oluşmuştur. 15 Müslüman katılımcı ise 8 erkek 3 kadın olmak üzere 11 yaşlı, 1 kadın 3 erkek olmak üzere 4 gençten oluşmuştur.

Araştırmada niteliksel yöntem kullanılması dolayısıyla sonuçların genellenemeyeceği unutulmamalıdır. Bununla beraber görüşmelerde genel ve Türkiye Yahudi tarihine ilişkin seçilen önemli olayları; Türklük, Yahudilik, Musevilik, din gibi kavramları; tarihte önemli gördükleri bazı olayları anlatmaları istenmiştir ve bulgulara ulaşılmıştır. Araştırmada veriler kısmen sözlü tarihle desteklenen derinlemesine görüşmelerle toplanmıştır. Müslüman katılımcılarla görüşmelerde ses kaydı alınıp çözümlenmesi yapılmıştır, Musevi katılımcılarda ise ses kaydına izin vermemelerinden ötürü not tutulmuş, notlar görüşmeye çevrilmiştir. Sonrasında bu görüşme metinleri ortak başlıklarla konulara göre tasnif edilip yorumlanmıştır. Musevi katılımcıların görüşme isteksizliğini aşmak adına görüşme metnine çevrilen notlar kontrol amaçlı kendileriyle paylaşılmıştır ve bu durum da araştırmacıya güveni arttırmıştır, diğer Musevi katılımcılara ulaşma konusunda kolaylık sağlamıştır.

### **Kısıtlar**

Araştırmanın Kuzguncuk gibi "çok dinli yapıya sahip" şeklinde yazınsal kimliği olan bir semtte yapılmış olması, Anadolu'dan göçün "eski" Kuzguncuk'u ciddi manada değiştirdiğini de göstermektedir. Mills'in(2004) tespitinde yer aldığı gibi şimdinin "eski" Kuzguncukluları aslında göçle gelen Anadolu halkıdır, semtin ürettiği kolektif hafızaya sahiptirler; ama aslında uzun süreli birlikte yaşama kültürüne haiz değildirler.

Araştırma sürecinde karşılaşılan en önemli kısıt, Kuzguncuk'taki Musevi nüfusunun olduk-



ça az sayıda olmasıdır. Bu sebepten ötürü tamamen Kuzguncuk'ta olması planlanan saha çalışması Musevi gençlere ulaşılması noktasında Kuzguncuk dışına da taşmıştır. Müslüman katılımcı sayısının planlanandan fazla olmasının ve eşit katılımcı dengesinin bozulmasının sebebi ise Müslüman gençlerin konulara ilişkin ilgi ve bilgi yetersizliğidir.

Araştırma alanının keşif çalışmalarında Musevi katılımcıların görüşmeme tutumu ve güven sağlayınca kadar alan araştırması sürecinde de bu tutumun devamı, araştırmanın planlanandan uzun sürmesine sebep olmuştur. Tezin alan araştırması sürecinin öncesinde ardıl olarak gerçekleşen "One Munit" olayı<sup>2</sup>, Mavi Marmara<sup>3</sup> olayı, Büyükelçi Krizi<sup>4</sup>, İsrail ve Türkiye hükümetleri arasındaki gerilimler<sup>5</sup> gibi olayların etkileri görüşmeler için randevu almayı zorlaştıran başat etkidir. Ayrıca bu sebeple, Musevi katılımcılar bazı anlatılarında çekimser bir üslup kullanmıştır. Görüşmelerde ses kaydına izin vermemişlerdir.

Devlet tarafından tahsis edilen koruma ve Kuzguncuk BethYaakov Sinagogu'nun özel koruması tarafından her randevuya gidişte araştırmacı sorgu faslından ve üst aramasından geçmiştir. Musevi cemaatinin tarih boyunca ve maalesef ülke tarihimizce de maruz kaldığı terörist saldırı eylemleri nedeniyle ihtiyatlı olması anlaşılabilir, lakin bilimsel araştırma yaptığı belli olan, daha öncesinde sinagoga gelmiş ve sinagog gabayınca<sup>6</sup> tanınan araştırmacının her seferinde bu rahatsız edici süreçten geçirilmesi anlaşılabilir.<sup>7</sup>

- 2 Türkiye'nin arabuluculuk rolüne soyunduğu 2008 yılında, İsrail'in Filistin'i bombalamasıyla kesilen sürecin, 30 Ocak 2009 Davos Forumu'nda bir oturum esnasında İsrail Devlet Başkanı Şimon Peres ile Türkiye Cumhuriyeti Başbakanı R. Tayyip Erdoğan arasında çok sert bir restleşmeye neden olmasıdır.
- 3 Türkiye'den Filistin'e Yardım sloganıyla doğrudan Gazze Limanı'na hareket eden Mavi Marmara adlı gemiye 31 Mayıs 2010'da İsrail ordusunun müdahalesi ve bu müdahalede yaşanan can kayıpları, iki ülkenin siyasi arenada restleşmesine sebep olmuştur.
- 4 11 Ocak 2010 tarihinde İsrail Dışişleri Bakan Yardımcısı Danny Ayalon, Türkiye elçisi A. Oğuz Çelikkol'u Türkiye'de yayımlanan bir dizinin İsrail Devleti'ne karşı nefret söylemi oluşturduğu gerekçesiyle toplantıya çağırdı. Toplantı öncesi basın mensuplarına görüntü veren Ayalon'un, Türk elçinin kendisinden alçak bir koltukta oturduğunu, masasında sadece İsrail bayrağı olduğunu ve Türkiye'ye çok kızgın olduğunu içeren bir cümle sayf etmesi kısa süreli bir diplomatik krize sebep olmuştur.
- 5 Mavi Marmara Olayı'na ilişkin açıklanan Birleşmiş Milletler raporuna karşın Türkiye İsrail'e yaptırım uygulamaya karar vermiş ve devletlerarası ilişkileri minimum düzeye çektiği söylenen beş maddelik liste Türkiye Dışişleri Bakanı Ahmet Davutoğlu tarafından açıklanmıştır.
- 6 Gabay ya da gizbar, her ne kadar bazen farklı tanımlanan bir meslek, iş olsa da sinagogların idari sorumlusudur denilebilir.
- 7 Sinagoga ilk girişte zile basmak suretiyle, güvenlik "audiophone"dan sizinle konuşmaktadır, kameraya dönmenizi istemekte ve sizi sonra içeri almaktadır (ya da hiç içeri sokmamaktadır). İçeri alıncağınız vakit ise devlet görevlisi polis memuru üst araması yapmaktadır. Sinagogun bahçe tarafı için ise özel güvenlikli hapisane usulü bir tecrit alanında bekletilerek bahçeye geçişiniz sağlanmaktadır. Muhtemelen terörist saldırılara karşı önemli bir koruma sağlayan bu sistem bir ibadethane içerisinde yakışsız kalmakta ve insanı ürpertmektedir.

## **Bulgular**

Katılımcılara “Türklük nedir?” diye sorulduğunda, özellikle yaşlı Musevi ve Müslüman katılımcıların cevaplarında Türklük ile Müslümanlık kavramlarının eşdeğer algılandığı görülmüştür. Katılımcıların büyük bir bölümü Türklüğü, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olmakla eşdeğer görmektedir. Ayrıca Müslüman katılımcıların Türklükle bağdaştırdıkları vatandaşlık, vatanseverlik ve tarihsel köken ifadelerinin yakın anlamlıları, Musevi katılımcılar tarafından da Türklük tanımı için dillendirilmiştir. Bu toprağa, Osmanlı’dan bu yana aidiyet, askerliği bu topraklarda yapmış olmaları, Musevi katılımcılarda öne çıkan söylemlerdir. Bu bağlamda Türklük, anayasal olarak vatandaşlık bağıyla birleştirici bir kimlik olmasının yanı sıra, toprağa aidiyet ve askerlik gibi kavramlarla da erişilen bir üst kimlik olarak tecelli eder.

Musevi ve Müslüman katılımcıların dinin tanımı konusundaki genel ifadeleri, “toplumun ihtiyaç duyduğu kültürel bağdaştırıcı” olmasıdır. Bu tanım kültürel arka planları ve ibadet pratikleriyle, dinî grupların sınırlarının olduğunu da ortaya koymaktadır. Din için katılımcılar insanları iyiye götüren kurallar bütünü tanımını da yapmaktadır. Bu tanım ise sınırları çizilmiş dinî grupları, inananlar olarak tekrar geniş bir çatı altında toplar. Genel olarak katılımcıların “inanışlar” bağlamında ele aldıkları din kavramının tanımını, özellikle yaşlı bazı Müslüman katılımcılar, sadece Müslümanlık olarak ifade etmişler ve diğer inanışları ötekileştirmişlerdir. Musevi katılımcıların “geniş toplum” olarak, ulus devletin bireyleri bağlamında rahatça ifade ettiği ayrı din, farklı ibadetler, farklı peygamberler; ama tek ve aynı Tanrı inancı kadar geniş ve kapsayıcı tanımlamalar, Müslüman katılımcılar tarafından ifade edilmemiştir. Bu durumu iki farklı şekilde değerlendirmek mümkündür. Bunlardan ilki, vatandaş olan tüm azınlıkları da Müslüman çoğunlukla birlikte içeren “geniş toplum” tanımının Musevi katılımcıların ve diğer dinî azınlıkların buldukları topluma katılımını kolaylaştırıcı bir söylem olma durumudur. Diğer yaklaşım ise Müslüman toplumun dinsel ayrışmayı daha çok içselleştirdiği ve “gayrimüslim” kavramı altında ötekileştirerek tekipleştirdiğidir.

Ben de Türk’üm, burada yaptım askerliği, burada yaşıyorum. Ya, önemli olan Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığı, kim vatandaşa o Türk ...bu ülkede adalet, hukuk önünde. Vatandaşlık Türklük yani (Y. E. 53).<sup>8</sup>

Çanakkale Savaşı, Kurtuluş Savaşı hep dedemler var, başka yerde yaşamamış ki bizden önceki kuşaklar (Y.K. 32).

“Kimsin?” sorusunun yöneltildiği Musevi katılımcılar, dinî kimliklerini öne çıkartmakta ve hemen ardından “Türk’üm.” cevabını vermektedirler. Gündelik hayatta dinî kimlikleri kendilerince önemli olan Musevi katılımcılar bir yandan ulus devlete entegre olmanın yollarını

8 Bu metne sadece çarpıcı söylemler alınmıştır, ana metinde (tez) tüm listesi verilen, çalışmanın konusuna göre kodlama; din, cinsiyet, yaş ve yaş aynılığı durumunda harf kodu ile verilmiştir. Y/M (Yahudi/Müslüman), K/E (Kadın/Erkek) ifadelerinin kısaltmasıdır, yaşın yanında a/b gibi harfler var ise aynı yaşta aynı gruptan bir kişi daha vardır ve o sebeple koyulan belirteçtir.

aramaktayken bir yandan da kendi dinî kimliklerinin de kabulünü beklemektedirler. Türk kimliğini kanıtlama ihtiyacı hisseden katılımcıların argümanları “Türklük nedir?” sorusu ekseninde sıraladıkları kavramlarla paralellik göstermektedir. “Ekmek yediği yer” ve “vatanı görev” söylemleri öne çıkmakla birlikte askerlik meselesi erkek katılımcılar için olduğu kadar kadın katılımcılar için de önemlidir. Babalarının, dedelerinin Türkiye Cumhuriyeti’nde ya da Osmanlı’da askerlik yapmaları, kimliklerinin önemli bir bileşenidir. Askerlik söylemi bağlamında ele alınan bir diğer ifade de askerliği vatandaşlık bağıyla ait oldukları topraklarda yaparak “vatan haini” olmadıklarını vurgulamalarıdır ki bu da Musevi katılımcıların, ulus devletin birey kimliğini içselleştirdiğini ifade eder. Genç Museviler ise cumhuriyet Türkiye’sine aidiyetlerini, kültürel aidiyet gördükleri dinî kimliklerine öncelikle görmektedirler.

Katılımcılara Yahudi ve Musevi kelimelerinin anlamları sorulduğunda kavramların din ve soy anlamları taşıyarak iç içe geçtikleri anlaşılmıştır. Musevi kavramı Türkiye Yahudilerine özgü bir tanım olduğundan onlara dünya Yahudilerinden ayrışan bir nitelik kazandırmakla birlikte, Türkiye için özgül bir bağlam niteliğindedir. Bu özgül nitelik, aslında aynı anlama gelen iki kavramın bir tercih doğrultusunda dini ve soyu ifade edecek şekilde ayrışmasını getirmiştir. Kavramların “aynı” olduğunu dile getiren Musevi ve Müslüman katılımcıların tümü, “Yahudi” kavramının tarih boyunca ötekileştirildiği ve bir yafta olarak kullanıldığından dolayı Musevi kavramının tercih edildiğini ifade etmişlerdir. Yaşlı, Musevi, kadın bir katılımcının ise Musevi kavramını kabullenip “benim dinim” diye ifade ettikten sonra, Yahudi kavramını dışlayan bir söylemde bulunması ve reddetmesi, kavramın ötekileştirilmesinin içselleştirildiğinin bir örneğidir.

Aynı gibiler; ama Musevi dini, Yahudi soyu tanımlıyor. Musevi tercih ediliyor cemaat olarak genelde, çünkü Yahudi’nin kötüleme için kullanılan bir kelime olması durumu var (Y.K. 32).

Ben Yahudi’yi kabul etmiyorum, kimliğimde de Musevi yazıyor, Yahudi’yi kötüleme için diyorlar, ben Yahudi değilim, Musevi’yim. ...Musevi dinim benim (Y.K. 67a).

Vatandaşlık hakları bağlamında Musevi ve Müslüman katılımcıların çok büyük çoğunluğu eşit vatandaşlık hakları olmasının demokratik bir toplumun gereği olduğunu ifade etmişlerdir. Eşit haklar söyleminin bir diğer ayağında ise ulus devletin bireyi olmak söylemi yatmaktadır. Bu söylemin en önemli argümanı, askerlik görevini yapmak olmakla beraber, bu ülkenin hüviyetini taşımak ve vergi vermek olarak ifade edilmiştir. Musevi katılımcıların ifade ettiği bu değerler, Müslüman katılımcılar tarafından da “dinî azınlık, Türkiye vatandaşlarından” beklenen değerler olarak ifade edilmiştir. Eşit vatandaşlık hakları her iki katılımcı grubu için de devlete karşı “vatandaşlık görevleri” sonucunda kazanılacak bir statü olarak görülmektedir.

Bazı mevkilerde kısıtlama bence mantıklı, hiçbir Musevi vatanına ihanet etmez; ama bu bir Ermeni’nin, Rum’un satmayacağı manasına gelmez (Y.E. 21b).

Genç ve yaşlı bazı Müslüman katılımcılar, "stratejik" tanımıyla ifade ettikleri askerlikte yükselmek, istihbaratta görev almak gibi haklar için dinî ayrıma gidilmesinin normal ve gerekli olduğunu ifade etmişlerdir. Buradaki ana husus, dinî azınlıkların devlete bağlılığının sorgulanmasıdır. Bu sorgulamanın kaynaklandığı noktalardan biri, dinî azınlık Türkiye vatandaşlarının da kendileri gibi nesillerdir bu ülkede yaşayan vatandaşlar olduklarının bilinmemesidir. Bu durum, Musevi kadın katılımcılardan birinin deyişiyle "ülkesine hizmet etmek isteyenlere kırıcı bir ayırım" yaşatmaktadır. Bu tarz görevlerde gidilen hak kısıtlarını yaşlı Musevi erkek katılımcılar devletin tam laikleşmemiş olmasıyla ifade etmektedir. Bununla beraber bir Musevi genç erkeğin, Musevi vatandaşlardan olmasa bile diğer dinî azınlıklardan "stratejik" görevlerde devlete zarar gelebileceği düşüncesiyle böyle ayrımları onaylıyor olması ise Musevi cemaatinin içinde devletçi eğilimin bir yansıması olarak ifade edilebilir.

Kendi çevremden doktorasını yapmış insan, kiliseniz hangisi diyor, biz sinagoga gidiyoruz dediğimde o ne diyor... O bir şey değil, genelde bizim Paskalyamızı kutlayan çok oluyor. Hıristiyan bayramlarında tebrikler çiçekler geliyor (Y.K. 32).

Şurda aşağıımızda hemen Yahudi kilisesi var mesela, selamlaşırız hep kardeşiz (M.E. 72).

Araştırmada öne çıkan noktalardan biri de Müslüman halkın ciddi bir bölümünün Musevi farkındalığının yetersiz olduğudur. Musevi Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarını dinlerinden ötürü İsrail vatandaşı zannedenler, çifte vatandaş olarak bilip buraya çalışmaya geldiğini düşünenler mevcuttur. Gündelik yaşamda görünür bir birlikte yaşama pratiği Kuzguncuk'ta semtin günümüzdeki nüfus yapısı dolayısıyla pek kalmamıştır. Ayrıca Musevi cemaatinin "sosyal bir getto" (Svastics, 2011) olarak yaşaması da farkındalığı azaltıcı bir durumdur. Eskiden Müslümanlarca bilinen Musevi bayramları artık bilinmemektedir. Daha da dikkat çekici bir nokta ise sinagog kavramının bilinmemesidir. Bu durum "gayrimüslim tek tipleştirmeyle" alakalıdır denilebilir. Araştırma sırasında çok karşılaşılan "Şu aşağıda da Musevi kilisesi var." sözü bu tek tipleştirmenin bir örneğidir. Daha çok görünür olan Hristiyan kimliğinin ibadethanesi, Musevi ibadethanesi yerine dillendirilmektedir. Yaşlı Musevi katılımcılar bu duruma kızarken Musevi gençler ise işi şakaya vurarak "Paskalyamızı bile kutlayan oluyor iş yerinde." diyerek anlatmaktadırlar.

Araştırmada ele alınan bir diğer konu da İsrail'in konumlandırılması üzerinedir. İsrail sorulduğunda öne çıkartılan Türk vatandaşlığı kimliği, Musevi Türkiye vatandaşlarının İsrail devletiyle olan dindaş, soydaş olma kimliksel konumuna otosansür uygulama yöntemi olarak değerlendirilebilir. Bununla beraber hem İsrail'in hem de Osmanlı Devleti ve Türkiye Cumhuriyeti'nin Musevi kimliği açısından önemli olduğu aşikârdır.

Kendi ülkem değil bir kere. ...annem, babam da buralı. Hepsini geçtim kaç yüzyıldır bu topraklarda dedelerim ki İsrail mi var o zaman? ...Ha, nedir İsrail, belki bir güvence olarak görülebilir tüm Yahudiler için, neticede güçlü bir devlet yapısı var ortada (Y.K. 32).

Bak şöyle söyleyeceğim onu, vatani değil, toprağı değil, hiçbir şeyi değil asla; ama başı sıkışınca gidebileceği bir yer (Y.K. 25).

Musevi katılımcıların İsrail için, sıradan bir devlet, akrabalarının yaşadıkları yer olarak nitelendirdikleri, bir gönül bağlarının olmadığını söyledikleri görülmektedir. Bazı Musevi katılımcılar ise İsrail'i dindaşların ya da soydaşların yaşadığı bir ülke olarak tanımlamaktadırlar. Genç Museviler ise Türkiye ile kendilerini özdeşleştirmişlerdir, Türkiye'yi anavatan olarak nitelendiren genç Musevi katılımcıların değindikleri bir nokta ise gündelik hayatta ya da gündelik hayatta olmasa bile genel bağlamda Yahudi kolektif hafızasında hissettikleri bir antisemitist korkunun tecellisi olarak İsrail'i "hem hiçbir şey hem de işler kötü gittiğinde sığınacak bir liman" söylemiyle de tanımladıkları görülmektedir. Bu tanıma katılan bazı yaşlı Musevi katılımcılar da vardır. Genç Müslüman katılımcılar, Türkiye Musevilerinin dindaş ve soydaş olma bakımından İsrail'e bağlı olduklarını düşündükleri görülmektedir. Yaşlı Müslüman katılımcıların büyük bölümü ise İsrail'i ticari, ailevi, dinî ve ırksal bağlarıyla Türkiye Musevilerince gözetilen, zaman zaman da Türkiye Musevilerini etkileyebilen bir devlet olarak tanımlamaktadır.

Gereksiz bir karalama çabası görüyorum ve buradaki toplumu kötü etkiliyor. Buradakileri ateşe atmış oluyor medya (Y.E. 21a).

İsrail devleti sonuç olarak Musevi cemaati açısından önemlidir. Lakin bu önemin cemaatin her bir bireyinde aynı derecede gözetildiğini söylemek mümkün değildir. Gündelik hayatta herhangi bir «kimlik problemiyle» karşılaşmayan bir Türkiye vatandaşı Musevi için İsrail sıradan bir devlettir, lakin kimlik bağlamı bir sorun ona İsrail'i hatırlatacaktır. Bu noktada Musevi katılımcılar, İsrail'in basında "sürekli kötü" olarak konumlandırılmasından rahatsızdırlar. Basının bu üslubunun, gündelik hayatta üzerlerine yönelen olumsuz bakışlara sebebiyet verdiğinden yakınmaktadırlar. Özellikle iş hayatı bakımından Kuzguncuk dışında olan Musevi katılımcılar, yapılan haberlerin, Müslüman halkın Musevi cemaatini İsrail ile tutmasına sebep olduğunu ifade etmişlerdir.

Orada ayrımcılık yapılmış. Mesela babam, dükkânı var çalışıyor, öyle bir vergi tahsis edilmiş ki adam dükkânını kapatmış, varlığını satmış gene karşılayamamış, askere almışlar. ... ["Askere mi kampa mı?" sorusu yöneltilen katılımcı devam eder]... Askere diyelim, yol, havaalanı falan yapmışlar. Benim babam dört sene askerlik yapmış zaten. Adamın işini elinden alıp işyerini, varlığını elinden alıp ne yaparsın adamı? Bitiririsin (Y.E. 63).

Şimdi evladım o zaman tabii bu ortam çok üzücü bişey. Düşünün ki arkadaşınız veya hutta beraber büyümüşünüz o ticaret yapmış, başına bunlar geliyor. Varlık Vergisi, o zamanlar öyle vergiler koydular ki ...parası var diye bankada. Hani bizde vur deyince öldürme var ya, o zaman biraz öyle oldu (M.E. 90).

Bu araştırmada öne çıkan en önemli noktalardan biri, Varlık Vergisi dönemine ilişkin Musevi ve Müslüman katılımcılar arasındaki fikir ayrılıklarıdır. Çalışma genelinde ciddi bir farklılaşma göstermeyen söylemler, Varlık Vergisi konusunda dikkat çekici bir seviyede farklılaşmaktadır. Türkiye Cumhuriyeti yakın tarihinde yer alan önemli olaylardan biri olarak öne çıkan

Varlık Vergisi, öncesinde Amele Taburları, sonrasında ise 1955 6-7 Eylül olayları ile birlikte milli sermayeyi Türkleştirme operasyonları (Enneli, 2010; Keyder 2009) olarak görülmektedir. Araştırmada konuya ilişkin genel söylem, Kuzguncuk'un fakir bir semt olmasından dolayı Varlık Vergisi'nden fazla etkilenmediği yönündedir.

Musevi katılımcıların konuya ilişkin ifadelerinde yine kolektif hafızanın "unutma" fonksiyonuyla devreye girdiğini söylemek mümkündür. "Geçmişte kalan" olarak sıkça nitelenen bu dönem, yine de değişik nitelendirmeler ve anlatılarla Musevi katılımcıların ifadelerinde yer almaktadır. "Olumsuz", "ülke için kara leke", "çok kötü", "hata" ve kamplar için "bir daha asla" ifadeleri, Musevi katılımcıların bakış açısının özeti niteliğindedir. Döneme ilişkin bahsedilen hatalı vergilendirmeler dikkat çekicidir. Bazı Musevi katılımcılar ise konuyu Cumhuriyet Türkiye'sinin ilk yıllarındaki Türkleştirme politikalarına bağlayarak "Vatandaş Türkçe Konuş" kampanyalarıyla ve azınlıklara olan yaklaşımla ilişkilendirmişlerdir. Görüşülen katılımcılardan yalnızca birinin yakın akrabası, babası Varlık Vergisi'nden etkilenmiştir ve katılımcı bunu "hayatını elinden almak" olarak yorumlamıştır.

Musevi katılımcıların bu olumsuz nitelendirmelerinin, anlatılarının ve hatıralarının yanında Müslüman katılımcıların olayı genel olarak "dönemsellik" bağlamında ele aldıkları görülmektedir. "O dönem için beklenebilir", "normal" bir olay olduğunu söyleyen Müslüman katılımcıların yanı sıra, dönemin şartlarıyla eleştirmek gerektiğini ifade eden Müslüman katılımcılar da vardır. Bununla birlikte konuyu "haksız ve vahim" olarak tanımlayarak devletin insanların varlıklarını zorla aldığını ifade eden bir Müslüman katılımcı da mevcuttur. "Dönemsellik" ifadesini kullanan Müslüman katılımcıların bir diğer argümanı ise Varlık Vergisi'nin varlıklı herkesten alındığı, yalnızca azınlıkları hedef almadığıdır.

Ufak defek oldu hatırladığım kadarıyla, muhallebicinin telefonu vardı kırmızı bir tane, meşhurdur her yerde telefon olmadığından o dönemde, onu caddeye fırlatmışlardı, gözümle görmüştüm. Bir, iki Rum evi taşlandı, çok mücadele falan olmadı, ana cadde engellenebildiği kadar işte (Y.K.67b).

Evet Çengelköy'de, halamdaydım. Halamın kocasını zıpkınla, alnından vurdular... Yüksek Kaldırım anlatılır, Galata'dan Karaköy'e ayırt etmeden, Rum ya da değil dağıtmışlar, yollara dökmüşler her şeyi. Rumları aslında hedef; ama bize de sirayet etti (Y.E.63).

Burda Kuzguncuk'un yerlileri şeye dokundurmadılar, kiliseye. Çünkü 6-7 Eylül'ü yapanlar zaten bu bir sağanak gibi geliyordu. Nerden geldiği belli olmayan bir grup geliyo elleri sopalı. İşte o esnada Rum kilisesini ve sinagogu elletmediler Kuzguncuklular. Fakat ona karşılık aşadabi bakkal daha vardı zavallı Toduri diye yerle bir ettiler orasını. (M.E.90)

Araştırmada değinilen bir diğer konu da Türkiye Cumhuriyeti yakın tarihinin bir diğer dönüm noktası olan 1955 6-7 Eylül olaylarıdır. Gün içerisinde dağıtılan bir gazetede yer alan Atatürk'ün Selanik'te dünyaya geldiği evin bombalandığı asparagas haberi, İstanbul'un

özellikle Rum azınlıkların yaşadığı pek çok semtinde kendisini hissettiren şiddet ve yağmalama olaylarına dönüşmüştür. Bu dönemde Musevi cemaatinin nasıl etkilendiğinin incelendiği bu bölümde anlatılır, olayların hedefinde Rumların olduğu, lakin gayrimüslimlerin ayırt edilmeden yağmaların hedefi hâline geldiği noktada oluşmaktadır.

1955 6-7 Eylül olaylarının Kuzguncuk ayağına ilişkin ilk ifadeler "Burada bir şey olmadı." söylemi eksenindedir. Bu genel anlatı, semtin kolektif hafızasının, birlikte yaşanan yıllara duyulan özlem olarak nitelendirilebilir. Musevi katılımcıların ifadelerinde "bir şey olmadı" söyleminden sonra sıralanan "bazı kavga olayları", "ufak şiddet olayları", "bir provokatör vardı evleri gösteren" ifadeleri dikkat çekmektedir. Müslümanların ifadelerinde ise "pek bir şey olmadı" ifadesinin ardından sıralanan "köşedeki bakkala saldırmışlar", "dışarı semtlerden gelenler yapmış", "dışarıdan gelenler sokulmamış, kavga edilmiş", "Müslümanlar komşularını himaye etmiş" söylemleri ise Beyoğlu tarafındaki boyutta olmasa da olayların bir bölümünün Kuzguncuk'a sirayet ettiğini ortaya koymaktadır. Bu sirayetin ana sebebi olarak ise Kuzguncuk civarı semtlerde olayların daha şiddetli geçmiş olmasıdır. Bağlarbaşı tarafında taşlanan, yakılan kiliseden bahseden katılımcıların yanı sıra, Çengelköy'de yakılmaya çalışılan ev ve darp edilerek öldürülen bir akrabasından bahseden Musevi katılımcı vardır.

Bu üzücü, ibadet eden insanları öldürmek de insanlık dışı. Ben orda değildim, yoldaydım o sırada ve telefonla haber verdiler bana, eve geç dediler gitme bir yere. ...terör örgütü işi, saat farkıyla kıl payı daha çok insanın ölmesinden kurtulundu ama güvenlikçiler, polisler şehit oldu orda (Y.E. 21b).

İstanbul'un en büyük ve en faal sinagogu olan Neve Şalom; 15 Kasım 2003, 1 Mart 1992 ve 6 Eylül 1986 tarihlerinde olmak üzere üç kez saldırıya uğramıştır. Özellikle son saldırıdan Musevi cemaatinin nasıl etkilendiği de araştırmanın öne çıkan konularındandır. Son saldırının tanımlanması sırasında Musevi katılımcılar "üzücü", "korkutucu", "güven sarsıcı" ve "insanlık dışı" kavramlarını kullanırken Müslüman katılımcılar ise "insanlık dışı", "canilik", "yapılan yanlış bir şey" ifadelerini kullanmışlardır. Musevi katılımcıların bu konu üzerine görüşülürken uygulandığı ve olanlara kızgınlığı gözlemlenmiştir. Bununla beraber Müslüman katılımcılara göre de bu olaylar Musevi cemaatini derinden sarsmıştır.

Musevi cemaatinin olayları uluslararası terör olarak nitelendirmesi ve Türkiye halkını ya da devletini sorumlu tutmaktan ziyade savunması da cemaatin devletçi kimliğini öne çıkartan bir durumdur. Ayrıca Musevi katılımcılar, bu saldırıları antisemitizm temelli ve Türkiye Musevi cemaatinin huzurunu kaçıran olaylar olarak nitelendirmektedirler. Musevi katılımcıların "Şehit olan polisler oldu orada, Müslümanlar da öldü." ifadelerine Müslüman katılımcıların "Ya Avrupa'da Müslümanlara yapılırsa böyle bir şey..." itirazları eklendiğinde, insanın temel haklarından olan inanma ve ibadet haklarının önemi ve sağladığı anlayış ortamı ortaya çıkmaktadır.

Konunun Kuzguncuk ayağında ise olaylardan sonra alınan ve arttırılan güvenlik önlemleri yer almaktadır. Birlikte yaşama belleğine sahip Müslüman Kuzguncuk halkı, Kuzguncuk si-

nagogu için alınan önlemleri ilk başlarda abartılı bulmuştur ve hâlihazırda “burada olmaz” söylemiyle korunma olayına sitem eden katılımcılar mevcuttur. Bununla beraber Musevi katılımcıların bir bölümü de Kuzguncuk’ta koruma olmasının lüzumsuz olduğu görüşündedir. Bazı Müslüman katılımcılar ise korumaları normal görmektedir ve Musevi katılımcılar da korunuyor olmaktan memnun durumdadırlar ve bunu, “Allah devletimizden ve orada duran polislerden razı olsun.” ifadeleriyle dillendirmektedirler.

Son saldırı, tüm katılımcılarca hatırlanırken eski saldırıları Müslüman katılımcıların büyük çoğunluğu hatırlamamaktadır. Musevi katılımcıların gençleri bile önceki saldırıları detaylı olarak hatırlamaktadırlar. Genç Musevilerin üçünün doğumundan önce, birinin ise çocukluğunda olan 1986 saldırısı hakkında detaylı bilgiye sahip olması, bu tip olayları unutmaya çalışan Musevi cemaatinin bir yandan da kolektif hafızasında bu olayların yer ettiği görülmektedir.

## **Sonuç**

Gündelik yaşamda Yahudi kimliği inşasında, Türkiye özelinde Musevi kavramı önemli bir kimlik teşkil etmektedir. Cemaatin kendisinin de Türkiye Musevi Cemaati şeklinde örgütlendiğini göz önüne alırsak Musevi kimliği, dinî bir kimlik olarak gündelik yaşama yansımaktadır. Vatandaşlık bağı ve kültürel aidiyetlerle, anayasal düzlemde de birleştirici üst kimlik olarak Türklük ise Musevi cemaatinin bir diğer kimliğidir. Musevi, Türk olma durumu soy olarak Yahudi olmalarını değiştirmiyorsa da gündelik yaşamda Yahudi kavramı tercih edilmemekte ve hatta bir yıfta görevi görmesinden dolayı mümkünse kimlik bileşeni olarak ötelenmektedir. Vatandaşlık bağı ile ilgili konularda laik ve demokratik devlet gereği olarak tüm vatandaşların eşit haklardan faydalanması, beklenen bir durumdur. Bu durumun ötesinde stratejik kurumlarda çalışarak da ülkesine hizmet etmek isteyen Museviler devletçi kimliklerini hissettirmektedirler.

Türklük ve Müslümanlık kavramlarının Osmanlı’dan Türkiye Cumhuriyeti’ne geçişte birbirini ikame eder olması ve diğer dinleri gayrimüslim kimliğiyle sınıflandırılması, Hristiyan çoğunluğa göre sayıca az kalan Musevi cemaatinin gündelik hayatta pek görünmemesine neden olmaktadır. Sinagoglara kilise denilmekte, bayramları Müslümanlarca bilinmemektedir. Bu durumun nedenlerinden biri de Musevilerin sosyal bir getto içerisinde yaşamalarıdır. Gündelik yaşamdaki bu görünmezlik, İsrail devleti-Türkiye medyası ilişkisi ile Müslüman halk nezdinde Musevi kimliğine zarar veren, bazen onun yerine algılanan Yahudi kimliğinin yeniden üretilmesine imkân tanımaktadır. Bu durumun sonucu olarak gelişen ve Musevilerce hissedilen antisemitist hissiyat, Türkiye her ne kadar vatanları olsa da “işler kötü giderse” İsrail’i sığınılacak bir liman olarak görmelerine neden olmaktadır.

Musevi halkın Müslüman halktan farklı düşündüğü nadir konulardan birisi olarak Varlık Vergisi dönemi öne çıkmaktadır. Kötü günler olarak nitelendirdikleri dönemde, devleti idare edenler tarafından haksızlığa uğradıklarını düşünmektedirler. 6-7 Eylül olaylarında da he-



defte olmamalarına rağmen etkilenmişlerdir. Doğrudan Musevi cemaatini hedef alan Neve Şalom saldırıları (özellikle en son 2003 İstanbul saldırıları) ise cemaatin ibadet ederken ve sinagogların gündelik olarak korunma ihtiyacını gündeme getirmiştir. Bu durum da Musevi cemaatinin sosyal gettosuna *dini* bir duvar örmektedir.

Son olarak Kuzguncuk özelinde, semtte yaşayan dinî azınlık sayısının gittikçe azalmasından ötürü; birlikte yaşama pratiğinden ziyade, semtin birlikte yaşama kolektif hafızasına sahip bir grup Müslüman halkın ikametgâhidir denilirse haksızlık edilmez. Kuzguncuk, farklı dinlerin ve farklı inançların, farklı kimliklerin birlikte yaşamaya devam etmesinin son demlerindedir ve olancası da gündelik yaşamın keşmekeşinde fark edilmemektedir.

## Kaynakça

- Almaz, A. (2009). *Musa'nın bozkurtları*. İstanbul: KaraKutu Yayınları.
- Anderson, B. (2009). *Hayali cemaatler milliyetçiliğin kökenleri ve yayılması*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Bali, R. (2007). Osmanlı ve Türk Yahudileri araştırmaları: Engeller, imkânlar, kaynaklar. *Kırkbudak*, 12, 44-48.
- Bali, R. (2008a). İstanbul'da yaşayan Türk Yahudileri için on iki zor yılın hikâyesi. *Toplumsal Tarih*, 169, 12.
- Bali, R. (2008b). Ahmet Hamdi Başar'ın görüşleri varlık vergisi ve Türkleşme hakkında. *Toplumsal Tarih*, 175, 42-49.
- Bali, R. (2009). *Aliya: Bir toplu göçün öyküsü*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bilgin, N. (1994). *Sosyal bilimler kavşağında kimlik sorunu*. İzmir: Ege Yayıncılık.
- Castells, M. (2008). *Enformasyon çağı: Ekonomi, toplum ve kültür (C. 2: Kimliğin gücü)*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Cengiz, G. (2009). *Boğazdaki mutlu çocuk Kuzguncuk*. İstanbul: Heyamola Yayınları.
- Ebcim, N. (2009). *Kuzguncuk*. İstanbul: İleri Yayınları.
- Enneli, Ç. (2010). Türkiye'de gayrimüslim azınlıklar ve milliyetçilik: Bir kavramsallaştırma denemesi. R. Ö. Dönmez, P. Enneli & N. Altuntaş (Ed.), *Türkiye'de keşişen-çatışan dinsel etnik kimlikler* içinde (s. 145-176). Ankara: Say Yayınları.
- Frekans Araştırma. (2009). *Farklı kimliklere ve Yahudiliğe bakış araştırması Türk Yahudi toplumu ve Yahudi kültürü tanıtma projesi*. 10 Ocak 2011 tarihinde [http://www.turkyahudileri.com/images/stories/dokumanlar/farkli\\_kimliklere\\_yahudilige\\_bakis\\_algi\\_arastirmasi\\_090930.pdf](http://www.turkyahudileri.com/images/stories/dokumanlar/farkli_kimliklere_yahudilige_bakis_algi_arastirmasi_090930.pdf) adresinden edinilmiştir.
- Goffman, E. (2009). *Günlük yaşamda benliğin sunumu*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Güvenç, B. (2009). Kültür, kimlik ve kimlikler. G. Pultar (Ed.), *Kimlikler lütfen* içinde (s. 31-18). Ankara: ODTÜ Yayıncılık.
- Hiçyılmaz, E. & Altındal, M. (1992). *Büyük sığınak*. İstanbul: Cep Kitapları.
- Keyder, Ç. (2009). Tarihsel Sosyolojiyi Türkiye Üzerinden Okumak. E. Özdalga (Ed.), *Tarihsel sosyoloji* içinde (s. 197-124-130). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Laclau, E. (2003). *Evrensellik, kimlik ve özgürleşme*. İstanbul: Birikim Yayınları.
- Mills, A. (2004). *Streets of memory: The Kuzguncuk Mahalle in cultural practice and imagination*. Austin: University of Texas.
- Neyzi, L. (2009). Unutulmayı hatırlama: Türkiye'de Sabetayıcılık, ulusal kimlik ve öznelik. *Ben kimim? Türkiye'de sözlü tarih, kimlik ve öznelik* içinde (s. 17-48). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Onat, H. (2010). *Küreselleşme sürecinde kimlik, din ve Türkiye'nin bazı gerçekleri*. İstanbul: İletişim Yayınları. 20 Şubat 2010 tarihinde <http://www.turkdirlilik.com/Bilgimace/Turkoloji/Kultur/> adresinden edinilmiştir.
- Rozen, M. (2010). *İstanbul Yahudi Cemaati'nin tarihi (1453-1566)*. İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Sartre, J. P. (2008). *Yahudi düşmanı*. İstanbul: Salyangoz Yayınları.
- Smith, A. (2009). *Millî kimlik*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Svastics, O. (2011). *Yahudilerin İstanbul'u*. İstanbul: Boyut Yayıncılık.



# Sosyolojik Bir İmgelem Olarak Ağıt

Betül Ok\*

**Öz:** Ağıt, yüzyıllardır mekân ve zamanda varlık bulan bir olgudur. Ölüm, yas, büyük felaketler ile birlikte ağlamanın gerçekleş(tiril)mesiyle gözyaşının vücut bulmasıdır. Sesi, sözü vardır; ama her şeyden önce kalıpları yoktur. Ağlama, insanları bağlayan bir unsurdur. Toplumsal birlikteliğe yapılan atıflarda çekilen ortak acılara merkezi bir yer verilir. Toplumsal belleğe işlenen bu acıların vücut bulduğu bir uğraktır ağıtlar. Anadolu'nun çeşitli yörelerinde, farklı renklerde insanların benzer acılara sahip olmasıyla çeşitlenen ağıt, insanları birbirine bağlayan bir gerçekliktir. Ağıt, insanın ve acının varoluşuyla başlamıştır ve insan olduğu sürece devam edecektir. Kimileri bunu mesleki olarak "icra ederken" kimileri de bizzat yaşayarak kelama dökerler. Türkiye'de çeşitli yörelerde, çeşitli ağızlarda, çeşitli dil ve söylemlerle gerçekleştirilen bu eylem (ağıt), kendine ortak bir payda bulur: Acı. Ağıt, "ortak" acının dilenmesidir. Bir duygu arşivi ve tarihi oluşturur. Ağıdın, sosyolojik bilgi yahut muhayyileye değen tarafı, onun toplumsal dayanışmayı, paylaşmayı merkeze almasıdır. Ağıt kolektif bilincin tezahürüdür. Ağıdın cinsiyeti yoktur, fakat ağıt yakıcılar (yananlar) genellikle kadınlar (analar) dır. Ağıt, geleneksel (şifahi) olarak "el alma" ile varlığını devam ettirir. Bu makalede, Durkheim'ın kolektif bilincine atıfla ağıdın toplumsal boyutu ele alınacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Ağıt, Acı, Kolektif Bilinç, Toplumsal Tıp, Dayanışma.

*Bir ağıt var çamaşır ipinde bile  
Sezai Karakoç*

## Giriş

Gündelik hayatın içerisinde şekillenen ve ortaya çıkan olgulardan biri de ağıttır. Kültüre ve insana ait olan ağıt; ölenin iyi niteliklerini, ölümünden duyulan acıyı dile getiren söz veya ezgi demek olduğu gibi, edebiyatta da ölen bir kimsenin gençliğini, güzelliğini, iyiliklerini, değerlerini, arkada bıraktıklarının acılarını, büyük felaketlerin acılı etkilerini dile getiren söz veya okunan ezgi, yazılan yazı, sagu, mersiye anlamına gelir (TDK, 2011). İnsanlar, çeşitli sebeplerden dolayı sevdiklerinden ayrılmak zorunda kalırlar. Aslında ağıdın temasını oluşturan şey, acı ve ayrılığın sentezidir. Ölüm, askere gidiş, evlenen kızın evden ayrılması (Çukurova yöresinde kına ağıtları), hastalık, aldatılma üzerine söylenen ağıtlar ayrılığı işlerler. Geleneksellik ifade eden ağıtların da her kültürel olgu gibi tarihleri vardır. İslamiyet öncesinde

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.  
İletişim: betul.ok55@gmail.com.

çoğunlukla erkek kam ve şamanların geçmiştekileri ezberleme ve doğaçlama yöntemiyle söylediği ağıtlar, günümüzde daha çok kadınlar tarafından yakılmaktadır. Bu yüzden ağıt, ana sesidir diyebiliriz. Türk kültüründe oldukça köklü bir maziye sahip olan ağıt ve ağıt söyleme veya ağıtçılık geleneği, çeşitli Türk boyları tarafından günümüze kadar yaşatılan ortak en eski geleneklerden birisidir. İmgelem; hayal dünyası, imajinasyon (TDK, 2011) demektir. En genel manada sosyolojik imgelem, bireyin özel problemleri ile toplumsal meseleler arasındaki bağlamı görmeyi amaçlayan zihinsel bir tutumdur. Mills, sosyolojik imgelem (imagination) kavramsallaştırması ile yaşamlarımızın bireysel, toplumsal ve tarihsel boyutları arasındaki bağlantıları göz önünde bulunduran bir kavrayışa dikkat çekmektedir (Marshall, 1999, s. 506).

### **Ağıt ve Özellikleri**

Türklerde ağıt geleneği çok eskidir. Anadolu'nun hemen her yerinde söylenir. Türkçede 7, 8 ve 10 heceli ağıtlar yaygındır. En çok rastlanılanı 8 hecelilerdir. Gösteri bölümüyle tiyatro, söyleniş biçimiyle şiirdir. Ağıtlar, türkü ve destanla yakın ilişki içindedirler. Erkeklerin söylediği ağıtlar varsa da ağıtları daha çok kadınlar söyler. Orhun Abideler'inde "Sıgt" ve "Sıgtıç" olarak gördüğümüz ağıt ve ağıt söyleme geleneği, Türk boylarındaki dil ve gelenek farklılaşması ile geniş bir coğrafyaya dağılma sebebiyle çeşitli kelimelerle adlandırılmıştır. Çin Halk Cumhuriyeti'ne bağlı Doğu Türkistan'da yaşayan Uygurlar ağıt türü şiirlere "Mersiye koşukları", Kuzey Kafkasya'da yaşayan Kıpçak lehçesiyle konuşan Karaçay -Mal-kar Türkleri "Küv", Kerkük Türkleri "Sazlamağ", Kırım Tatarları "Taqmaq" adını vermektedirler. Ağıt kelimesinin Almanca'da karşılığı "totenlage", Fransızca'da "élégie", Rusça'da "plaç, priçitanıya", İngilizce'de "lament" kelimeleridir (*Ağıt örnekleri*, t.y.). Ağıdın İslamiyet öncesi Türk edebiyatında karşılığı "sagu", divan edebiyatında karşılığı ise "mersiye" dir. Türküler, ağıtlar, destanlar genellikle anonim özellik gösterirler. Ritmik, ezgili söyleyiş, duyguların daha rahat ifade edilmesini ve kalıcı olmasını sağlar. Türkü gibi halk tarafından sahiplenilen bir değer olan ağıtlarda iç içe geçmişlik vardır. Ağıtlar insanlığın ortak acısını canlı biçimde anlatan yazınsal metinlerdir.

Ağıt, bir ölüm üzerine belli bir geleneğe uyularak yapılan törenlerde yakılmış ve söylenmiş, bir de böyle bir törende yakıldığı hâlde sonra da anılarda yaşayan türkü olarak iki anlama gelir (Boratav, 1982, s. 471). Yazılı kaynakları da olmasına rağmen genellikle sözlüdürler ve sözlü geleneği sürdürürler. Ölüme rağmen bir canlılık (hem söyleyiş hem anlatışta) vardır ve ağıt yakıldıkça yaşanan durum canlandırılır âdeta. Anlatım tarzlarından öyküleme, betimleme, tanımlama, açıklama, örnekleme kullanılır. Ağıtların ortak acıya işaret etmesi onun kolektif/birleştirici unsurlarına dikkat çekmektedir. Ağıtlar ve türküler arasında bağlantı gerçeklik üzerinden kurulabilir. Çünkü her ikisi de yaşanmışlıklar üzerine inşa edilmiştir. Anonim eserler halkın ürettiği, yazarı belli olmayan fakat halk tarafından bilinen

ve benimsenen gerçekliklerdir. Ağıtta da türküde olduğu gibi gerçeklik, yaşanmışlık, acı, şiirsel söyleyiş, ritim vardır. El alma ile nesilden nesile aktarılan ağıtların içerisinde de anonim olanlar epey çoktur. Anlatı ve söyleyiş abartılı değil, dil zaman zaman yöresel, genellikle kolay anlaşılırdır. Genellikle ağıdın doğu bölgelerimize ait olduğuna dair kanılar yaygındır. Türk kültürü içerisinde ağıt, tüm yöre ve bölgelerde vardır. Genel olarak Anadolu, ağıdın en önemli mekânıdır ve sosyolojik analizde kilit rol oynar. Geleneksellikle özdeşleştirilen ağıt yakıcılar da Anadolu'dan çıkmışlardır.

### **Toplumsal Tip Olarak: Ağıtçı Kadın/ Âşık Bacı**

Anadolu, edebiyatta sanatın ve sosyal hayatın söz konusu olduğu her mekânda kendi gerçekliğini oluşturmuştur. Toplumsal tiplerin karakterlerinin varoluşu toplum içindeki mevcudiyetlerine bağlıdır. Bu tip, hayatın içerisinde eriyip gitmeyen, kalıcılığı olan ve insanlar tarafından algılanabilen, değiştirilip dönüştürülebilir gerçekliklerden birisidir. Anadolu dediğimiz yer, sadece bir coğrafi konum ve tarihsel bir bağlam ile varlık göstermez aynı zamanda kendine has ritüellerini de oluşturur. Toplumsal hafızamız ve toplumsal mekanizma her geçen vakit bir şeyleri yenilese de eski kalan ve bizden olanları daima barındırır, muhafaza eder. İnsanoğlu var olduğu andan itibaren çeşitli duygulara sahiptir ve bunlar ile hayatını idame ettirmektedir. İlk acının örneğini Habil ile Kabil'in hayatında görebiliriz. Hayatta her şey etki tepki dengesi üzerine işler. Duygusal bir varlık olan insan, genel olarak acı (kötü olan şeyler) karşısında ağlarken sevinç (iyi olan şeyler) karşısında ise güler. Ağlamak samimi olduğu kadar gayri samimi de olabilir elbette ki. İnsan neden ve niçin ağlar sorusunun çeşitli cevapları olabilir. Konumuz itibarıyla ağlamanın ve acının ortak payda görevine de değineceğiz.

Ağıt yakma geleneğinin daha çok Anadolu'da vücut bulduğunu söylemiştik. Ağıt yakıcılar da çoğunluk olarak Anadolu'da ortaya çıkmışlardır. Ağıt yakma, adından da anlaşılacağı üzere yananlara aittir. Yakıcılar da genellikle kadınlar, analardır. İnsan odur ki yaşadıklarını, edebiyat kaygısı gütmemesine rağmen ritmik bir şekilde döküverir ortalık yere. Tarihte ve edebiyatta sanat yapmak, şanını duyurmak amacı ile kafiyelerle oluşturulan eserler (ağıtlar) bulunmaktadır. Fakat ağıtlar genellikle yerel özellikler taşırlar ve edebiyat kaygısı gütmeyizler. Yereldir, yöre insanına aittir, kolektif bilincin ürünüdür. Bu geleneği yaşatmak için ağıtçılara ihtiyaç vardır. Ağıtçı kadınlar fakir sayılmayan ölü sahibi tarafından çağrılırlar. Her ölüye gitmezler, kriterleri vardır. Ölen kişi intihar eden kız olabilir, düğünde kazayla vurulmuş gelin/damat olabilir. Ağıtçı kadın başka bir köyden gelecekse ona davetiye olarak siyah yün ipe başörtüsü yolların. O da geldiği köye adımını atar atmaz bu düğümü çözer, salları ve başları bağırır. Böylelikle kendisini tanıtır ve bundan sonraki cenazelerde ağıtçı olmak için ününü salar. Ölü evinde yas tutma sırasında erkeklerin genellikle içeriye girmedikleri gözlemlenir. Ağıtçı kadın, kapı ağzında bir beyit söyler ve odaya girer. Ölen kişinin özellikleri ona bildirilmiştir, özgeçmiş yazılmıştır. İnsanlar aralarındaki birincil veya ikincil ilişkilere göre

iletişim ve etkileşim saha(alan)larını oluştururlar. Genellikle mahrem alan birincil ve yüzyüze etkileşimde ihlal edilir, böylelikle yakınlık kurulur, kişi hakkındaki bilgiler depo edilir. İşte ağıtçı kadın da mahrem alana girmiştir (sokulmuştur), bilgiler ona verilmiştir. Bu yüzden artık ölen hakkında bilgi (donanım) sahibi olan kadın ağıt yakmaya başlar. Genellikle ağıtçı; ölünün iyi, güzel, huyca övülecek yönlerini sayar. Bu ritüel, “ölünün arkasından kötü konuşulmaz” sözünü de akıllara getirmektedir. Bilindik acıları, hüznüleri, kayıpları anlatır. Dertlerin kendi ağızlarınca sayılıp söylenmesi onlara has bir özelliktir. Gerçek duygulara hitap ederler. Eğer gün görmemiş, dert ve gam ile bir hayat geçirmişse bunları anlatır. Yaşından, boyundan, yaşantısından bahseder. Kendi acısı gibi durumu içselleştirir. Ağıtçılar genellikle yaşlı kişiler olurlar. Herkes ağıtçı olamaz. El almış olmalıdırlar. Kimi yerde, örnek olarak Kars yöresinde iki ağıtçı kadının karşılıklı söyledikleri de olur. Buralarda ağıt söylemeye “bayatı” söylemek denir (*Anadolu’da ağıtçı*, t.y.).

TDK Büyük Türkçe Sözlük’te bayatı, Azeri ve Türkmen halk şiirinde mani türü olarak geçer. Halk kültüründe folklorik özellik taşıyan ağıtlar sosyal hayatın tam ortasındadır. Ağıtçıların genellikle kadın oluşları, acıyı daha derinden hissetmelerinden ötürüdür diye yorumlar yapılmıştır. Erkek ağıtçılar var olsa da genelde kadın ağıtçılar daha çoktur. Ağıtçılık genellikle kır hayatına özeldir. Kente geldiğimiz vakit bu ritüeli çok göremeyiz. Gördüklerimiz ise değişikliklere uğramışlardır. Bu işi para ile yapıyor olmaları bazı kesimlerce kınansa da geleneğin transformasyonunda etkindirler.

### **Ağıt ve Gündelik Hayat İlişkisi**

Sosyoloji, insan hâllerinden çok toplumsal etkileşim ile ilgilidir. İnsanın olduğu yerde sosyoloji elbet olmalıdır ve vardır. Konumuz açısından gündelik hayat ve yaşam biçimleri bizim için önem arz etmektedir. Gündelik hayat daha çok pratiklerle işler. Pratik için gerekli olan şey bilgi sosyolojisinde naiv hayat bilgisi olarak adlandırılır. Naiv hayat bilgisi, insan hayatının bütününe içine alan bir bilgi türüdür. Bilgi üstüne yapılmış genel tipolojilerdeki “epistem düzeyinde bilgi”ye tekabül eder. Bu bilgi, Gurvitch’in tipolojisindeki ilk üçüne (yani dış dünyanın algısal bilgisi, toplum bilgisi ve sağduyu bilgilerine) karşılıktır (Aydın, 2010, s. 72-73). Bu bilgi türü diğer bilgi türlerini kapsayan, hayat için olan bilgidir ve gelenek oluşturur. Toplumsal yaşamdaki sembol, eylem ve niyetler, doğal bir sürecin ürünüdürler ve gündelik hayatın içinde anlam bulurlar. Anlam, bizim meseleyi kavramamız için önemli bir noktadır. Gündelik hayatta gerçekleşen her şeyin pratikliği ve fark edilmese bile bir anlamı vardır. Bunlar hayata ilişkin bilgi ve tutumlarımızdan doğmuşlardır. Kültür de gündelik hayatta doğar ve şekillenir. Ağıt, bizim kültürümüzde olan bir gerçekliktir. Ağıdın gündelik hayatın içindeki işlevi tam da sosyolojinin ilgi alanına girer. Schutz, “yaşam dünyası”nı kesintisiz bir deneyim ve eylem akışı diye tanımlamıştı. Ona göre gündelik hayat öznelarasıdır: dünya özel değildir, başkalarıyla paylaşılır (Swingewood, 1998, s. 316). İşte içerisinde bulunduğu

muz toplum bizi daima sürecin aktif bir öznesi konumunda tutarak gündelik hayatın sürekliliğini sağlar. Schutz'un yaşam dünyası tanımında vurgulanan nokta, paylaşılan anlamların önemi, dünyanın "benim" olmaktan çok "bizim" olduğu düşüncesi ve karşılıklı semboller aracılığıyla dilsel bir topluluğun var olmasıdır:

Gündelik hayatımız başlangıçtan beri, öznelerarası bir kültür dünyasıdır. Öznelerarası bir dünyadır, çünkü biz onda başka insanlarla yan yana yaşıyoruz; ortak etkiler ve çalışmalarla, başkalarını anlayarak ve başkaları için bir anlama nesnesi olarak onlara bağlıyız. Bir kültür dünyasıdır, çünkü başından beri, yaşam dünyası bizim için bir anlamlar evreni, yani yorumlamak zorunda olduğumuz bir anlam çerçevesi, bu yaşam dünyasında yalnızca eylemlerimizle kurumsallaştırdığımız, birbiriyle ilişkili anlamlar çerçevesidir. Yine bir kültür dünyasıdır, çünkü onun geleneklerde ve alışkanlıklarda karşımıza çıkan tarihselliğinin daima bilincindeyiz... İlişkide olduğumuz insanlar, benim türümde benim arkadaşlarım ya da yabancılarıdır. Dil, benim açımdan felsefi ya da gramatik düşüncelerin bir alt katmanı değil, niyetlerimi ifade etmenin ya da başkalarının niyetlerini anlamamanın bir aracıdır. Başkalarıyla kurulan bu ilişki, özgül anlamına yalnızca bana başvurarak kavuşabilir ve ben bunu "Biz" sözcüğüyle adlandırıyorum (Schutz, 1978, Akt: Swingewood, s.317-318).

Gündelik hayatın tasvir ve çözümlenişine ilişkin sosyolojik çalışmalar, günümüzde etnometodoloji başlığı altında ele alınmaktadır. Etno, bireylerin erişebileceği ortak bilgi birikimine, metodoloji ise aktörün toplumsal dünyayı anlamasına ve bu anlamı iletmesini sağlayan stratejilere işaret etmektedir (Swingewood, 1998, s. 320). Schutz'un da vurguladığı gibi paylaşılan anlamlarla dünya, artık "benim" olmaktan çıkar ve "bizim" olur böylece. Biz de ağıtın toplumsal hayat içerisindeki yerini buradan okuyabiliriz. Karşılıklı sembollerin paylaşılması ile acı artık benim değil bizimdir. Gündelik hayat, tutumların ve eylemlerin sürekli olarak özneler arasında işleme ve devam etmesidir. Toplumun değerlerinin farklı konumdaki kişilerce paylaşıldığı, öğrenildiği bir alandır. Gündelik hayat, anlamlı bir bütünlük dünyasıdır. Birçok işlevi vardır. Söz gelimi dilin toplumsal baskıyı örtmedeki işlevi, tüketim ideolojisinin yarattığı yanılsamalar ve hatta iktidar aygıtları tarafından uygulanan terör bile, ancak gündelik hayat içinden bakılarak anlaşılabilir (Lefebvre, 1998). Öğrenilir çünkü deneyimlere dayanır. Gündelik hayat toplumun temel değerlerinin farklı toplumsal konumdaki insanlarla paylaşıldığı, öğrenildiği ve haklılaştırıldığı kültürel bir alandır (Oskay, 1989, s. 7). Toplumsal hayat ekonomik, ideolojik, siyasi alanların hepsinden sıyrıldığında bile geriye gündelik hayat kalmaktadır ve sosyal gerçekliğini kendisi oluşturmaktadır. Birey toplumsal hayatın içerisinde kendi pratiklerini etkileşim yoluyla oluşturmaya başlar, Berger'e göre inşa eder. Durkheim ise bireyin bu özelliğini toplumsal olgu kavramıyla yok sayar. Öyle ya da böyle gündelik hayatın ürettikleri ve muhafaza ettikleri vardır. Ağıt da insan temelli bir gerçeklik olduğu için gündelik hayat ile bağıntılıdır. Bir anlam dünyası oluşturmaktadır. Günlük hayatımızda acı, hüznün, yokluk, şaşırma gibi aklımıza gelecek her şey gerçekleşebilir. İşte ölümün de gerçekleşmesi üzerine ağıtlar yakılır. Pratik ve bir gerçeklikten doğmuştur. Ağıt

konusunu genel manada sosyoloji yerine sosyal psikoloji, antropoloji, edebiyat alanında yetkin kişiler de incelemektedirler. Unutmamalıdır ki toplumu oluşturan bireyler bizim bütünü görebilmemiz, inceleyebilmemiz için göz önüne almamız gereken şeylerdir. İnsan hayatta olduğu müddetçe acı ve acıya verilen tepkiler devam edecektir. Bu konuda elbette ki tepkilerin çeşitlenmesi, değişmesi, çeşitli yerlerde çeşitli şekillerde vuku bulması gözlemlenebilir. Ama bir gerçeklik vardır ki acı, insan soyu devam ettiği sürece her daim var olacaktır.

### **Ağrının Kır ve Kentteki Aksı**

Ağıt yakma olarak dile getirdiğimiz eylem (ki eylem bilinçli olarak yapılır. Ağlamak genellikle bilinçsiz ve duygusal devinim ile gerçekleşen bir olaydır) daha çok kıra ait görüldüğünden mütevellit geleneksel bir anlam ifade eder. Kır hayatı, modernleşen insanın zaman zaman kendini bulduğu ve fakat çoğunlukla ötelediği bir dünyayı ifade eder. Kırdaki ağlayanlar ile kentte ağlayanlar ağıt ve ağlama ekseninde düşündüğümüzde bir deşillerdir. Ağlamak (bir olan) insanın ortak duygusu olmasına rağmen farklı topluluklarda ve mekânlarda deşişiklik gösterir.

Ağıt konusunu ele alırken daha çok Türkiye’de ağıt ve algılanışından bahsetmekteyiz. Ağıt, şaşırtıcıdır ki insanı değerli kılan, diğerleri arasında “sahibi var” mesajı veren bir tür kültürel koddur. Kültürümüz, yüzyıllardır medeniyeti inşa etmiş ve sahiplenmiştir. Modernizmle kıyaslayacak olursak üretilen kültürel kodlar ve mevcut kültürel çeşitlilik kırdaki daha el değmemiştir. Kültürel havzanın genişliğini anlamak için daha çok Anadolu göz önüne alınmalıdır. Anadolu’da vefat eden kişinin ardından ağlayacak biri(leri)si olması önemlidir. Cenazeye sahip çıkılması, cenaze töreninin yapılışı, gelenlerin ağırılanması önemli ipuçlarıdır. Vefat eden birisi için “arkasından ağlayanı bile yoktu” denilirse o kişi ne kadar paraya, mala, mülke sahip olsa da “garip” olarak adlandırılır. Çünkü ağlamak o kişiye yanmaktır, göçüp gitmesini kabullenemeyip belki feryat, belki sitem etmek, acı(lan)maktır. Gidişi kimselere acı veremeyen kişi, zaten bu dünyada da öte dünyada da garibandır. Gariban, kimsesiz, zavallı sahip çıkılmayan anlamına gelmektedir. Gerçi bazılarının da kaderidir ölüsüne bile sahip çıkacak kimsenin olmaması. İşte Anadolu’da ardından ağlayacak kimsen yoksa sen de bir gariban ve sahipsizsindir. Ağlamak bu kadar belirleyici, bu kadar keskin bir ayırımın tek adı mıdır? Ağlamak ve ağıt yakmak bir kişiyi değerli, sahiplenilmiş kılarken İslam dini açısından doğru bulunmamıştır. Buradaki tezatlık dinin halk tarafından algılanışı açısından değerlendirilmesi gereken bir konudur aslında. İbn Mesud’dan rivayetle Resulullah şöyle buyurdu: “Ölenin arkasından yüzünü gözünü tırmalayan, yakasını paçasını yırtan, Cahiliye insanı gibi bağıra - çağıra ağıt yakıp kendisine beddua eden, bizden, bizim yolumuzu izleyenlerden değildir.” (Buhârî, Cenâiz 36, 38, 39, Menâkıb 8; Müslim, İmân 165. Ayrıca bk. Tirmizî, Cenâiz 22, 25; Nesâî, Cenâiz 17; İbni Mâce, Cenâiz 52). (Ölüye ağıt, t.y.).

Bir kişi vefat ettiği zaman birinci dereceden akrabası olan eşini, çocuklarını teskin etmek için oradakiler örnekler verirler. Ölme âlemlerin yaratılma sebebi Peygamber ölmezdi,



orası gerçek dünya, hepimizin gideceği yer orası, ağlarsan azap çeker, ağlayacağına Kur'an oku gibi teskin edici sözler ne kadar etkilidir orası bilinmez. Ağıt sadece ölümü kabullenirken veyahut cenaze merasiminde yakılmaz elbette ki. Hasta olan kişinin vefatının duyulması üzerine de ağıtlar yakılır hemencecik. Ağdın bir özelliği de hızıdır. Olay olur ve ağıt yakılır. Kişisel bir acıyı tarif etmesine rağmen kitleleşir. Daha doğrusu insana ait olan bir şeye dokunmasından ötürü acı geçişlilik arz eder. Ağlayıp ağıt yakanın acısı senin acın olur birden. Gözyaşı senin gözyaşın. Tanımadığın bir annenin evladını kaybedişi seni derinden etkiler. Olaylar reelde bu şekilde karşılık bulmasına rağmen Baudrillard'ın "Simülark ve Simülasyon" adlı kitabındaki simülasyon kuramı/kavramı aklımıza geldiğinde örnek verecek olursak televizyon dizilerindeki bir ölüm bile insanları ortak acılarda birleştirebilir. Kerbelâ'yı anlatan bir ilahi, Doğu'daki depremi anlatan ağıt, Karadeniz'de bir askerin vuruluşunu anlatan ağıt aynı şeyden bahseder aslında: İnsan ve acıdan. İşte bu yüzden ağdın kalıpları yoktur. Genel bir sahipleniş ve uygulanış söz konusudur. Kuralları ve ihlal edildiğinde yaptırım cezası olmamasına rağmen ortaklık ve kolektivizm ağdın genel kılıdır.

Genellikle edebî sanatlar bilinçli bir düzenleme, duygusal yetinin sorgulanması ve hoş bir şekilde ifade ediliş ile oluşurlar. Ağıt da edebî bir sanattır, fakat onun özelliği planlanmadan, olay dâhilinde gelişmesidir. Değişik yörelerde, değişik adlarla ifade edilen ağıt, günümüzde daha çok kitabi (yazıya geçirilmiş) olsa da Anadolu'da şifahen, ezberleme yoluyla devam etmektedir. Kendiliğinden oluşan ağıtlar bu yönüyle dikkat çekicidir. Bir tasarlanmışlık ve edebî kaygı gütmediklerinden dolayı samimidirler ve halk bu yüzden kendinden bilir, muhafaza eder. Kimlik çatışmaları yaşayan bireyler açısından bakıldığında bile ağdın Türkçe ya da Kürtçe yakılması bireyi çok irrite etmez. Çünkü ortak bir acı vardır ve acının sahtesi olmaz (en azından Anadolu'da). Yakılan bir ağdın dilinin ne olduğu çok önemli değildir aslında. İnsanın ölümü söz konusu ise veyahut ortada acınacak, iç acıtıcı bir hadise var ise ağıt yakılırken kullanılan dil pek bir şey ifade etmez. Hatta dilden bahsetmişken ritmik, kafiyeli olup olmaması da bir anlam ifade etmez. Gayriinsani, ahlaki olmayan ve zulüm, beddua içeren ağıtlar hoş karşılanmaz, hoş karşılanmadığı gibi karşısında düşman üretir. İnsanlara samimi gelmeyen ağlayışlar çok tehlikelidir. Birden karşısında öteki üretir. Çünkü duygu sömürsü bir nevi istismar, yalancılıktır. Türk toplumunda insanların en sert tepki gösterdikleri şey duygularıyla oynanmasıdır. Örnek verecek olursak sokakta küçük çocuğunu yanına alarak sakat rolü yaparak dilenen bir kişiye yardım ettikten sonra aslında sakat olmadığını görmeyiz sizde öfkeye neden olur. Çünkü kendinizi saf yerine konmuş, duygularınızla alay edilmiş hissedersiniz. Aynı tehlike ağıt yakıcılar için de vardır. Ölen kişiye ağıt yakması için para ile tutulan ağıtçıların işi risklidir. Hem bu işi para ile yapmaları hem de samimi olmaları tepki uyandırır. Toplum tarafından (alenen) tanınan ve kabul gören bu tip, samimi olmamasına rağmen çoğunlukla neden tepki çekmez? Ağıt önemli bir mevzudur ki ağıtçı diye toplumsal bir tip oluşmuştur. Bu bir gereksinim midir? Böyle bir meslek ahlaki midir? Toplumun içerisindeki ihtiyaca binaen ortaya çıkmasından ötürü dışlanmamış olabilir. Aynı zamanda

az önce de bahsettiğim kültürel kodlardaki kilidin anahtarı olarak da kabul görürler. Tutucu bir yapıya sahip olan Anadolu halkının var olan ağıtçıları kaybetmek istememesinin sebeplerinden biri de geleneğe ve âdetlere sahip çıkmak olabilir. El ne der kaygısı da faktör oluşturur. Öyle ki insanlar kültürü oluşturur, dönüştürür, muhafaza eder ya da değiştirirler. Bu yüzden Anadolu bu kültürel ve toplumsal tipi kabullenip muhafaza etmeyi düşünmüş olabilir. Bu kabullenişin sebeplerini düşünecek olursak eğer en büyük etken halkın buna tepki göstermemesi ve faydalanmasıdır. Aslında kır hayatında dayanışma ve asabiyeğin güçlü olduğu bu mekânda ağıtçılara ihtiyaç duyulması şaşırtıcıdır. Bu kişiler, daha çok kentte önem kazanmalıdırlar. Kanaatimiz ve akıl yürütmemiz bize bunu söylese de yine de kırdaki ağıtçılar/ağıtçı kadınlar daha önemli bir konuma sahiptirler. Kent hayatında ağıtçılar da revizyona uğramışlardır. Artık ağlayıcılar kırdaki gibi şalvarlı, yazmalı, tam (ahır) kokan teyzeler/kadınlar, halk kültürünün bir elemanı olan Âşık Bacı değillerdir. Bacı bizde aileden birini ifade eder. Ona yan gözle bakılmaz, korunur kollanır ve aile içerisinde yeri vardır. Oysa ki kentteki ağıtçılar, ağlamayı sanat hâline getirmiş birer blöf ustası, gözyaşı oyuncusudurlar. Oyun zaten kurgu demektir. Gündelik hayat kurguyu kabul etmez. Gereksinimler üzerinden bireylerin etkileşimiyle inşa edilir. Zengin birisi vefat eder, cenazesinde ağlamak için eğitilen genç, orta yaşlı, yaşlı kadın-kız-erkek işini yerine getirir. Rol budur. Kentte de ağlamayanı olmayan sahipsizdir. Ama özellikle zengin olanların ölümü dahi karizmatik olmalı, şan ve ününden bir şey yitirmemelidir. Bizlerin de zaman zaman şahit olduğu, birilerinden duyduğu bu yapay törensel faaliyetlerin içerisinde bir aktör konumunda olan ağıtçı, daha doğrusu kentte ağlayıcı, duygusal yönden pek bir anlam ifade etmez. Siyah gözlükler, ölen kişinin mevkisine yakışan giyim tarzı, aksesuarları ile tam bir oyuncudur o. Anadolu'da bir laf vardır: "Her şeyin bir yeri vardır; düşününde oynayacaksın, cenazende ağlayacaksın." İşte ağlayacak kimsesi olmayanlar ya da ağlayışlarını yetersiz bulanlar, yanlarına bu yapay ağlayıcıları çağırırlar. Hem de onlar bu oyunu faiz fiyatlar ile sergilerler. Cenaze merasimi bittiğinde köyde ağıtçı kente ağlayıcı olanlar alkışlarla tıpkı bir oyunun son sahnesini görmüşçesine mevtayı uğurlarlar. Ağlamışlardır, ağıt söylemişlerdir (yakmamışlar) ve böylece mesleklerini icra etmiş, parayı hak etmişlerdir (kendilerince). Ağıdın bu şekilde mekâna ve insana bağımlı olması değişiklik göstermesine sebeptir. Kente ve kırdaki farklı algılanış ve uygulamaya sebep olmuştur. Kırın ağıt yakıcıları kentte ağlayıcı, ağıt yakma geleneği ağıt söyleme olarak değişmiştir. Kentte acının ortaklığı ise tartışılmaktadır. Ağıt, ölen kişinin gelir durumunu bile gösterebilecek bir ipucudur aslında. Dinî, ekonomik, sosyal hayatın gizil bir elemanıdır.

### ***Ağıt ve Asabiyeğin İlintisi***

İbn Haldun'un umran ilminin en önemli kavramıdır asabiye. O daha çok göçebe-yerleşik hayatı anlatırken asabiyeden bahsetmiş ve bu kavrama büyük önem atfetmiştir. Asabiyet toplumda bağ, sinir, bir toplumun ileri gelenleri, kişinin baba tarafından akrabaları gibi anlamlara gelir. Asabiyet belli bir toplumdaki fertlerin birbirine arka çıkmalarını ve tutkun olmalarını sağlayan histur (Uludağ, 1993). Asabiye kabile, topluluk, aile vs. kan bağı olan ki-

şilerin arasında oluşur. İşte Durkheim'ın kolektif bilinci ile ilişkilendirebileceğimiz bu mevzu, ağıtların da kolektif bir bilinç tarafından üretilip süreç dâhilinde muhafaza edildiğini bizlere açıklar. Haldun'daki asabiye dayanışmayı sağlar. Mukaddime'de dayanışma ikinci bölümde göçebelerdeki kan bağı olarak; üçüncü bölümde iktidar ve devletin temeli olarak; dördüncü bölümde şehirlerin sosyal bağı olarak anlatılmıştır. Her şeyden önce ağıt bir topluluk, daha özeldir birkaç kişinin ortak derdi, acısını ifade eder ve dayanışma burada da vardır. Kolektivite olması içinde birden çok (birbirini tanıyan) insanın bir araya gelmesi lazımdır. Belirli bir konu ve üzerinde aynı fikri, duygusal birliği oluşturan kişiler kolektif bir bilinç inşa ederler. Ağıt, bu manada kolektif bilincin ve topluluğun oluşturduğu, Durkheim'a göre muhtaç olduğu bir şeydir. Kolektivite acı, kötü durumlar ve çaresizlik karşısında dayanışmayı sağlar ve İbn Haldun'un asabiyesi oluşur. Kişiler arası dayanışma kolektif bilincin oluşmasını sağlarken kolektif bilinçte dayanışma ile bir gruplaşmayı, sıkı ve birincil ilişkiler oluşturmayı sağlar. İbn Haldun'un asabiyesi bedevilerde (göçebe) daha kuvvetlidir. Burada Durkheim'ın kolektif bilincine atıf yapmak gerekirse asabiye bu atfı karşılar. Yani Haldun'daki asabiye ve dayanışma, Durkheim'ın kolektif bilinci ve mekanik dayanışmasına denk düşer.

### Tönnies-Simmel-Durkheim'ın Paralel Okunuşu

“Dünya birbirinden kopuk bireylerin bir toplamı değildir; tüm bireyler bir şekilde birbirleriyle bağlantılıdır.” Aristoteles

Genel manada sosyolojik araştırmalarımız kır ve kentin nabzını yoklar. Ağıt bildiğimiz üzere ve yukarıda da bahsedildiği gibi Anadolu'da kültürel bir birikimle oluşmuştur. Kır ve kent ayrımı, kültürel konularda önemli bir kavşaktır. Kültür, insan elinin değdiği her şey tanımından yola çıkarak kent ve kırdaki insanı da sınırlandırıp daha lokal bir açıklama yapabiliriz. Tönnies ve Simmel, kent ile ilgili kuramlar oluşturmuşlardır. Durkheim'ın kolektif bilinci ve dayanışmasını bu sosyologlar üzerinden karşılıklı bir okuma ile pekiştirmek yerinde olacaktır. Tönnies Gemeinschaft/Gessellschaft kavram çiftini cemaat/topluluk olarak adlandırarak sosyolojiye yeni bir bakış açısı getirmiştir. Gemeinschaft terimi genellikle “topluluk/cemaat” olarak çevrilir. Terim, geçmişin uyum ve istikrar çağının romantik anılarını çağırır. Fakat Tönnies, terimi daha özel anlamda büyük ölçüde kişisel, yakın ve sürekli insan ilişkilerini anlatmakta kullanmıştır: bu ilişkiler içindeki bireyler, tıpkı ailede olduğu gibi tamamen değilse de büyük ölçüde gerçek dostlar grubuna veya sıkıca birbirine bağlı bir gruba katılmaktadırlar. Tönnies, bu kuramını geleneksel köy topluluklarıyla ilişkilendirmeye çalışır. Herkes birbirini tanır ve kan bağıyla veya evlilikle birbirine bağlıdır.

Gessellschaft terimi, genellikle “toplum” veya “birlik” olarak çevrilir. Tönnies bu terimi, gemeinschaft'la karşıtlık içindeki her şeyi, özellikle modern kent hayatının görünüşte kişiselikten uzak, yapay ve geçici ilişkilerini anlatmak için kullanmıştır (Slattery, 2011, s. 59-60). Tönnies'in bu ayrımı, Durkheim'ın sosyolojisindeki iki bütünleşme tipine rastlar. Benzerlik-

lerle mekanik dayanışma, farklılaşmalarla organik dayanışmadır. Yani Tönnies'teki cemaat (gemeinschaft) Durkheim'da mekanik dayanışmayı, cemiyet (gesellschaft) organik dayanışmayı karşılamaktadır. Burada tam da ağıt konusundan bahsedebiliriz. Ağıt cemaat, mekanik dayanışmanın olduğu yerde bulunmaktadır. Çünkü burada birincil ilişkiler, toplumsal bütünlük, kolektif bilinç vardır. Bir bütünlük sağlanmış ve sağlıklı bir tarihsellik oluşturulmuştur. Oysa ki organik dayanışmanın egemen olduğu (Tönnies'in cemiyeti) her çağdaş toplum dağılma ve anomi tehlikesi taşır (Aron, 2000, s. 299). Gerek Tönnies gerekse Simmel, hümanist bakış açısı temelinde, Tönnies'in gemeinschaft ve gesellschaft gibi kavramlarının, ampirik gerçekliğin çeşitliliği ve karmaşıklığı açısından gerekli düzeni sağladığı "saf" bir sosyoloji geliştirmeye girişmişlerdi. Bütün toplumlar hem gemeinschaft hem de gesellschaft'dan gelen öğelerle nitelenir, ne var ki bu toplumlar, salt formel, ideal tipler olarak tarihsel gerçekliğin sosyolojik analizi açısından vazgeçilmez bir öneme sahiptir (Swingewood, 1998, s. 165). Simmel de sosyolojide toplumsallaşmaya ve bu toplumsallaşmanın karşılıklı formlarını oluşturmaya çalışır. En genel tanımıyla toplumsallaşma, insanın toplumsal bir varlık hâline gelerek toplumun üyesi olması ve kazandığı toplumsallığı hayatı boyunca sürdürmesi sürecidir (Akın, 2011, s. 140). Bireyin toplumsallaşmasının sosyolojide çeşitli merhaleleri vardır. Biz konumuz itibariyle buralara çok girmeyeceğiz. Kültürel kodların oluşumu, sürdürülmesi ve bireyler arasında aktarımı da toplumsallaşma süreciyle paraleldir. Yani konumuz olan ağıda gelecek olursak toplumsallaşma yaşayan bireyler, gündelik hayatlarında bu olguyu aktarırlar ve aktif olarak sürdürürler. Çünkü toplumsallaşma, bireylerin içinde doğduğu kültürden etkilenir, etkiler. Toplumsallaşma, bireylerde "biz" ya da "cemaat" duygusunu üreten bir süreçtir ve her bireyin ulaşabildiği sınırlı bir toplumsal çevrede gerçekleşmektedir (Akın, 2011, s. 141).

## Sonuç

Durkheim'ın metodolojik kolektivizmi, ağıdın toplumsal boyutuna farklı bir perspektiften bakabilmemiz açısından bize bir yol sunmuştur. Ağıt, tarihî boyutu, insanlar arasındaki yeri ve önemiyle sosyolojinin konusu olarak incelenmesi gereken bir gerçekliktir. Ağıt çoğu zaman edebî incelemelerin sahasına konu olmuştur. Fakat toplumsallaşma, birey, kolektif bilinç, varoluş ve süreç dâhilinde devam eden dinamik bir gerçeklik olması sebebiyle sosyolojinin de konusunu oluşturmaktadır. Mekanik dayanışmanın var olduğu/kır/cemaatte ağıdın varlığı daha kuvvetlidir. Bu sebeple ağıt imgelemi daha çok kır üzerinden temellendirilir. Makalede ağıdın kökenine çok fazla yer verilmemesinin sebebi mevzuyu folklorik ve edebî açıdan incelemek yerine sosyolojik açıdan inceleme isteğimize kaynaklanmaktadır. Burada Durkheim'ın yalnızca kolektivitesi ele alınmıştır. Toplumsal olgu, işbölümü gibi konulara girilmemiştir. Ağıt, toplumların ve bireylerin duygu arşivlerini oluşturur. Öyle ki bu arşiv sürekli güncellenmektedir. Çünkü genel manada acı, konumuz itibariyle ölüm ve bu sebeple doğan ağıt, insan varlığını sürdürdüğü sürece devam edecektir. Acının ve duygu-

ların sürekliliği tarihsel olarak bu şekilde açıklanabilir. Durkheim açısından dışsallığın etkin olduğu bu teoride önemli olan kavram bir kolektif bilinç oluş(turul)masıdır. Bu oluşan kolektif bilincin de ağıtın okunmasında yardımcı olmasıdır. Günümüz dünyasında her şeyin kalıplaşıp sıradanlaşmasına rağmen, acıların sıradanlaşmak yerine geçişlilik arz ederek kitleselleşmesi, incelenmesi gereken bir konudur. Ağıt ve ağıt yakıcılar da bu çerçevede büyük resmi görmemiz açısından önemlidirler.

## Kaynakça

- Ağıt örnekleri.* (t.y.). 12 Mart 2014 tarihinde <http://www.bilgicik.com/tag/agit-orneklere> adresinden edinilmiştir.
- Anadolu'da ağıtçı kadınlar.* (t.y.). <http://www.gulceedebiyat.net/konu-tahir-kutsi-makal-11846.htm> adresinden edinilmiştir.
- Akın, M. H. (2011). *Toplumsallaşma sözlüğü*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Aron, R. (2000). *Sosyolojik düşüncenin evreleri*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Aydın, Mustafa. (2010). *Bilgi sosyolojisi*. İstanbul: Açılım Kitap.
- Boratav, P. N. (1982). *Folklor ve edebiyat 2*. İstanbul: Adam Yayıncılık.
- Gordon, M. (1999). *Sosyoloji sözlüğü* (Çev. O. Akınbay & D. Kömürçü). İstanbul: Bilim Sanat Yayınları.
- Lefebvre, H. (1998). *Modern dünyada gündelik hayat*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Makal, T. K. (t.y.). *Anadolu'da ağıtçı kadınlar*. 12 Mart 2014 tarihinde <http://www.gulceedebiyat.net/konu-tahir-kutsi-makal-11846.html> adresinden edinilmiştir.
- Oskay, Ü. (1989). *Marx, Freud ve gündelik hayatın eleştirisi (Sürekli kültür devrimine doğru) Önsöz*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ölüye ağıt yakmak.* (t.y.). 3 Mart 2014 tarihinde <http://www.islamdahayat.com/riyaz/oluyegityakmak302.html> adresinden edinilmiştir.
- Slattery, M. (2011). *Sosyolojide temel fikirler*. İstanbul: Sentez Yayınları.
- Swingewood, A. (1998). *Sosyolojik düşüncenin kısa tarihi* (Çev. O. Akınhay). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- TDK. (2011). *Büyük Türkçe sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Uludağ, S. (1993). *İbn Haldûn*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.



# Türkiye’de Vatandaşlık Anlayışının Gelişimi

Fatma Nalbant\*

**Öz:** Globalleşme süreciyle birlikte devletle birey arasındaki ilişkiler sorgulanmakta, bu sürecin bir sonucu olarak geleneksel vatandaşlık tanımları da eleştirel bir gözle değerlendirilmekte ve ortaya çıkan tartışmalar çerçevesinde ön plana çıkan tanımlardan birini de “Anayasal Vatandaşlık” kavramı oluşturmaktadır. Bu bağlamda çalışmada; teorik çerçevesi içerisinde, Osmanlı Devleti’nin son döneminden günümüze kadar gelişen vatandaşlık anlayışının tespit edilmeye çalışılması ile günümüzde hâlâ devam eden vatandaşlık konusundaki tartışmalar ve çözüm arayışlarına ışık tutmak amaçlanmıştır.Çalışmada ilk olarak; vatandaşlık kavramı ve vatandaşlığın boyutları ele alınarak sonrasında Osmanlı Devleti’nde vatandaş/vatandaşlık kavramlarının nasıl tanımlandığı üzerinde durulmaktadır. Son olarak ise; Türkiye’deki vatandaşlık anlayışının gelişimi 1923-1950, 1950-1980 yılları ve 1980 sonrası şeklinde üç döneme ayrılarak incelenmeye çalışılmaktadır. Söz konusu kavram, Türkiye’de 1990’lı yıllardan bu yana tartışma konusu olmaktadır.Son dönemde de 2013 TBMM Anayasa Yazım Komisyonu’nda partilerin, “vatandaşlık” başlıklı madde üzerinde sundukları görüşler ve yapılan tartışmalar da kavramın günümüzde gerek anayasalarda, gerekse günlük hayatta varması gereken konuma ulaşamadığını göstermektedir.Çağımız artık egemen ulus devlet, egemen ulus milliyetçiliğini aşan bir dönemi ifade etmektedir.Bu anlamda egemen uluslar kimliği yerine ortak ulus, anayasal vatandaşlık, özgür, eşit ve demokratik yurttaşlık kimliğinin giderek anlam kazandığı söylenebilir.

**Anahtar kelimeler:** Vatandaşlık, Osmanlı’da Vatandaşlık, Anayasalarda Vatandaşlık, Küreselleşme, Anayasal Vatandaşlık.

## Vatandaşlık Kavramı ve Boyutları

### *Vatandaşlık Kavramına Genel Bir Bakış*

Vatandaşlık olgusunun, siyasal yaşamın hem varlık nedenini hem de siyasal davranışların meşrutiyet kaynağını oluşturduğu ifade edilebilir.Bu bağlamda vatandaşlık, dinamik ve bağlamsal bir olgu olması nedeniyle tarih boyunca çeşitli disiplinlerin değerlendirmeleri içerisinde yer almıştır ve günümüzde halâ tartışılan konuların başında güncelliğini korumaya devam etmektedir.

Vatandaşlık, en öz anlatımıyla bireyi devlete bağlayan hukuksal bağıdır (Aybay, 1998, s.3). Ancak, bağ sadece hukuksal olmadığı gibi, bu bağın sosyolojik, dinsel, siyasal, kültürel, ekonomik gerekçelerden soyutlanmadığı da yapılan çalışmalar ve uygulamalarda görülebilmektedir.

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı.  
İletişim: nalbantfatma34@gmail.com.

Bugünün dünyasında siyasal yaşamın odağına yerleşen vatandaşlık kavramının, modern bir fikir olmadığı, ilk kez Antik dünyanın kent devletlerinde kullanılmaya başlandığı ve daha sonrasında hiç terk edilmediği ifade edilebilir. Ayrıca tarihsel süreç içerisinde ilk ortaya çıktığı manasıyla kalmayarak farklı anlamlar edinmiş ve farklı haklar ve sorumluluklarla kuşatılmıştır. Burada değişmeyen bir olgu ise; vatandaşlık kavramının ilk ortaya çıktığı günden bu güne hep bir değer olma özelliğini koruması olarak görülebilir (Schnapper, 2005, s.494).

Dilimize önce *"vatandaş"* sonra *"yurttaş"* olarak yerleşen bu kavram, ulus devlet gibi önce Avrupa'da doğmuş ve dünyaya yayılarak gelişmiş bir kavramdır. Modern anlamda yurttaş kavramının ise İngiltere'nin geliştirdiği ilkelere *"cumhuriyet"* boyutunu da ekleyen Amerikan ve Fransız devrimleriyle ortaya çıktığı belirtilmektedir. Ancak, modern çağın ulus devletlerinden çok önce, Yunan ve Roma'da da *"yurttaş"* kavramının bir ölçüde geliştirilmiş olduğu söylenilebilir (Dahl, 1993, s.24).

Vatandaşlığın tarihsel gelişim sürecine bakıldığında, ilk vatandaşlık uygulamalarının MÖ.8. yüzyıldan itibaren Yunan şehir devletlerinde başladığı, ancak modern vatandaşlığın Fransız Devrimi ve sonrasındaki gelişmelerin ürünü olduğu kabul edilmektedir.

Yurttaş, Latince (civis) ve Yunanca (polities) kökleri itibarıyla en basit anlamda bir siyasal topluluğun üyesi olarak tanımlanmaktadır. Özellikle eski Yunan'da şehir devletinde yurttaş; kölelerden ve meteklerden, diğer bir ifadeyle yabancılardan ayrıcalıklı olarak şehrin siyasal hayatına katılma hakkı olan zümreyi ifade eden bir kavram olarak tanımlanmıştır. Sarıbay; eski Yunan'da yurttaşların elde ettikleri katılma hakkının, Yunanların ana ve babalarının üyesi oldukları şehirlerin yurttaşı olarak kalmalarından kaynaklandığını ve bu yüzden doğuştan kazanılan bir hak olduğunu ifade etmektedir. Yurttaşın eski Yunan'daki bu konumu, çok daha sonraki dönemlerde J.J.Rousseau'nun siyasal düşüncesinde yurttaş olmanın belirleyici özelliği bütünün bir parçası olarak varolmak, bu sayede değerinin de bütüne, diğer bir ifadeyle topluluğa bağlı olmak şeklinde belirmesini ifade etmektedir (Sarıbay, 1992, s.87).

Fransız Devrimi'nin ürünü olan yurttaşın ise şehir devletinin yurttaşına göre daha aktif konuma sahip olduğu söylenebilmektedir. Çünkü Fransız Devrimi'nin yurttaşı, şehir devletinin yurttaşı gibi yürürlükte olan demokrasinin derecesine bağlı bir katılma hakkına sahip değil, tersine kendi özgür, özerk ve aktif konumu, yürürlükteki demokrasinin derecesini belirlemektedir. Bu anlamda çağdaş demokrasilerin yurttaş tipinin Fransız Devrimi'nde doğmuş olduğu ifade edilmektedir (Sarıbay, 1992, s.88).

Gerçekten de bugünkü vatandaşlık anlayışımızın büyük ölçüde Fransız Devrimi'nin teori ve pratiğine dayalı olarak şekillendiği ifade edilebilir. Bunun sonucu olarak vatandaşlığın mutlak monarşiye ve iktidara karşı geliştiğini düşünme eğilimi ortaya çıkabilmektedir. Ancak, Almanya'ya bakıldığında bu ülkede vatandaşlığın temellerinin, bizzat mutlak monarşi tarafından iktidar aracılığı ile atıldığı görülebilmektedir (Şit, 2008, s.65).



Modern anlamda yurttaş, bir devletin egemenliğindeki topraklar üzerinde yaşayan siyasal toplumun, belirli haklara sahip ve herhangi bir özel topluluğa aidiyetinden bağımsız olarak, herkes için aynı olan yükümlülükleri paylaşan bir üyesini simgeler. Her devletin yasaları, devletle kişiler arasındaki karşılıklı hakları ve ödevleri düzenleyen yurttaş statüsünü belirler: Hangi dili konuşurlarsa konuşsunlar, hangi soy, etnik grup, ırk, millet, din, sosyal ve ekonomik kesimden olurlarsa olsunlar, aynı hak, görev ve yükümlülükleri olan tüm yurttaşlar yasalar önünde eşittir. Bu güvenceye karşılık devlet de yurttaşlarından yasalarla belirlenmiş sorumluluklarını yerine getirmelerini ve ona sadık kalmalarını ister. Salt hukuksal açıdan, uyruk ve yurttaş eş anlamlıdır. Ancak, siyasal açıdan uyruk kavramı, eskinin tebaası gibi bireyi devletle ilişkilerinde pasif bir konumda bırakan anlayışla daha yakındır. Yurttaş ise; sadece devlete karşı ödevlerinin değil, haklarının da bilincinde olarak, siyasal yaşama etkin bir biçimde aktif bireyi tanımlamaktadır (Ünsal, 1998, s.4).

Yunan site devleti ile başlayan yurttaşlık tarihinin Fransız Devrimi’ne değin uzanan gelişimi, daha çok katılıma dayalı, moral, monolitik, aktif bir yurttaşlık anlayışını yansıtırken, Fransız Devrimi’nden sonra günümüze değin uzanan çizgide artık evrensel bir yurttaşlık anlayışı belirmiştir. Sivil ve siyasal haklar elde etmiş olan bireyler, kendilerini güçlü devletlerin talepleri ile karşı karşıya bulmuşlardır. Demokratik ve sosyal hukuk devleti anlayışının yanı sıra, devlete ekonomik bir “şirket” gibi yansız bakış ve nihayet, Avrupa Birliği gibi devletlerüstü örgütlenme modellerinin de klasik ulus devlet ve yurttaş kavramlarının tartışılmasına ve yeniden yorumlanmasına yol açtıkları izlenmektedir (Ünsal, 1998, s.7-8).

Dönemler itibariyle yurttaş, vatandaş olarak kullanılan kavramlar arasında farkların bulunduğu ifade edilebilir. Tezcan’a göre yurttaşlık, içerik bakımından daha belirsiz ve sınırlı bir içeriğe sahip iken, vatandaşlık kavramı daha hukuki ve daha belirgin bir içeriğe sahiptir. Bu bağlamda tarihsel gelişime bakıldığında ulus devletlerin ortaya çıkmasıyla birlikte, yurttaşlık statüsünün orijinal anlamını kaybettiği ve vatandaşlık statüsüne döndüğü görülmektedir (Tezcan, 2002, s.20).

Herkes tarafından kabul edilebilecek belirli bir niteliği ve içeriği ve çoğunlukla teorik açıklamalarla anlatılmaya çalışılan vatandaşlık kavramının ne olduğu daha çok vatandaşlığın pratik geçerliliği ve sonuçları ile belirlenebilmektedir (Nomer, 2010, s.18).

## Vatandaşlığın Boyutları

Tarihsel olarak bakıldığında, 1789 İnsan Hakları ve Yurttaşlık Bildirgesi’nde yapılan tanımdan da anlaşılacağı üzere yurttaşlığın iki boyutu ifade edilmektedir. Bunlar sosyal ve siyasal boyutlarıdır.

Ancak İngiltere’de vatandaşlığın oluşum sürecini inceleyen Marshall ise, *Class, Citizenship and Social Development (1965)* çalışmasında, vatandaşlık haklarını medeni, siyasi ve sosyal haklar olmak üzere üç temel kategoride sınıflandırmaktadır (Esendemir, 2008, s.21). Ünlü

sosyolog Marshall, yurttaşlığın sivil boyutunun olduğuna işaret etmektedir. Bu bağlamda; Marshall'ın yapmış olduğu sınıflama esas alınıp, yurttaşlığın üç boyutu üzerinde durmaya çalışılacaktır (Sarıbay, 1992, s.95).

Marshall'a göre vatandaşlık, birçok hakka ve güce giriş içeren bir durumdur; vatandaşlıktan söz edebilmek için, vatandaşlık haklarının genişletilerek, herkese toplumun tam ve eşit üyeleri olarak davranılması sağlanmalıdır. Nitekim Marshall'ın vatandaşlık vurgusunda belki de en önemli unsur, bu eşitlik varsayımdır. Ona göre eşitlik, toplumun tam üyesi olanlara has bir durumdur. Bu tam üye olanların hepsi haklar ve görevler bakımından eşittir (Marshall, 1965, s.68).

### ***Sivil Boyut***

Yurttaşlığın sivil boyutu ya da Marshall'ın tanımlaması gibi sivil yurttaşlık hakları; konuşma, düşünce, mülk edinme hakkı gibi bireysel haklardan meydana gelmektedir. Bu hakları koruyan ve savunan kurumlar mahkemeleridir. Tarihsel olarak bu haklar, 18.yüzyıl gelişmelerinin ürünü olarak ortaya çıkmışlardır. Yurttaşlık hakkı olarak bütün bunlar, bir ulus devlet içindeki topluluğa üyeliğin kazandırmış olduğu haklardır. Bu anlamda devlet tarafından güvence altına alınmışlardır. Ayrıca buradaki tek özellik devlet güvencesi değil, herkesin bu hakları kullanma görevini de içermektedir (Sarıbay, 1992, s. 96).

### ***Siyasal Boyut***

Siyasal iktidarın kullanımına katılma hakkı ve parlamento ve yerel yönetim meclisleri yurttaşlığın siyasal boyutunu ifade etmektedir. Bu haklar, 19.yüzyıl gelişmelerinin ürünüdür. Yurttaşlığın siyasal boyutu, bireyin mensubu olduğu devletle üyeliğini ifade eden resmi bir kimlik niteliğini taşımaktadır (Sarıbay, 1992, s. 97). Seçme, seçilme ve siyasal faaliyetlerde bulunma hakkı, kişinin siyasal hak ve görevleri olarak ifade edilmektedir (Eren, 1990, s. 1-2).

### ***Sosyal Boyut***

Ekonomik refah ve güven hakkından toplumda geçerli standartlara göre yaşama hakkına kadar geniş bir haklar yelpazesini temsil etmektedir. Eğitim ve sosyal hizmet kurumları, bu hakların sağlanmasına yönelik çalışan kurumlara örnek verilebilmektedir. Bu haklar da 20.yüzyıl gelişmelerinin ürünü olarak ortaya çıkmışlardır. Yurttaşlık hakları, ulusdevlet içerisinde güvence altına alınmış ve devletin üyelerine karşı yerine getirdiği görevler şeklinde nitelendirilmiştir. Böylece devletin üyelerine karşı olan görev ve yükümlülükleri açısından da haklara sivil, siyasal ve sosyal haklar şeklinde yaklaşmıştır. Örneğin Macpherson, sivil hakları devlete karşı olan haklar; sosyal hakları da devlet tarafından garanti edilmiş, talep edilen faydalar olarak ifade etmektedir (Sarıbay, 1992, s. 96).

Marshall, bu vatandaşlık kategorilerinin tarihsel süreç içinde hem belirli bir sıra düzeninde gelişme gösterdiğini ve hem de bunların hepsinin hem birey hem devlet için belirli hak ve yükümlülükler içerdiğini ileri sürmektedir.

Günümüzde Marshall’ın kuramına iki eksenin dâhil edilmesi gerektiği ileri sürülmektedir. Bu konuda birinci kuram, Tom Bottomer’e aittir. Bottomer’e göre, kültürel haklar eksenini olarak adlandırılan eksenle birlikte, yurttaşlıktaki ayrışma, homojenleşme gibi olgular egemenliğini yitirmeye başlamıştır. Bunların yerini farklılık, heterojenlik, çok kültürlülük ve uyum almıştır. Ekonomik haklar eksenini olarak düşünülen ikinci eksenle, toplumun alt katmanlarındaki bireylerin ekonomik haklarının güvence altına alınması sağlanmış olacaktır.

Kimlik sorunlarına ilişkin demokratik ve cumhuriyetçi bir anlayışın yanı sıra, modern bir ulus anlayışının da öncülüğünü yapan Habermas, tek ulusal özdeşleşme biçiminin tekelciliği dışlayan demokratik kurumlarla özdeşleşme olduğunu düşünmektedir. Habermas, tek ulusal özdeşleşme için, farklı gelenekler arasında bir ayıklama yapmak gerektiğini savunmaktadır (Gündüz & Gündüz, 2005, s. 46-47).

### **Osmanlı Devleti’nde Vatandaş Algısı ve Hukuki Düzenlemelerdeki Yeri**

Türkiye’deki yurttaşlık kavramının gelişimini anlayabilmek için öncelikle kul, tebaa, yurttaş kavramlarının hangi tanımlarla kullanıldığı ifade edilmeye çalışılmalıdır.

Osmanlı Devleti’nde “kul”, hiçbir hakkı olmayan, tamamıyla hükümdarın esareti altında ve olarak biraradılığı sağlanmış ümmet anlamında kullanılırken “tebaa” ise dini birlik olmakla beraber belli bazı anlaşmalarla hükümdara bağlı olan uyruk anlamında kullanılmıştır. Bu ikisi arasındaki temel fark; “kul” tüm kurallarıyla hükümdarın emrindedir, “tebaa” ise; vatandaşlığa geçişin ilk aşaması olarak belli ama sınırlı kurallarla hükümdara tabiiyeti ifade etmektedir (Gürses & Pazarcı, 2010, s. 5-6).

Egemenliğin bir tek kişide olduğu monarşik rejimlerde yurttaşlığın değil, uyruklu, yani tebaa’nın söz konusu olduğu söylenilebilir. Bu durumda bir devlete uyruklu bağıyla bağlı olan kişilerin hukuksal statüsü, o devletle aralarında böyle bir bağ bulunmayanların statüsünden farklı olacaktır. Bir başka deyişle egemenliğin ulustan kaynaklandığı demokratik cumhuriyet rejimlerinde birey, devlete uyruklu bağı ile değil, yurttaşlık bağı ile bağlıdır. Bu açıklamalardan yola çıkılarak, monarşi ile yönetilen Osmanlı Devleti’nde başlangıçta “kul”-dan, sonrasında ise “tebaa”dan söz edilmektedir. Cumhuriyet’le birlikte Osmanlı Devleti’nde tebaa, ulus bilincinin yerleştirilmeye çalışıldığı “vatandaş/yurttaş” statüsüne çıkarılmaya çalışılır (Aybay, 1998, s. 37).

Osmanlı Devleti’nde devlet egemenliği altındaki kişiler padişahın kulu ve tebaasıdır. Halk(-reaya), sürü olarak görülür; padişah da bu sürünün sahibi veya hamisi sayılır. Öte yandan benzeri başka devirlerde görüldüğü gibi, Osmanlı’da uyruklar (tebaa) arasında hukuksal bir statü bakımından eşitsizlikler olduğu ifade edilmektedir. Osmanlı ülkesinde padişahın tebaası olarak yaşayan insanlar arasında geleneksel olarak uygulanan önemli statü farklarının olduğu ifade edilmektedir. Bu farklılıkların başlıcası da; Müslüman olup olmamaya dayanan

farktı.Devlet hizmetine alınma, vergi ve kişisel statü gibi konularda kendini gösteren farklar, uyrukluk konusundaki düzenlemelere de yansiyordu. Gayrimüslim tebaa bir tür ikinci sınıf uyruk sayılıyordu (Aybay,1998, s. 38).

Bu bağlamda Osmanlı millet sisteminin Müslüman ve gayrimüslim kesimleri hukuki statü açısından net bir biçimde ayıran ontolojik bir eşitsizliğe dayandığı sonucu çıkarılabilir. O dönemde ne cemaatler söz konusu eşitsiz yapıya tepkisel bir duruş takınmış ne de imparatorluk yönetimi kendini eşitlik esası üzerinden tanımlanacak tek tip bir vatandaşlık statüsü yaratma ihtiyacı içinde bulmuştur. Geleneksel nizamın sorgulanması, sarsılması ve derin dönüşümleri beraberinde getirecek kırılmalara maruz kalması, ancak Fransız Devrimi sonrasında "eşitlik", "özgürlük", "ulusçuluk" gibi fikirlerin Osmanlı halklarını etkisi altına almaya başlamasıyla ortaya çıkmıştır. Söz konusu dönemle birlikte dinî aidiyetler üzerinden tanımlanan kimlikler yerini ulus kimliklere bırakmıştır.Dinî kimlikler üzerinden kurulan ve eşitlik kaygısı içermeyen bir adalet anlayışına dayanan geleneksel idari yapıyı terk edip daha sonra Yusuf Akçura'nın deyimiyle üç tarz-ı siyaset'ten Osmanlılık olarak adlandırılan her türlü din, mezhep, din etnik köken ya da kültürel kimlikten bağımsız siyasi-hukuki birey eşitliğini hedefleyen Osmanlı vatandaşlığı yaratma çabaları olan reformlara yönelmek olmuştur (Soner, 2008, s. 364).

Osmanlı İmparatorluğu'nda, Meşrutiyet'e kadar olan dönemde, vatandaşlıkla ilgili düzenlemeler şöyle özetlenebilmektedir:

- 1807 Şer'i Hüccet (Şer'i Belge)
- 1808 Sened-i İttifak
- 1839 Tanzimat Fermanı
- 1840'ta kabul edilen 1851'de yeniden düzenlenen Ceza Kanunnamesi
- 1856 Islahat Fermanı
- 23 Ocak 1869 tarihli Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi
- 1870 Mecelle
- 1871'de yürürlüğe giren İdare-i Umumiye-i Vilayet Nizamnamesi

II. Meşrutiyet, tebaadan vatandaşlığa geçiş süreci olmuş; Kanun-i Esasi, siyasal seçkinlerin temel hedefi hâline gelen "vatandaşlar topluluğu" oluşturma yoluyla imparatorluğun çöküşüne son verme idealinin hukuksal arka planını ve vatandaşlığın anayasal dayanağını oluşturmuştur (Üstel, 2004, s.25-26).

Reform çalışmaları sonucu, özellikle II.Meşrutiyet'le birlikte siyasal tartışmalarda vatandaşlık temel konu hâline gelmiştir.Bu bakımdan süreçte önce vatandaşın tarifi konuları üzerinde durulmuş ve daha sonra da bu tarif üzerinden vatandaşlığın inşası sürecine girilmiştir.Takip edilen yöntem bu olmakla birlikte, yapılan tanım çalışmalarının çok net olmadığı söylenilebilir.Çünkü Cumhuriyet döneminde de tanık olacağımız üzere, tanım konusunda

netleşmemek, temel vurgunun birey olarak vatandaştan ziyade vatandaş topluluğuna yönelmesi bunun işareti olarak değerlendirilebilir. Türk siyasi kültüründe var olan anlayış ve içinde bulunulan koşullardan ötürü buradaki tartışmalarda öne çıkan anlayışın liberal-bireyci bir vatandaş anlayışından ziyade toplulukçu/cemaatçi vatandaş anlayışına dayandığı görülür. Çünkü Meşrutiyet dönemindeki vatandaşlık anlayışı haklardan çok, kanuna itaat, askerlik ve vergi üçlemesi gibi görevlere işaret etmektedir (Üstel, 2004, s. 83).

Toplulukçu bir anlayışı öne çıkarmasına rağmen, önceki dönemlere göre II. Meşrutiyet döneminde, reaya ve tebaa, niteliğini yitirmiş, bir şekilde vatandaş olmuştur. Bu durumun biraz da zorunluluk arz ettiği vurgusu yapılabilir.

Tüm açıklamalar ışığında, bu dönemde şekillenen vatandaşlık anlayışının, cumhuriyetçi bir yaklaşımla ortak yararı gerçekleştirmek anlayışıyla oluşturulduğu ve bu yüzden de haklardan çok görevlerle yüklü olarak kurgulanmış olduğu şeklinde bir değerlendirme yapılabilir.

### **Hukuki Düzenlemelerde Vatandaşlık Kavramı**

Bir geçiş anayasası olarak kabul edilen ve çok kısa olan 1921 Anayasası’nda vatandaşlık tanımı yer almamıştır; anayasada tamamiyle devletin teşkilatlanmasına yönelik düzenlemeler mevcuttur. Cumhuriyet’in ilanından sonra hazırlanan 1924 Anayasası’nda, vatandaşlık tanımına ilişkin maddeler hazırlanırken, mecliste çeşitli tartışmalar yaşanmıştır. Tartışmalar, azınlıkların da konumu göz önünde bulundurularak değerlendirildiğinde Türkiyeli ve Türk kavramları ekseninde gerçekleşmiş, sonunda Türk kavramının kullanılması uygun görülmüştür. Ancak, buradaki Türk kelimesi, vatandaşlığı/tabiiyeti ifade etmektedir (Kadioğlu, 2008, s. 177).

Cumhuriyet’in ilanından sonra hazırlanan anayasalarımızda vatandaşlık tanımları:

**1924 Anayasası’nda;** vatandaşlık deyimini konumuzla ilgili hükmü ile anayasa hukukuna girmiştir. “Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın vatandaşlık itibarıyla Türk itlak olunur (Madde 88/1)”. Türkçeleştirilmiş şekliyle, “Türkiye’de din ve ırk ayırt edilmeksizin vatandaşlık bakımından herkese Türk” denir.

1924 yılında çıkarılan anayasanın 88. maddesinde amaçlanan; herkesin vatandaşlık açısından, din ve ırk ayrımı gözetmeksizin Türk olarak kabul edilmesidir. Bu anlamda Türk milletinin oluşturulmasında ırk temeline bakılmayıp Fransa’nın anlayışı olan siyasi sadakat aranmıştır (İkili, 1980, s. 51).

Diğer bir ifadeyle bu anayasada, 1961 ve 1982 Anayasaları’ndan farklı olarak “*bu kimseler Türk’tür*” denmemiş, Türk şeklinde bir adlandırmanın uygun kabul edildiği belirtilmiştir. Ayrıca maddede geçen “*vatandaşlık*” kelimesi ile de bu kişilere Türk denilmesinin vatandaşlık ilişkisi ile sınırlı olduğuna işaret edilmiştir (Berzeg, 2000, s. 634). Bu maddede vatandaşlığın hak temelli hukuki boyutunun ağır bastığını söylemek yanlış olmayacaktır.

*1928 Vatandaşlık Kanunu*; TBMM tarafından kabul edilen ilk vatandaşlık kanunu, 1928 yılında yayımlanan 1312 sayılı Kanundur ve bu kanunun, Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki nüfus azlığının psikolojik etkisiyle olabildiğince çok kişiye Türk yurttaşlığı verme isteğini yarattığı ifade edilmektedir.

Bu kanuna göre bir Türk babanın ve ananın Türkiye'de veya yabancı memlekette doğan çocukları Türk'tür. Çocuğun evlilik içi veya evlilik dışı oluşu durumu değiştirmez. Bu kanunun ilginç bir özelliği de şudur: Türkle evlenen yabancı kadın, kendiliğinden Türk vatandaşı olur. Buna karşılık yabancıyla evlenen Türk kadın, Türk yurttaşlığını muhafaza eder. Bu kanun 1964 yılında kabul edilen 403 Sayılı Türk Vatandaşlığı Kanunu ile yürürlükten kaldırılmıştır (Aybay, 1998, s. 39-40).

*1961 Anayasası'nda vatandaşlık deyimi*; "Türk devletine vatandaşlık bağıyla bağlı olan herkesin Türk" olduğu şeklinde tanımlanmıştır (md/54).

1961 Anayasası "*Vatandaşlıktan çıkarma ile ilgili karar ve işlemlere karşı yargı yolu kapatılmaz.*" hükmü ile bu konunun hükümet tasarrufu sayılamayacağını belirtmiştir. 1961 Anayasası bu konuda yargıya yol göstermek üzere şu güvenceyi de belirtmişti: "*Hiçbir Türk vatana bağlılıkla bağdaşmayan bir eylemde bulunmadıkça vatandaşlıktan çıkarılamaz.*" 1961 Anayasası'na bakıldığında daha bir geriye gidildiği ifade edilebilmektedir.

*1982 Anayasası'nda ise* vatandaşlık için aynı tanım benimsenmiştir: "Türk devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türk'tür (md. 66)".

1961 Anayasası çoğulcu bir toplum yapısının geliştirilmesini kolaylaştırıcı nitelikler de taşımaktadır. İnsanı ve bireyi yüce değer sayan 1961 Anayasası, 1982 Anayasası'na oranla daha liberal bir felsefeyle yazılmıştır. Oysa 1982 Anayasası özgürlük ve demokrasiyi kurumsallaştırmaktan çok kutsal saydığı devletin otoritesini pekiştirmeyi amaçlamaktadır (Aybay, 1998, s. 40).

1982 Anayasası, sadece vatandaşlığın kültürel kimliklerle ilişkisinde değil, vatandaşlığın diğer hak ve özgürlüklerle olan ilişkisinde de sorunlu bir yapı arz etmiştir. Birey-devlet ilişkilerinde devleti öncelikli sahip konumda tanımlanmıştır. Vatandaş özgürlükleri olabildiğince kısıtlanmış ve vatandaş siyasi katılım süreci dışında tutularak pasif bir özne pozisyonuna indirgenmiştir. Bu yönüyle 1982 Anayasası'nın, hak eksenli değil, sorumluluk/yükümlülük eksenli bir vatandaşlık anlayışını öne çıkardığı ifade edilmektedir (Erdem, 2012, s. 17).

Gözübüyük'ün değerlendirmesiyle her iki anayasa, devletin varlığını ön koşul olarak görmekle birlikte, 1961 Anayasası temel hak ve özgürlükler açısından önceliği kişiye vermiş, kişinin özgürleştirilmesi için devleti görevli saymıştır. Buna karşılık 1982 Anayasası önceliği kişiye değil, devlete ve devletin ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğüne vermiştir (Gözübüyük, 2006).

Ancak, günümüzde gerçekleştirilen birtakım değişikliklerle birlikte yürürlükteki anayasanın devletçi özelliklerinin önemli ölçüde azaltıldığı ifade edilebilir.

## Türkiye’de Dönemlere Göre Vatandaşlık Anlayışının İncelenmesi

Türkiye’de vatandaşlık kurumunun nasıl inşa edildiğine tarihsel bir bakış açısıyla bakmak daha açıklayıcı olacaktır.Bu çerçevede Türkiye’de vatandaşlık anlayışının gelişimi, üç döneme ayrılarak incelenmeye çalışılacaktır.İlk dönem tek parti döneminin egemen olduğu 1923-1950 yılları arası, ikinci dönem çok partili sistemin yerleştirildiği 1950-1980 yılları arası ve üçüncü dönem yeniden yapılanma dönemini temsil eden 1980 sonrası dönemdir.

### 1923 - 1950 Dönemi

Türkiye Cumhuriyeti’nin ilk yıllarında devletin, ulusun ve ulus devletinin inşasında en önemli unsurlardan birinin vatandaşlık kurumu olduğu ifade edilebilmektedir. Bugüne dek gelen süreç içerisinde bir ulus yaratma amacıyla iç içe girmiş modernite projesi çerçevesinde vatandaşlığın kendisi de inşa edilmiştir. Vatandaşlık inşasının Cumhuriyet’in kendini toplumsal ve siyasal anlamda yeniden üretmesiyle düşünölmeye başlandığı ifade edilebilir (Keyman, 1998, s. 175).

Cumhuriyet’in kuruluş döneminde kurgulanan ve yeniden inşa edilen Türk vatandaşı kimliği içinde “çağdaşlık” ve “vatanseverlik” iki temel unsur olarak ortaya koyulmuştur. Bu iki unsure, açık olarak etken ve militan bir vatandaş tipini çağrıştırmaktadır.Vatandaşlık kavramı içinde milliyet ve milliyetçi kimlik arasındaki bağ ve millet inşası gibi konular ön plana çıkmaya başlamıştır. Bu noktada Cumhuriyet’in yeni bir ulus yaratma, yeni bir kültür yaratma ve yeni bir vatandaş yaratma amaçları iç içe girmiştir. Temel olarak paylaşılan ortak bir milli kültür ve kimlik inşa etmek sağlam bir vatandaşlık kurumu oluşturmanın da ön koşulu olarak algılanmıştır. Bir ulus inşa dönemini içeren bu yıllar içinde, Osmanlı ve İslam ile olan tarihsel ve toplumsal bağlar mümkün olduğunca kesilmeye çalışılmış, yeni Cumhuriyet yalnızca millî ve seküler bir devletin yapılanmasına değil, diğer yandan da bu özelliklere uyum gösteren bir kültürel ve toplumsal yapının oluşmasına büyük önem vermiştir (Keyman, 1998, s. 176).

Türkiye Cumhuriyeti’nin başlangıcından itibaren, ulusa aidiyeti yurttaşlık ilişkisi olarak kavramsallaştıran bir anlayışı taşıdığı ifade edilmektedir.Bu anlayış, 1924 yılında tesis edilen Teşkilat-ı Esasî’ye Kanunu’nda açıkça gösterilmektedir.Söz konusu anayasanın 88.maddesi Türk ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın vatandaşlık itibarıyla Türk” dendiğini, farklı bir etnik kökenden gelenlerin “Türklüğü iradi olarak seçmesi ve vatandaşlık kanunu mucibince Türklüğe kabul edilmesi hâlinde Türk olacaklarını” belirtmektedir. Milliyete girişi, ilke olarak iradeye bağlayan ve yurttaşlığı soydaşlığa üstün tutan bu anlayış, kontrata dayalı ulus tanımının doğal bir sonucudur; bir ulusa dâhil olmayı sonradan edinilebilir özelliklere dayandırmaktadır.Burada grubu nitelendiren şeyler, o grubun soy kütüğünden kaynaklanmayıp, o topraklarda belli bir süre yaşamakla, inanç ve değerlerle, yaşam tarzlarıyla, dil ve kültürle ilgili olmaktadır.Bu tür özellikler sonradan kazanılabilmektedir (Bilgin, 1998, s. 142).

Yeni bir vatandaşlık kavramsallaştırılması yapılırken, bu kavramsallaştırmanın temelinde ulusal kimlik, benzersiz, değişmez ve tarihle ilişkisi olan bir kimlik olarak tasarlanmıştır. Son kertede de bu kimlik, Türklük olarak tanımlanan tekil bir kültür üzerine ve diğer olası alt kimlikleri göz önüne almadan kurgulanmıştır. Nitekim bu çerçevede oluşturulan anlayışla uyum olmayan, yani modernlik karşısında gelenekseli, evrensellik karşısında yereli, resmî Türk kimliği karşısında başka etnik kimlikleri temsil eden unsurların, kamusal alanın dışına atılması süreci yaşanmıştır (Keyman, 1998, s. 176-177) Cumhuriyet seçkinleri, vatandaşların sadece kamusal alanda değil, özel alanda da yerine getirmeleri gereken vazifeleri tanımlamaya başladı (Kadioğlu, 2008, s. 126).

Bu bağlamda benimsenen vatandaşlık anlayışı devletin aktif, egemen özne konumunu meşrulaştırmaktadır. Yani talep edilen ve benimsenen vatandaş; cumhuriyetçi, toplum için çalışan, değişim çalışmalarının öncüsü ve yol göstericisi olan devlete karşı görevlerini yerine getirmeyi kendisi açısından siyasi ahlak olarak gören erdemli vatandaşdır (Keyman, 1998, s. 176-177).

Bu bağlamda vatandaşlar, siyasal alanın meşruluğu temelinde katıldıkları toplumsal ve siyasal aktivitelerde hem kendilerini hem de toplumsal çıkarları gözeten aktif, özgür bireyler olarak değil, devletin onlara bahsettiği, sınırları belirli bir hareket alanında yine aynı devletin askerlik, vergi, oy verme gibi beklentilerini karşılamaktan sorumlu kişiler olarak biçimlenmişlerdir. Bunlar hem hak hem de vazife olarak değerlendirilmektedir (İnan, 1998, s. 80).

Bu dönemde yeni bir ulus yaratılmaya çalışıldığı ve bu ulus yaratma çabasının da Türkleştirme politikasıyla gerçekleştirildiği ifade edilebilmektedir. Ülkede yaşayanların kendi kimliklerinden sıyrılarak bir üst Türk kimliğinde birleştirilmeye çalışıldığı söylenilebilir. Türkiye’de Marshall’ın sözünü ettiği, sivil siyasal ve sosyal haklar toplumdan gelen talepler ile kazanılmamıştır; aksine, Cumhuriyet seçkinleri tarafından yukarıdan verilmiştir. Türkiye’de vatandaşlık anlayışının, cumhuriyetçi gelenek içerisinde, vatandaşın topluma ve devlete karşı vazifelerine vurgu yapılarak geliştiği ve bu dönemde modern vatandaşlık anlayışının birey değil, toplum ve devlet temelli bir olgu olarak geliştiği ifade edilebilir (Kadioğlu, 2006, s. 126).

1950’lere kadar yukarıda betimlenen çerçevede, vatandaşlık kavramı Kemalist seküler bir Türk kimliği kavramı temelinde, türdeş ve seküler bir ulusal kültür şemsiyesi altında siyasal ve kültürel olarak tanımlanmıştır. Sonuç olarak, vatandaş ve devlet ilişkisi, içinde edilgen, ancak, milletin bir üyesi olarak milli idealleri taşıyan, aktaran ve yayan bir birey olarak etken vatandaş tipinin ortaya koyulduğu görülmektedir (Keyman, 1998, s. 178).

### **1950- 1980 Dönemi**

Çok partili döneme geçiş, 1950’li yıllarla birlikte Türk kimliğinin resmî tanımlanışı üzerine dolaylı dolaysız tartışmalara yol açmıştır. Bu tartışmaların, erken Cumhuriyet döneminin yaklaşımlarına bazı değişiklikler ve dönüşümleri getirdiği ifade edilebilir.



Vatandaşlığı ulusal birliğe aidiyet merkezinde tanımlayan, devlet ve partiye itaati ve onun koyduğu kanun ve nizamla uymayı ön plana çıkartan tek parti dönemi vatandaşlık anlayışı, 1950’lerle birlikte bir dönüşüm geçirmiş, uygar ve erdemli insan olma vasıflarıyla belirlenen yeni bir vatandaşlık anlayışına geçilmesi hedeflenmiştir (Caymaz, 2007, s. 35).

Bu dönemde, Demokrat Parti’nin politikaları ile orantılı olarak İslam unsurunun, gelenekselin ve yerelin siyasi olarak yeniden kurgulanan ulus ve vatandaş kimlikleri içine eklenildiği ifade edilebilmektedir. Bir anlamda bu yıllar, Cumhuriyet’in ideolojik kurgularla gerilere, özel kişisel alanlara itmeye çalıştığı geleneksel kimliklerin yeniden kamusal kimlikler olarak ifade bulmaya çalıştıkları yılları içermektedir (Keyman, 2008, s. 179).

Daha önce (tek-parti yönetiminde) devlete karşı borçlu olma özellikli militan vatandaşlık duygusunun yerini, topluma karşı sorumluluk hissi, katılımcı ve medeni birey-vatandaş anlayışı almaya başlamıştır. Çok partili siyasal bir yapıya geçişle birlikte, demokratik düzenin aktörü olan vatandaşlıkla ilgili önceden yapılan tanımlamanın değiştiği ifade edilmektedir. Tartışma durumu yaratan bu değişiklik, özel kişisel alanlara itilmeye çalışılan geleneksel kimliklerin kamusal alanda boy göstermeye başladığı görülebilir (Caymaz, 2006, s. 36).

1950-1980 yılları arasındaki dönem, vatandaşlık kimliği ile ilgili iki önemli değişim getirdiği ifade edilebilir. Birincisi, İslam unsurunun bu kimliğin bir parçası olmaya başlaması; ikincisi ise; özellikle 1961 Anayasası ile daha liberal bir vatandaş tanımının ortaya çıkmasıdır. 1980 dönemi sonrası dönemde ise Cumhuriyet dönemi vatandaşlık kavramsallaştırması ciddi biçimde sorgulanmaya başlanmıştır. Dünya sistemindeki farklılaşmalar, globalleşme Türkiye’deki hızlı sosyal ve ekonomik değişimler ve sonuç olarak farklılık talep eden toplumsal kimliklerin kamu alanında tanınma istemleri neticesinde, ülkedeki vatandaşlık kavramı haklar, ödevler ve kimliklerin tanınması bağlamında yeniden gündeme gelmiştir (Keyman & İçduygu, 1998, s. 151).

Çok partili hayata geçişle birlikte, adalet dağıtan, koruyan ve denetleyen devletten hukuk devletine geçişin olduğu ifade edilmektedir. Diğer bir ifadeyle devlet karşısında görev eksenli vatandaş temsili, giderek haklar taşıyıcı vatandaşa ve devletin bu alandaki sorumluluğuna doğru kaymıştır (Üstel, 2004, s. 266).

## 1980 Dönemi ve Sonrası

### 1980 Dönemine Genel Bir Bakış

1980 askerî müdahalesini izleyen dönem, yeni 1982 Anayasası temelinde Kemalist vatandaşlık söyleminin, tarihsel moral ve değerlere dayalı Türk kimliğinde “*seküler bir İslam*” unsurunu da ekleyerek yeniden canlanmasını getirmiştir. Bir anlamda bu dönem, Kemalist modernleşme projesinin yeniden gözden geçirilip, yeniden gündeme getirildiği dönem olmuştur. Bu modernleşme projesi içinde vatandaşlık, Cumhuriyet’in ilk yıllarından bu yana

algılandığı gibi, bireylerin toplumsal farklılıklarının bir yana itilerek türdeş bir kamu oluşturmaları temelindeki bir kimlik olarak algılanmıştır (Keyman & İçduygu, 1998, s. 178).

Böylece yeni anayasa ile birlikte 12 Eylül'ü ortaya çıkaran şartlar doğrultusunda birey-toplum-devlet bağlamında devletin karşısında toplumun ve birey-vatandaşın haklarının sınırlarının kısıtlayıcı özelliğiyle vatandaşlık anlayışının belirlenmeye uğraşıldığı görülür (Üstel, 2004, s. 279). Ancak, bu egemen anlayış karşısında bir yandan etnik Türk kimliğine bir yandan da İslam'a yapılan vurgulamalar, "*globalleşme ve postmodernite*" çerçevesinde ülkede ortaya dökülen yeni kimliksel oluşumların ve bunların ortaya çıkardığı çatışma alanlarının etrafında yeni paradokslar ortaya çıkarmıştır.

Bir yanda vatandaşlığı bir ulusal topluluktan daha çok bir siyasi oluşturma olarak kavrayan "globalleşme ve modernite" ortamında daha katılımcı, sorgulayıcı, üstten belirlenen değil, alttan belirleyici bir vatandaş söylemi ortaya çıkmıştır. İşte anayasal vatandaşlık tartışmasının, bu temelde gündeme geldiği ifade edilebilmektedir (Keyman, 1998, s. 179).

### ***Anayasal Vatandaşlık Anlayışının Gündeme Gelmesi***

Globalleşme kavramı, bizi üçüncü milenyuma taşıyan 1990'lı yılların anahtar kavramı olmuştur. Globalleşme, kavram olarak ekonomiden siyasete, kültürden sosyal politikaya bir çok alanda değişimi ifade eden çok boyutlu bir kavramdır. Bu anlamda Türkiye, 1980'lerde başlayan, 1990'lı yıllarda giderek belirginleşen toplumsal ilişkilerin her alanında yaşanan, toplumsal yaşamın içinde belirgin bir şekilde hissedilen radikal değişim ve dönüşümlere sahne olmaktadır.

Türkiye'de vatandaşlık kavramının daha sık bir şekilde gündeme gelmesi ve tartışma konusu olmaya başlaması, 1990'lı yıllarda olmuştur. 1990'lı yıllarda; dinsel, etnik, cinsel ve kültürel kimlik kodlarının, hem sivil hem siyasal bağlamda canlanmasının ve yükselmesinin, modernite projesinin karşı karşıya kaldığı hegemonya krizine neden olduğu ifade edilebilir. Bu dönem bir taraftan kimlik/farklılık taleplerinin siyasallaştığı ve kamusal alana taşındığı bir dönemi ortaya çıkartmış, diğer taraftan da bu taleplere demokratik yollardan yanıt veremeyen devletçi anlayışın yaşadığı yönetebilirlik ve meşruluk krizine sahne olmuştur (Mardin, 2004, s. 5).

Bu anlamda; globalleşme sürecinin yaratmış olduğu etkiler ile global anlamda meydana gelen değişimler, ülke içinde devlete karşı borçlu ve vazifelerle yüklü vatandaşlık anlayışının değişmesine, vatandaşlık anlayışında bir dönüşüm yaşanmasına da yol açmıştır. Özellikle küreselleşme ile modernitenin ulusal boyutta verdiği ayrıcalıklı konumu sarsması, zaman-mekân ilişkilerinin küresel-yerel etkileşim ağında kurulması, devlet-toplum ilişkilerinin karmaşıklaşmasına, çok boyutlu bir nitelik kazanmasına ve toplumun önceki dönemlerde olduğu gibi yönetme anlayışının demode olmasına yol açmıştır. Bu dönemde vatandaşlığın bir devlete üyelik olarak kavranması, globalleşme ve post-modernite ortamında

daha katılımcı, sorgulayıcı, üstten belirleyici değil, alttan belirleyici bir vatandaş söylemini oluşturmuştur (Keyman, 2008, s. 10).

Aslı, “*anayasal vatanseverlik (verfassung patriotismus)*” olan anayasal vatandaşlık kavramı, ilk kez Alman siyaset bilimci Dolf Sternberger tarafından, 1970’li yılların ilk yarısında, Almanya bağlamında kullanıldı. Coşkun, çalışmasında anayasal vatandaşlık düşüncesinin kendinden bekleneni yerine getirebilmesini Sternberger’in, birbiriyle bağlantılı iki koşula bağladığını ifade etmektedir. Bir devlet yönetimine demokratik mekanizmaların hakim olması diğeri ise demokratik mekanizmalarla işleyen bir devlete karşı halkın dostane bir yaklaşım sergilemesi zorunluluğu olduğunu dile getirmektedir. Sternberger’den sonra Jürgen Habermas, anayasal yurttaşlığı geniş kesimlerin nezdinde tanınır kılan isim olmuştur (Coşkun, 2009, s. 144).

Bu yıllarda Almanya’da vatandaşlık kavramı üzerinde çalışmalar yapan Jürgen Habermas’ın kullandığı “*anayasal vatandaşlık*” kavramı, Türkiye bağlamında dile getirilmiş ve tartışılmaya başlanmıştır. Anayasal vatandaşlık kavramı, Türkiye bağlamında dinsel ve dilsel farklılıkların üstünü kapatan, kapsayıcı bir şemsiye olarak tanımlanmıştır. Habermas’ın, anayasal vatandaşlık ile vatandaşlığın bir milletten ziyade bir anayasaya olan bağlılığa dair bir olgu olduğunun altını çizmeye çalıştığı ifade edilebilir. Habermas’ın vurgusu, millî vatandaşlardan ziyade “*anayasal vatandaşlar*”a dır ve Habermas anayasal vatandaşların aynı milletin üyesi olması gerektiğini söylemektedir. Önemli olan aynı anayasaya olan bağlılıktır. Habermas, vatandaşlığın millet ile olan bağıını koparmaya ve vatandaşlığa anayasa temelinde yaklaşmaya çalışmasına rağmen, vatandaşlığı bir üyelik olarak kavramsallaştırmaya da devam etmiş ve üye olunan birimin millet değil, anayasal kurumlar olması gerektiğini savunmuştur (Kadioğlu, 2008, s. 127).

Bugünün dünyasının “*iyi, adaletli ve demokratik yönetiminin*” taşıyıcı öznesi olarak hareket edecek olan yeni vatandaşlık anlayışı; farklılıklar arası bir arada yaşamayı olanaklı kılacak, farklı kültürel kimliklerin kendi farklılıklarını ifade etmelerini ve korumalarını anayasal güvence altına alacak ve böylece toplumun çoğulcu yapısı içinde ortak ve beraber yaşama olasılığını arttıracak çok kültürlü ve anayasal bir vatandaşlık kimliği üzerine kurulmaktadır (Keyman, 2008, s. 10).

Burada anayasal vatandaşlık söylemiyle vurgulanmak istenen; belli bir kültürel homojen vatandaşlık anlayışı değil, ortak ve paylaşılan bir siyasal kimlik altında, farklı etnik ve kültürel toplulukların varlıklarını tanıyan ve kendilerini geliştirmelerine imkân sağlayan bir vatandaşlık anlayışı ifade edilmeye çalışılmaktadır (Kadioğlu, 2008, s. 128).

“*Haklar - özgürlükler- sorumluluklar dili*”ni konuşan bu çok kültürlü anayasal vatandaşlık anlayışı, gerek çoğulcu toplumsal ilişkilerin içinden çıkan kültürel kimlik temelli “*tanınma*” taleplerinin demokratik müzakere zemininde yanıtlanmasını olanaklı kılması gerekse de

devlet/toplum birey ilişkilerinin “haklar-özgürlükler-sorumluluklar ekseninde” hareket eden demokratik normlar yoluyla düzenlenmesine verdiği katkı bağlamında, “iyi” ve “adaletli” yönetilen bir demokratik dünya vizyonu ve özleminin gerçekleşmesinin ön koşulu olarak kabul edilmektedir (Keyman, 2008, s. 11).

Türkiye bağlamında vatandaşlık kavramının gözden geçirilmesi ve yeniden tanımlanmasına yönelik tartışmalar, günümüzde hâlâ devam etmektedir. Son dönemde anayasa çalışmaları kilit rol oynarken, anayasada yapılması planlanan “vatandaşlık tanımı” sorunsalı meclisin gündemine oturmuştur. 2013 TBMM Anayasa Yazım Komisyonu’nda partiler vatandaşlık başlıklı madde üzerinde farklı görüşlerde bulunmuşlardır. Vatandaşlık tanımı nasıl olmalı sorusuna anayasal vatandaşlık cevabı veren partiler olmakla birlikte, anayasal vatandaşlık tanımlamasının uygun olmadığını, ancak, bunun kavramın içeriği ile ilgili olmayıp Türkiye özelinde düşünülebilecek bir anayasal vatandaşlık projesinin tekil devlet yapısında imkânsız olması düşüncesi ile olumsuz yaklaşmışlardır.

Yapılan incelemeler ışığında mevcut anayasada ayırıştırıcı söylemlerin bulunması tartışmalara neden olmaktadır. Bu bağlamda yeni anayasada anayasal vatandaşlık anlayışını hâkim kılabilmeyen temel gereklerinden biri, ayırıştırıcı kavramlara yer verilmemesi gerektiğidir. Anayasal vatandaşlık, farklı kültürlerle demokratik yarışmacı siyasetin zeminini hazırlayarak, farklı kimliklerin demokratik zeminde kendilerini ifade etmelerine olanak sağlayacaktır. Habermas’ın anayasal yurttaşlık anlayışının, Türkiye’nin mevcut sorunlarının çözümü için ciddi katkı sağlama potansiyeline sahip olduğu ifade edilebilir.

## Sonuç

Vatandaşlık, en genel tanımıyla, hem bireyle devlet arasında hem de bireylerin kendi aralarında karşılıklı hak ve yükümlülüklerle sahip olma durumunu ifade etmektedir. Vatandaşlığın bu genel tanımı, ilk ortaya çıktığı dönemlerden günümüze gelene kadar gerek toplum yapısındaki gerek siyasi ve ekonomik yapıdaki dönüşümlere bağlı olarak belli değişikliklere uğramıştır. Vatandaşlığın gelişiminde etken olan unsurlar ve devletlerin kurulma süreçlerindeki özellikler, kimlerin vatandaş olduğunun ve vatandaşlık statüsünün içeriğinin düzenlenmesinde belirleyici olmuştur.

Osmanlı’dan günümüze kadar vatandaşlık anlayışının süreç içerisinde nasıl tanımlandığına bakıldığında modern yurttaşın temellerinin Fransız Devrimi’yle birlikte atıldığı ifade edilebilmektedir. Bu anlamda Osmanlı Devleti de bu akımdan etkilenecek çeşitli reformlar yapmaya başlamış ve bu reformlarla birlikte Osmanlı Devleti’nin tebaası yurttaşlığa doğru ilerlemeye başlamıştır. Cumhuriyet’in ilanı ile birlikte yeni bir sürece girilmiş ve vatandaşlık, sınırları belirli bir hareket alanında devletin askerlik, vergi, oy verme gibi beklentilerini karşılamaktan sorumlu kişiler olarak ve pasif özneler olarak tanımlanmıştır. Çok partili hayata geçişle birlikte ise; adalet dağıtan, koruyan ve denetleyen devletten hukuk devletine geçi-

şin olduğu ifade edilmektedir. Diğer bir ifadeyle devlet karşısında görev eksenli vatandaş temsili, giderek haklar taşıyıcı vatandaşa ve devletin bu alandaki sorumluluğuna doğru kaydığı ortaya konulmaktadır. Bu dönemsel süreçte ifade edilebilir ki birey ile devlet arasındaki bağa gerçekten önem verilmemiştir. 1990'lı yıllarla birlikte ise vatandaşlık tartışmaları esas olarak küreselleşmenin Türkiye üzerinde etkileri ve kimlik siyasetinin yükselmesi ile bağlantılı olmuştur. Bu anlamda toplumun alt kimlikler ekseninde çatışmaya sürüklenmesinin önlenmesi, çok kültürlü ve kimlikli ama ortak bir anayasal vatandaşlık temelinde temel hak ve özgürlüklerin güvence altına alınmasından geçmektedir.

Devlet, temel olarak bireylerin etnik veya dinsel kimliği ne olursa olsun hukuksal eşitliğe önem vermeli, içte ve dışta istikrar ve güvenliği sağlamaya çalışmalıdır. Bu bağlamda toplumun etkileşimini güçlendirerek kültürel farklılıkları ve siyasal bütünlüğü korumanın anayasal vatandaşlık anlayışı ile mümkün olabileceği ifade edilebilir.

## Kaynakça

- Aybay, R. (1998). Teba-i Osmaniden T.C. yurttaşına geçişin neresindeyiz? A. Ünsal (Ed.), *75 yılda teba'dan yurttaş'a doğru* içinde (s. 37-43). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Berzeg, K. (2000). İnsan hak ve özgürlükleri, demokrasi, AB kriterlerine uyum ve çağdaşlaşma için Atatürk'ün 1924 Anayasası'nı tekrar yürürlüğe koyalım. *Yeni Türkiye, Avrupa Birliği Özel Sayısı*, 35-40.
- Bilgin, N. (1998). Cumhuriyet fikri ve yurttaş kimliği. A. Ünsal (Ed.), *75 yılda teba'dan yurttaş'a* içinde (s. 139-151). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Caymaz, B. (2007). *Türkiye'de vatandaşlık resmi ideoloji ve yansımaları*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Coşkun, V. (2009). Anayasal vatandaşlık. *Köprü Dergisi*, 105.
- Dominique, S. (2005). *Sosyoloji düşüncesinin özünde öteki ile ilişki* (Çev. A. Sönmezay). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Eren, S. (1990). *Devletin kavram ve kapsamı*. Ankara: Millî Güvenlik Kurulu Genel Sekreterliği Yayınları.
- Esendemir, Ş. (2008). *Türkiye'de ve dünyada vatandaşlık: Eski sorular, yeni arayışlar*. Ankara: Birleşik Yayınevi.
- Gözübüyük, Ş. (2006). *Yönetim hukuku*. Ankara: Turhan Kitabevi.
- Gündüz, F. (2005). *Yurttaşlık bilinci*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Gürses, F. & Pazarıcı, N. (2010). *Siyasal gündemin yurttaşlık kavramına etkileri: Ders kitapları üzerinde bir inceleme*. Karaburun Bilim Kongresi, İzmir.
- İnan, A. (1998). *Medeni bilgiler ve M. Kemal Atatürk'ün el yazıları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Kadioğlu, A. (2008). Türkiye'de vatandaşlığın anatomisi. *Vatandaşlığın dönüşümü: Üyelikten haklara*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Keyman, F. (2008). *Aydınlanma, Türkiye ve vatandaşlık*. İstanbul: Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi.
- Keyman, F. & İçduygu A. (1998). Türk modernleşmesi ve ulusal kimlik sorunu: Anayasal vatandaşlık ve demokratik açılımla olasılığı. A. Ünsal (Ed.), *75 yılda teba'dan yurttaş'a doğru* içinde (s. 169-180). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Mardin, Ş. (2004). *Globalleşme ve radikal demokrasi*.
- Marshall, T. H. (1965). *Class, citizenship and social development*. USA Newyork: Anchor Books.
- Nomer, E. (2010). *Türk vatandaşlık hukuku*. İstanbul: Filiz Kitabevi.
- Sarıbay, A. (1992). *Siyasal sosyoloji*. Ankara : Gündoğan Yayınları.
- Soner, A. (2008). Azınlıklar ve vatandaşlar: Türk vatandaşlığının iki yüzü. F. Keyman (Ed.), *Aydınlanma Türkiye ve vatandaşlık* içinde (s. 364-370). İstanbul: Arşiv ve Araştırma Merkezi.
- Şit, B. (2008). Modern vatandaşlık kavramına bir bakış. *TBB Dergisi*, 76, s.64-82.
- Tezcan, E. (2002). *Avrupa Birliği hukukunda birey*. İstanbul. İletişim Yayınları.
- Ünsal, A. (1998). Yurttaşlık anlayışının gelişimi. A. Ünsal (Ed.), *75 yılda teba'dan yurttaş'a doğru* içinde (s. 4-37). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Üstel, F. (2004). *Makbul vatandaşın peşinde*. İstanbul: İletişim Yayınları.



# İntihar Eyleminin Türkiye'deki 65 Yaş Üzerindeki Durumu ve Nedenleri Üzerine Sosyolojik Analiz

Hacer Akülkü\*

**Öz:** Yaşlılık, bir yaşam dönemi olup insanın yaşam çizgisinde karşılaştığı son evredir. Bu evre, Sanayi Devrimi ile birlikte değişim göstermiştir. Özellikle tıbbi ve teknolojik alandaki gelişmeler insan ömrünün uzamasını sağlamıştır. İnsan ömrünün uzamasıyla günümüz endüstri ülkelerinin nüfusundaki yaşlı oranı artmış olup genç nüfus yaşlı nüfustan az hâle gelmeye başlamıştır. Yaşlı nüfusun artışı sadece gelişmiş ülkelerde söz konusu olmayıp Türkiye gibi gelişmekte olan ülkelerin de gerçeği hâline gelmiştir. Ancak, yaşlı nüfusun artışı çözüm gerektiren sorunları da beraberinde getirmiştir. Başta bakıma muhtaçlık, yalnızlık gibi sorunlar ile karşı karşıya kalan yaşlılar daha birçok bilinmeyen sorunlarla da yüz yüze gelmektedir. Yüzleştikleri problemlerle baş edemeyen yaşlıların bulmuş oldukları çözüm yolu ise intihar olmuştur. Bu nedenle bu çalışmanın konusunu, Türkiye'deki yaşlı nüfusta intiharin oransal dağılımının tespit edilmesi oluşturmaktadır. Çalışmanın amacı ise Türkiye'deki yaşlıların 2002-2012 yılları arasındaki intihar oranları ve bu oranlar arasında yıldan yıla ne ölçüde artış veya azalış olduğu, yaşlıların intihar nedenleri ve literatürdeki yaşlı intiharlarının nedenleri arasındaki benzerlikleri ya da farklılıkları ortaya koymaktır. Çalışmada veriler ve grafikler TÜİK'in 2002-2012 intihar istatistiklerinden derlenerek oluşturulmuştur. Bunun dışında konu ile ilgili raporlardan, dokümanlardan vb. yazılı kaynaklardan yararlanılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Yaşlılık, İntihar, Yaşlı İntiharı, Demografik Değişim.

## Giriş

İnsan ömrünün, insanın yeryüzünde görülmeye başlamasından 20. yüzyılın başlarına kadar, 20-45 yıl arasında olduğu bilinir. Bu durum 20. yüzyılın bilhassa ikinci yarısından itibaren giderek değişmiş ve artmıştır (Akın, 2006, s. 20). 20. yüzyılda ortaya çıkan bilimsel ve teknolojik gelişmeler bu demografik değişimleri de beraberinde getirmiştir. Bu gelişmeler, hastalıkların erken dönemde teşhis ve tedavisinin sağlanarak önlenmesi, koruyucu sağlık hizmetlerinin gelişmesi, doğurganlık hızının ve bebek ölümlerinin azalması ve ortalama yaşam süresinin uzaması şeklinde sıralanır (Baran vd, 2011, s. 2). Ortaya çıkan bu değişimler ve gelişimlerle birlikte insanlık tarihinde ilk defa 20.yüzyılın ikinci yarısında, yaşlıların sayısı gençlerle boy ölçüşecek düzeye ulaşmıştır (Tufan, 2003, s. 37).

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.  
İletişim: hacerakulku@hotmail.com.

Hakkında çok fazla bilgisi olmayanlarca *ikinci çocukluk* diye de adlandırılan yaşlılık, gerçekten bazı hekimlerin iddiasına göre fizyolojik değişmelerin meydana getirdiği psikolojik sorunlar ortaya çıkarır (Rosenmayr, & Rosenmayr 1978). Ancak sosyal ve ekonomik sorunlara çözüm bulunduğu insanların psikolojik sorunlarının kalktığı görülmektedir (Esser 1999).

Yaşlılar, özellikle modern toplumlarda, üretkenliği bitmiş, aileye yük olan, bir an önce ölmesi beklenen bireyler olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Ayrıca modernleşmenin bir parçası olan kentleşme nedeniyle de yaşlıların statü ve prestijleri aşınmış; yaşlının aile içindeki ve toplumdaki konumu ve rolü de değişmiştir. Artık yaşlı, modern yaşamın getirdiği olumsuzluklarla birlikte tüketici konumuyla hem ailede hem de toplumda yük olarak görülmüş ve yalnızlığa itilmiştir (Er, 2009, s. 141). İçerisinde bulunduğu duruma uyum sağlayamayan yaşlı, kimsesizlik, terkedilmişlik duygusu içerisine girmiştir (Tezcan, 1990, s. 242).

Yaşlıdaki yalnızlık duygusu ve diğer kayıplar yaşlının depresyona sürüklenmesine neden olabilmektedir. Çünkü sosyal ilişkilerde azalma, yalnızlık, yas, maddi kazançta azalma, fiziksel hastalıklar, özgüven eksikliği, cinsel kapasitede kayıp yaşlılık dönemi depresyonu için önemli risk faktörleridir (Özmenler, 2001, s. 110).

Depresyon, bireyin yaşamdan beklentilerini değiştirir ve yaşam kalitesi seviyesi düşer. Yeti yitimi olur. Depresyon, intihar riskini artıran yıkıcı bir acı çekme sürecidir (Kaya 1999'dan Akt., Göktaş & Özkan, 2006, s. 35). Depresif rahatsızlığı olan ve intihar yoluyla yaşamlarına son verenler arasında eşinden boşanmış, dul ve eşinden ayrı yaşayanların çoğunlukta oldukları görülmüştür. Bu, intihar ve temel insani ilişkilerin çöküşü arasında sıkı bir bağ oluşumu kanısını güçlendirmektedir (Tufan, 2002, s. 210). Dolayısıyla sadece fizyolojik olguların psikolojik sonuçlarından değil, sosyal olguların da psikolojik sonuçlarından söz edilmesi gerekir.

### **Yaşlı İntiharı**

İntihar, hemen hemen her dönemde ortaya çıkan, geçmişten bugüne toplumlarda var olan bir olgu olmuştur. Antikçağda, Roma ve Yunanistan'da intihar soylu bir ölümün gerçekleşmesini sağlayan bir olanak olarak kabul edilirken Japon kültüründe ise namus ve şeref kavramlarıyla bağdaştırılan ve harakiri adıyla bilinen intihar vakaları söz konusudur. Ayrıca bazı ilkel toplumlarda da yaşlının intiharı seçmesi normal kabul edilirdi (Deniz, Ersöz, İldeş, Türkarıslan, 2001, s. 28). Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere intiharların ardında yaşlılık değil, sosyokültürel sebepler vardır.

Yaşlı intiharları denildiğinde, genellikle 65 yaş sonrası intiharlar anlaşılmaktadır. Nüfus kayıtlarına uyması için yaşlı intihar hızları "65-74 yaş grubu" ve "75+" yaş grubu için iki kategoride değerlendirilmektedir (Fidaner & Fidaner, 1992, s. 22).

Bugüne kadar daha çok gençler arasında yaygın olan intihar, özellikle 20. yüzyılda yaşam süresinin uzaması ile birlikte çoğalan yaşlı nüfus arasında da artış göstermiştir. İstatistiksel olasılık olarak intiharlarda artış olabileceği düşüncesi akla gelmektedir. Eskiden yaşam sü-



resi kısa iken hem nüfus sayısı az hem de yaşam süresi kısa olan hayattan erken ayrılmayı düşünenler azdı.

Günümüzdeki hâline bakıldığında, yaşlıların intihar açısından yüksek riske sahip bir grup olduğu saptanırken (Resnik, & Cantor, 1970'den Akt., Aydemir, 1997, s. 23) söz konusu intihar teşebbüslerinin çoğu ölümle sonuçlanmaktadır (Juurlink, Herrmann, Szalai, Kopp, & Redelmeier, 2004, s. 1179). Yaşlılar, intihara karar verirse bunu sonuçlandırma isteğinin de güçlü olduğuna işaret eden bu bulgunun, istatistiksel analizlerle incelenmesine karar verilmiştir.

Nüfusun yaş ortalamasının artması, sosyal ve ekonomik değişimler, göç ve diğer sosyal stresörlere paralel olarak yaşlı intiharları sayısında artma görülmektedir (Aydemir, 1997, s. 21). Bu iddianın da istatistiksel yollardan sınanmasında yarar vardır.

Yaşlı intiharları, karmaşık ve çok faktörlü olgulardır (Connel, Chin, Cunningham, & Lawlor, 2004, s. 899). Farklı toplumlarda farklı sıklıklarla görülen intiharlar, sadece ruh sağlığı uzmanlarını ilgilendiren bir sorun olmayıp ekonomik, kültürel, toplumsal yönleri de bulunan bir olgudur (Deniz, Ersöz, İldeş & Türkarlan, 2001, s. 28). Yani yaşlılarda görülen depresyon hastalığının sebeplerini sadece tıbbi kategoriye indirgemekle sorun çözülemez. Hatta genç, sağlıklı, zengin ve ünlü kişiler arasında yaygın olan intiharları düşünürsek intihar ve yaşlılık arasındaki algılanan güçlü ilişkilerin asıl sebeplerinin yaşlılıktan kaynaklanamayacağı düşüncesi de mantıklı görünmektedir.

İntihar eylemlerini inceleyen Emile Durkheim'a göre, intihar bireysel edimlerin toplamından daha fazla bir olgudur (Giddens, 2005, s. 10). Durkheim, intiharı çeşitli sebeplere dayandırmıştır. Bireyin toplumla olan bağının ortadan kalkması, içinde bulunulan toplumun intiharı gerekli kılması, toplumsal bunalım, ekonomik bunalım, savaş yenilgisi gibi nedenler intihar oranlarını tetikleyen belli başlı unsurlardır (bk. Deniz vd., 2001). Nitekim son birkaç yıldan beri devam eden Yunanistan'daki ekonomik krizden etkilenen orta tabakadan birçok kişi, yaşlı olmadıkları hâlde intihar yolunu seçmiştir. Bu yüzden yaşlılığın intiharın sebebi olarak görülmesi, gerçeklikle bağdaşmamaktadır.

### ***İntihar Sebepleri ve Yöntemleri***

Dünyanın her yerinde intihara teşebbüs eden yaşlılara rastlanılır. İntihar riskinin, yaşlılar arasında diğer yaş gruplarından daha yüksek seviyede olduğu tespit edilmiştir (Connel et al., 2004, s. 895). İntihar riski yüksek bir grup olarak kabul edilen yaşlıların bireysel, sosyal, psikolojik, kültürel ve ekonomik özellikleri dikkate alındığında intiharların farklı nedenleri olduğunu ve tüm bu unsurların birbirlerini etkileyerek intiharı tetiklediklerini kabul edebiliriz.

Bireyin bedensel görünümü, gücü, sosyal rolleri ve konumu açısından kayba uğradığı, yeti yitimleri ve hastalıklar nedeniyle bağımlılığın arttığı bir yaşam dönemi olarak kabul edilen yaşlılıkta intihar; kronik hastalıklar, bağımlılık ve yeti yitimleri nedeniyle daha fazladır. Ayrıca yalnızlık, depresyon, alkol ve ilaç bağımlılığı, geçim sıkıntısı gibi prensipte her yaşta ki

yetişkin bir insanın sahip olabileceği sorunların yaşlıları intihara sürükleyebildiği görülmektedir (Duru & Özdemir, 2009, s. 34). Genellikle yalnız yaşayanların intihar ettikleri saptanmıştır. Boşanmış, eşinden ayrı yaşayanlar, dullar ve bekarlar arasında intihar riski daha yüksektir. İntihara teşebbüs eden yaşlı erkeklerin dul veya bekar oldukları, buna karşın yaşlı kadınların eşlerinden boşanmış oldukları belirlenmiştir (Konak & Çiğdem, 2005, s. 40).

Yaşlıların intihar ile bağlantılı temel psikolojik faktörlerinden en önemlisi depresyon, psikiyatrik hastalıklar ve kişilik özellikleridir (Connel et al., 2004, s. 895). Miyabayashi (2002), Szanto (2001)'e göre, "yaşlılıkta görülen depresyon ile intihar arasında önemli bir ilişki vardır ve intihar oranları yüksektir. Depresyon, yaşlılarda intihar için birincil etkindir (Akt., Gökteş & Özkan, 2006, s. 34)". İncelenen literatürde ortaya çıkan sonuçta depresyon ve yalnızlık en önemli intihar faktörleridir. O hâlde şöyle bir önerme ortaya koymak yanlış bir bilgiye fırsat vermez. *Yalnız insanlarda depresyon oranı yüksektir; depresyonun olduğu kişilerde de intihar riski yüksektir.*

Yalnızlık ve sosyal izolasyon en önemli risk faktörleridir. Ayrıca kronik hastalıklar, özellikle şiddetli ağrılar ve sancılar intihar riskini artırmaktadır (Burvill 1994, Conwell 1995'ten Akt., Özmenler, 2001, s. 110; Thomas 1992). Kısacası yaşlılıkta en önemli intihar nedenleri olarak depresyon, yalnızlık, fiziksel ve kronik hastalıklar görülmektedir.

İntihar şekillerine bakıldığında tüm yaş gruplarında en fazla kendini asmak, suya atlamak, silah kullanmak, zehir kullanmak görülmektedir. Ülkemizde görülen intihar şekilleri arasında ise (bk. TÜİK intihar şekilleri) asarak, kimyevi madde kullanarak, yüksekten atlayarak, suya atlayarak, ateşli silah kullanarak, kendini yakarak, kesici bir alet kullanarak, doğal-gaz-tüp gaz vb kullananlar ile diğer sebepler yer almaktadır.

Literatürde intihar üzerine ulaşılabilen kaynaklara bakıldığında ise en sık kullanılan intihar şeklinin kendini asma olduğu görülmektedir. Sonrasında ateşli silah kullanma, kimyevi ilaç kullanma, yüksekten atlama gibi intihar şekilleri yoğunluk kazanmaktadır (Deniz vd., 2001; Sayıl, 1994).

Purcell ve arkadaşlarının (1999) çalışmasına göre yaşlılarda en sık kullanılan intihar şeklinin kendini asmak olduğu bilinmektedir. Bunu yüksek bir yerden atlayarak ve ateşli silahlarla yapılan intiharlar izlemektedir. Diğer çalışmalardaki yöntem sıralaması buna benzemekle birlikte en çok Japon asıllıların intihar yöntemleri, Türkiye'de intihar eden yaşlı grubun sıralamasına uymaktadır (Akt., Aydemir, 1997, s. 24).

### ***Türkiye'de Yaşlı İntiharı***

Yaşam dönemleri açısından incelendiğinde intiharın yoğunlaştığı evrelerden birisi de yaşlılık dönemidir (Özgüven, 2008'den Akt., Aslan & Hocaoğlu, 2013, s. 300). Toplumlar arasındaki bazı farklılıklara rağmen epidemiyolojik çalışmalar, her toplumda intiharların yaşla birlikte arttığını göstermektedir (Aslan & Hocaoğlu, 2013, s. 300). Türkiye'deki verilere baktığımızda

intihar ile ilgili istatistiklerin 1962 yılından itibaren tutulmakta olduğunu görmekteyiz. Ülkemizde 1974-1998 yılları arasında intihar hızı %100 artarak önemli bir toplumsal sorun hâline gelmiştir. Nüfusa paralel olarak tüm yaş gruplarında artan intihar, özellikle 15-34 yaşları ile 65 yaş ve üzerini etkilemektedir. Devlet İstatistik Enstitüsü verilerine göre 15-34 yaşlarında yüksek olan intihar oranları giderek azalırken yaşlılarda bu oran her yıl artmaktadır (TÜİK, 2007'den Akt., Duru & Özdemir, 2009, s. 35).

Daha önceden yapılmış istatistiksel çalışmalar, Türkiye'de genel olarak intiharlar ve yaşlı intiharlarının sayısı ve oranının diğer ülkelerden, özellikle batı ülkelerinden daha düşük olduğunu göstermiştir. Ancak 22 yıl içinde bu grupta (yaşlı) intiharlar 47'den 139'a çıkarak üçe katlanmıştır; 75 ve üstü yaş grubunda yedi misli artmıştır (Aydemir, 1997, s. 23). Bu artışın 75 yaş ve üstünde en yüksek orana ulaştığı bilinmektedir (Aslan & Hocaoğlu, 2013, s. 300).

Yaşlı intiharlarındaki bu artışta başta sosyoekonomik ve sosyokültürel olmak üzere çeşitli etkenlerin rol oynadığı söylenebilir.

Türkiye'de kentleşme ve sanayileşme, özellikle büyük kentlerde, aile yapılarında önemli değişikliklere neden olmuştur. Ataerkil aile yapısından çekirdek (modern) aile yapısına çok hızlı bir geçişin sürdüğü ülkemizde, bu değişimden en çok etkilenen yaşlılardır. Yıllardır aile içinde söz sahibi olan yaşlılar, kentlerde yaşam şartlarının güçleşmesi ile birlikte ailelere yük olmaya başlamışlardır. Yaşlı birey, ekonomik koşulların zorlamasıyla birlikte ailede eskiden olduğu gibi ekonomik ve manevi yaşam yükünü paylaşamamaktadır. Bu durum aile içinde samimi duyguların azalmasına, saygının zayıflamasına neden olmaktadır. Böylece aile için bir anlamda yük hâline gelen yaşlı, günümüzde kentlerde yeni yaşam koşullarında yeni aile modeline ve kent yaşamına uyum sağlayamamakta, bu yapı içinde mutsuz olmaktadır (Tüey, 2011). Endüstrileşme ve kentleşme ile birlikte çözülmeye başlayan yapı ile birlikte aile bağlarındaki zayıflama, yaşlılarda sosyal izolasyon ve çevreye yabancılaşma ile sonuçlanmaktadır (Aydemir, 1997, s. 24). Yaşlı birey için duygusal ve sosyal destek sistemi olan aile yapısının değişmesi, toplumsal değişimle birlikte bireyselleşmenin artması, akrabalık bağlarının zayıflaması sonucunda yalnızlık ve beraberinde depresyon ortaya çıkmaktadır (Öz, 2002, s. 20). Böylece intiharı tetikleyici unsurlar da oluşmuştur.

İntiharlar erkeklerde kadınlara oranla daha yüksektir. Bunun nedeni, kentsel bölgede kadının çalışma hayatına atılmasıyla yaşlı ebeveynin ev işleri ve çocuk bakımını ya doğrudan ya da katkı vererek sürdürmesi nedeniyle kadının kendini işe yarar ve değerli hissetmesinden kaynaklanabilir (İçli 2002'den Akt., Öz, 2002, s. 22). Yani işe yaramazlık hissi ile intihar eylemi arasında bir bağlantı düşünülebilir. Fakat, bunun böyle olabileceğinin kanıtları var mıdır sorusuna ise üzerinde çalışma yapılmadan kesin bir yanıt verilemez.

Genel olarak bakıldığında demografik, sosyokültürel, sosyoekonomik yapılarındaki ve diğer etkenlerdeki değişim ile birlikte Türkiye'de yaşlı intihar oranlarında artış söz konusudur.

Tam da bu anlamda, bu çalışmada 2002-2012 yılları arasında Türkiye'deki yaşlı nüfusta meydana gelen intihar oranlarına, nedenlerine, şekillerine, intiharların yıldan yıla ne derece arttığına dikkat çekeceğiz.

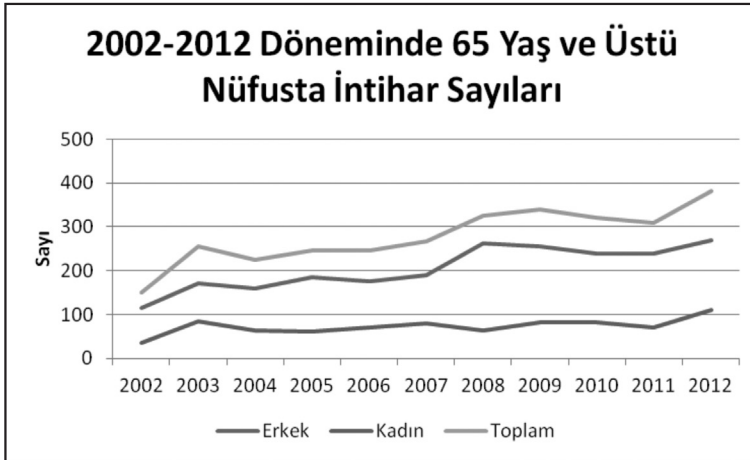
## Bulgular

Türkiye İstatistik Kurumu'nun 2002 ile 2012 yıllarını kapsayan yaşlı nüfustaki intihar vakalarının incelenmesinden sonra elde edilen sonuçlar aşağıda verilmiş ve yorumlanmışlardır. Görüleceği gibi bu yorumlar, cevaptan ziyade yeni soruların tanımlanmasına yol açmıştır.

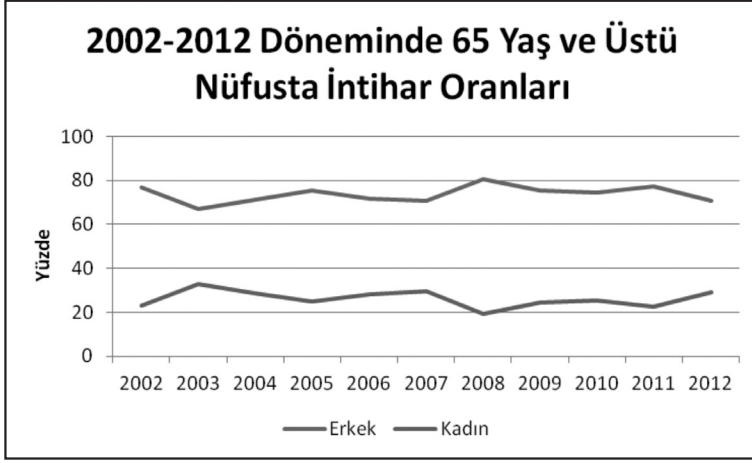
### *İntihar Sayıları ve Oranları*

Yaşlı nüfusta toplam intihar sayısı ve erkek intiharları artmıştır. Kadınlarda intihar sayılarında belirgin bir değişim olmamıştır. Oranlar karşılaştırıldığında her 4 yaşlı intiharıdan 3'ünün erkekler tarafından işlendiği görülmektedir. 2002'den 2012 yılına dek bu durumda herhangi bir değişim olmamıştır.

Yaşlılık, intiharın gerçek nedeni olmasa gerek. Burada *cinsiyetin* rolü belirgin şekilde ortaya çıkmaktadır. Burada sorulması gereken soru şudur: Yaşlılar arasında neden erkekler kadınlardan üç misli daha çok intihara başvuruyorlar? Cinsiyetin rolü nedir? Erkek, yaşlılığını nasıl geçiriyor, hangi beklentiler içinde ki bunlara cevap veremediğine inanıyor, kendisinden beklentileri, yapabildikleri ve çevresinin ondan bekledikleri arasında ne gibi ilişkileri algılıyor ki intihara kadınlardan daha fazla eğilim gösteriyor?



Şekil 1. İntihar sayıları (TÜİK, 2002-2012).



Şekil 2. İntihar oranları (TÜİK, 2002-2012).

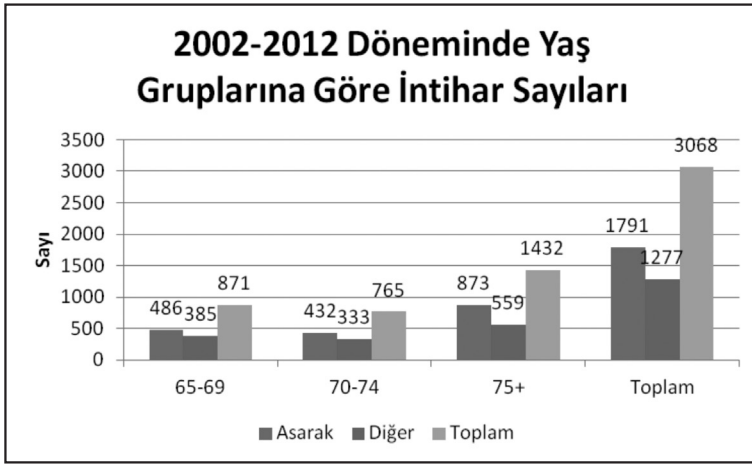
2002-2012 yılları arasında Türkiye'deki intihar sayılarına bakıldığında (bk. Şekil 1), söz konusu yıllar içinde genel toplamda intihar sayılarında yaklaşık 2 kat artış olmuştur. Söz konusu sayılarda stabil bir artış olmamakla birlikte, yıldan yıla dalgalanmalar görülmektedir.

### Yaş Gruplarına Göre İntihar Olayları

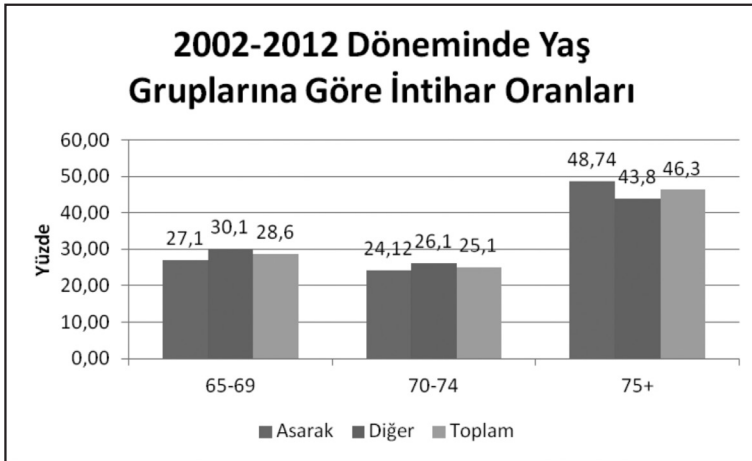
İntiharlar, öncelikle "asarak" kategorisinde yer alıyor. Bu yüzden diğer intihar yöntemlerinin hepsi "diğer" kategorisinde toparlanmıştır. Sayılara bakıldığında yaş yükseldikçe her iki kategoride de artış gözlemleniyor. Dolayısıyla toplam intihar sayıları da yaşa bağlı olarak artıyor. Fakat oranlar karşılaştırıldığında asıl problemin 75+ yaş grubunda yoğunlaştığı görülüyor. 65-69 ve 70-74 yaş gruplarında dikkate değer bir fark görülüyor. Hatta 70-74 yaş grubunda intihar oranlarında hafif bir azalma olduğu görülüyor. İntiharların neredeyse yarısı 75+ yaş grubunda meydana geliyor. Burada yine aceleci davranıp bunun yaşlılıktan ileri geldiği düşünülmemelidir. Aksine bunun sebepleri detaylıca araştırılmalıdır. İleri yaşlarda ne oluyor ki intihar eğilimi bu yaşlarda daha fazla görülüyor? Sadece bedensel sebeplerle bunun açıklanması çok yüzeysel olacaktır. İleri yaşlardaki insanların bedensel ve ruhsal sorunlarının artması, intiharın sebebi olabilir; ama olmak zorunda değildir. Birçok sebep akla geliyor: Yoksulluk, bakıma muhtaçlıktan doğan bağımlılık ve insanlık onurunu zedeleyen sebepler ve daha pek çok neden intihara eğilim yaratabilir. Özellikle "erkek" kavramının bu açıdan dikkate değer bir kavram olduğu akla geliyor. Türk kültüründe "erkeklik" ne anlama geliyor ve ileri yaşlarda erkekler, hangi "erkeklik" sorunlarını yaşıyorlar?

Aslına bakılırsa Türk toplumundaki erkeklik, ataerkil yapının kökleri ile oluşuyor. Ataerkillikte erkeklik biçimleri ve algılayışları sosyokültürel yapının kurulmasında büyük rol oynar. Erkeklerle ait kültürel bir "üstünlük" söylemi yaratılır. Erkekler esas yaratıcılarıdır. Erkeğin biyolojik

ve yaşamsal niteliklerine o kadar vurgu ve yüceltme yapılır ki bu durum birer kültürel aşırı gerçeklik halini alır. Kültürel bağlam, bunu bireylere o kadar yoğun ve kuvvetli mekanizmalarla dayatır ve içselleştirir ki birey bu "aşırı gerçek"leri birer "gerçek"miş gibi yaşar (Demren, 2008, s. 325). Tam da bu durumda, ilerleyen yaşlarda özellikle yaşlılık döneminde, erkekler ellerinde bulundurdukları gücün kaybı ile yıkıma uğrarlar. Ataerkil yapının onlara verdiği güç, değişen sosyokültürel yapı ve toplumsal çözülme ile birlikte yaşla ters orantılı olarak azalma gösterir. Böylece sıkı sıkıya tutundukları güç, iktidar, egemenlik olan erkeklik dalının kırılması ile birlikte ellerindeki yetkiyi kaybeden erkekler psikolojik ve sosyal sorunlar yaşamaya başlar. Artık var olan hegemonya başka güçlere geçmiş olup kişinin devrini kapatmıştır.



Şekil 3. Yaş gruplarına göre intihar sayıları (TÜİK, 2002-2012).



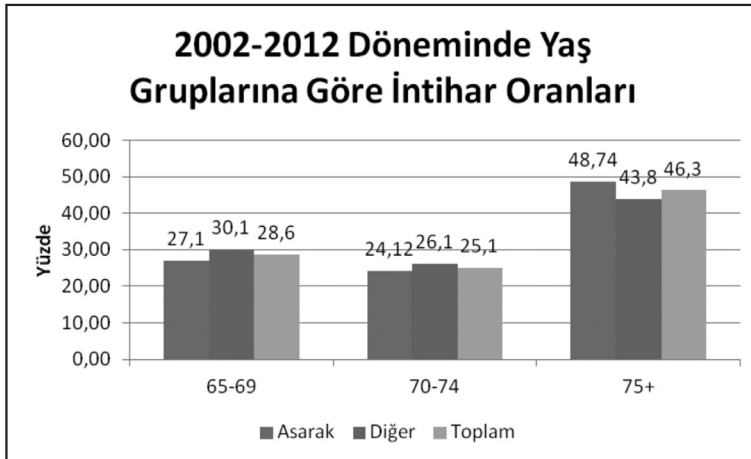
Şekil 4. Yaş gruplarına göre intihar oranları (TÜİK, 2002-2012).

### İntihar Yöntemleri

İntihar yöntemlerine baktığımızda 2002-2012 yılları arasında toplamdaki en yüksek intihar eylemi, 75 yaş ve üstü yaş grubunda görülmektedir. 65 yaş ve üstündeki intiharların neredeyse yarısı "asarak" gerçekleştirilmiştir (bk. Şekil 3).

İntihar metotları veya türleri arasında yaşlıların en sık başvurduğu intihar türü *kendini asarak intihar* etmektir. Yaş gruplarının hepsinde geçerli olan bu durumun nedenlerini ise bilmiyoruz. "Diğer" kategorisinde pek çok intihar türü yer alıyor; ama bunlarda sistematiklik olmadığı anlaşılıyor. Bu yüzden tek kategori altında toparlanmışlardır. Önemsiz oldukları düşünüldüğü için değil, hiç olmazsa rakamlardan durumun bir parça daha iyi görülmesi için bunun gerekli olduğu düşünülmüştür. Ancak ortaya çıkan sonuç literatürü desteklemektedir. Literatürde de intihar şekillerinde ilk sırada yer alan "asmak"tır.

İntiharların neden kendini asma metoduyla gerçekleştirildikleri sorusunun cevabını vermek gereklidir. Acaba en kolay intiharin bu yöntemle olacağına mı inanılıyor? Geride kalanlar için akılda kalıcı mı olmak isteniliyor? Ulaşılması ve uygulanması en kolay yöntem olarak kendini asmak mı görülüyor? Ya da filmlerde en çok görülen yöntemin kendini asma olmasından mı kaynaklanıyor? Bu açıdan baktığımızda birçok soru sorulabilir. Ancak, bu soruların ya da başka soruların cevapları için doğrudan şudur demek mantıklı değildir. Bunun için yapılabilecek en iyi şey intihar şekillerine ve nedenlerine yönelik yapılabilecek akademik bir çalışma ile bu konuya bilimsel bir gerçeklik kazandırmaktır.



Şekil 5. İntihar metotları (TÜİK, 2002-2012).

## Sonuç

TÜİK'in intihar rakamlarına herkes kendince anlamlar yükleyebilir; ama bunların doğru olma ihtimali zayıftır. Emile Durkheim'in da dediği gibi, "İnsanın akli güvenilir değildir, bu yüzden sosyal dünyayı ampirik araştırmalarla tanıyabiliriz (Diekmann, 2007, s. 31'den Akt., Tufan & Yaman, 2010)". Bu çalışmada da yapılmaya çalışılan, rakamlara anlam yükleyerek yaşlı intiharlarına anlam yüklemek olmuştur.

İntihar, sebepleri kısmen belirlenebilse de her yaş grubunda görülebilen ve belirli dönemlere göre artış ve azalış gösteren toplumsal bir olgudur. Özellikle artan yaşlı nüfus arasında da görülen ve ilerleyen yaşlarda daha da çok oransal artışı olan yaşlı intiharları nedenleri üzerine kapsamlı araştırmalar yapılması gerekmektedir. Bu anlamda ülkemizdeki çalışmalar yeterli görülmemektedir.

Bu çalışmada TÜİK verilerinden yararlanılmak istense de tam anlamıyla istenilen bilgilere ulaşılamamıştır. TÜİK'teki intihar oranları, sayıları daha çok tüm yaş grupları için ele alınmış olup söz konusu seçenekler güncel değildir. Örneğin intihar nedenleri arasında ticari başarısızlık, öğrenim başarısızlığı, hissi ilişki ve istediği ile evlenememe seçenekleri vardır. Bu seçenekler, yaşlılar için ne derece uygundur? Söz konusu seçenekler daha çok genç ve orta yaş grubunu ilgilendirirken yaşlılar için gerekli olan ve literatüründe desteklediği yalnızlık, depresyon, ekonomik sıkıntılar seçenekleri yer almamaktadır. Ayrıca söz konusu seçenekler, sadece yaşlı grubunu değil, tüm yaş grubunu ilgilendirir.

Her ne kadar bilimsel verilere ulaşmaya çalışsak da unutulmamalıdır ki insan yaşamı her yaşta değerlidir. Hele ki çözümü mümkün olan problemler var ise ve bunun kaynağı tespit edilemediği için insanlar yaşamlarına son verme kararı veriyorlarsa bu toplum olarak yaşayabileceğimiz en büyük kayıptır. Çünkü intihara yönelmeye sebep olan durumlar, çözülmesi mümkün olmayan problemler değildir. Tespiti mümkün olan çözüm arayışları içerisine girerek toplumsal hayatımızda yer alan bu problemi sonlandırmaya çalışmalıyız. Bu nedenle önce insanlık adına daha sonra da yaşlı insanlar için gerek sosyal çalışmalar gerekse bilimsel çalışmalar arttırılmalı ve geleceğin yaşlısı olarak çözümü göz ardı edilen problemleri el ele vererek çözmeliyiz. Böylece zamanından önce gelecek ölümleri engelleme şansımız yüksek olur.

## Kaynakça

- Akın, G. (2006). *Her yönüyle yaşlılık*. Palme Yayıncılık: Ankara.
- Aslan, M. & Hocaoğlu, Ç. (2013). Yaşlılarda intihar davranışları. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 6(3), 294-309.
- Aydemir, Ç. (1997). Türkiye'de yaşlı intiharları. *Kriz Dergisi*, 7(1), 21-25.
- Baran-Görgün, A., Kalaycıoğlu, S., Özler, G., Nuhurat, R. C., Ortaç, A., Say, Ş. vd. (2011). *Türkiye'de yaşlılık dönemine ilişkin beklentiler*. KRY Yayıncılık: Ankara.
- Connel, H. O., Chin, A., Cunningham, C., & Lawlor, B. A. (2004). Recent developments: Suicide in older people. *British Medical Journal (BMJ)*, 329(7471), 895-899. Retrieved February 27, 2014 from <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC523116/>.



- Demren, Ç. (2008). Orta Doğu'da ataerkillik ve erkeklik ilişkileri. *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, 32(2), 321-329.
- Deniz, I., Ersöz, A. G., İldeş, N. & Türkarlan, N. (2001). 1995-2000 yılları resmi kayıtlarından Batman'da gerçekleşen intihar ve intihar girişimleri üzerine bir inceleme. *Aile ve Toplum Eğitim-Kültür ve Araştırma Dergisi*, 1(4), 27-49.
- Duru, G. & Özdemir, L. (2009). Yaşlı intiharları, nedenleri ve önleyici uygulamalar. *Hacettepe Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Dergisi*, 16(2), 34-41.
- Er, D. (2009). Psikososyal açıdan yaşlılık. *Fırat Sağlık Hizmetleri Dergisi*, 4(11), 131-144.
- Esser, H. (1999). *Soziologie-spezelle Grundlagen, band 1: Situationslogik und handeln*. Frankfurt/Main, New York: Campus.
- Fidaner, C. & Fidaner, H. (1992). Dünya'da yaşlı intiharları epidemiyolojisi. *Kriz Dergisi*, 1(1), 22-25. 21 Şubat 2014 tarihinde <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/21/61/583.pdf> adresinden edinilmiştir.
- Giddens, A. (2005). *Sosyoloji*. Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Göktaş, K. & Özkan, İ. (2006). Yaşlılarda depresyon. *Psychiatry in Türkiye*, 8(1), 30-37.
- Juurink, D. N., Herrmann, N., Szalai, J. P., Kopp, A., & Redelmeier, D. A. (2004). Medical illness and the risk of suicide in the elderly. *Arch Intern Med*, 164(11), 1179-1184. 27 Şubat 2014 tarihinde <http://archinte.jamanetwork.com/article.aspx?article-id=217074#Abstract> adresinden edinilmiştir.
- Konak, A. & Çiğdem, Y. (2005). Yaşlılık olgusu: Sivas Huzurevi örneği. *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, 29(1), 23-63.
- Öz, F. (2002). Yaşamın son evresi: Yaşlılık psikososyal açıdan gözden geçirme. *Kriz Dergisi*, 10(2), 17-28.
- Özmenler, K. N. (2001). Yaşlılık çağı depresyonları. *Duygu Durum Dizisi*, 3, 109-115.
- Rosenmayr, L., & Rosenmayr, H. (1978). *Der alte mensch in der gesellschaft*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Tezcan, M. (1990). *Toplumsal değişme ve yaşlılık*. Ankara: Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Tufan, İ. (2002). *Antik Çağ'dan günümüze yaşlılık*. İstanbul: Aykırı Yayıncılık.
- Tufan, İ. (2003). *Modernleşen Türkiye'de yaşlılık ve yaşlanmak*. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.
- Tufan, İ. & Yaman, H. (2010). Ön söz. 4. Türkiye Uluslararası Sosyal ve Uygulamalı Gerontoloji Sempozyumunda sunulan bildiri. 16 Temmuz 2014 tarihinde <http://www.kongre.net/kongre.php?kongre=1251> adresinden edinilmiştir.
- Türkiye Yaşlı Bilimleri ve Teknolojileri Vakfı. (2011). *Türkiye'de toplumda yaşlı insanın yeri*. 13 Temmuz 2014 tarihinde [http://www.tuyev.org/haberler/index.php?haber\\_id=6](http://www.tuyev.org/haberler/index.php?haber_id=6) adresinden edinilmiştir.
- İntihar İstatistikleri*, (2002-2012). 19 Şubat 2014 tarihinde <http://tuikapp.tuik.gov.tr/demografiapp/intihar.zul> adresinden edinilmiştir.



# Andre Gunder Frank: Tarih ve Sistemin “Tek”liği Üzerine Bir Çalışma\*

Doğan Subaşioğlu\*\*

**Öz:** A. Gunder Frank (1929-2005), 1960’lı yılların Latin Amerika’sındaki ekonomik süreçlere ve gelişmelere dair belirlemeleri ile başlayan eleştirel görüşünü yaşamı boyunca sürdürübilmiş bir düşünürdür. “Az gelişmişliğin gelişmişliği” nitelemesiyle, dünya ekonomisinin işleyişine dair eleştirel bir tavır takınan Frank, 1974’lü yıllardan sonra I. Wallerstein’in “modern dünya-sistem”i ile ilgilenmeye başlamış ve araştırmalarını bu doğrultuda sürdürmüştür. Başlarda Wallerstein ve Frank –başka bazı isimler ile birlikte- modern dünya sistemi üzerine benzer fikirlere sahiptir. Ancak daha sonrasında Frank’ın Wallerstein’e yönelttiği, “Sermaye kesintisizliğinin beş binyıllık bir tarihi olamaz mı?” sorusu ile çalışmaları farklılık kazanmıştır. Özellikle 1990’lı yılların başından itibaren Wallerstein ile görüş ayrılığına düşen Frank, 1993 yılında yayınlanan “The World System: Five Hundred Years or Five Thousand?” derlemesi ile net bir biçimde analiz çerçevesini değiştirmiştir. Frank için bu yeni belirlemelerden sonra tarih ve sistem yekpare bir bütün olarak “dünya sistemi”ni anlatmaktadır. Dünya sisteminden hareketle hazırladığı analizlerinde, sermayenin yüzyıllar boyunca nasıl bir yol izlediğinin altını çizmektedir. Bu durumu anlatabilmek adına ilk olarak kavramsal anlamda yeni bir çerçeve sunmaya çalışır Frank: “farklılık içerisinde birlik”. Çalışmada Frank’ın, özellikle hegemonyanın sermaye birikimince nasıl yön değiştirdiğine dair düşünceleri “dünya sistemleri analizi”nden farklılaşan açıklamalar ile birlikte yer almakta ve Frank’ın görüşleri eleştirel bir mesafeden tartışılmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Dünya Sistemi Yaklaşımı, Farklılık İçerisinde Birlik, Bağımlılığ Teorisi.

## Dünya Sistemi

A.Gunder Frank (1929-2005), 1960’lı yıllarda başlayan dünya çapındaki eleştirel sesler arasında önemli isimlerden biridir. Onun düşünceleri ve çalışmaları, önceleri bağımlılığ teorisi/okulu/yazını başlığı altında değerlendirilmekte sonraları farklı bir çerçeveyi işaret eden “dünya sistemi yaklaşımı” olarak isimlendirilmektedir. Kırk yılı aşkın çalışma hayatını sosyal bilimler tartışmalarına ve eşişsiz bir ekonominin işleyişine dair araştırmalara harcayan Frank, kapitalist sermaye ilişkisinin açıklanmasında hiç şüphesiz, yok sayılamayacak bir katkı sağlamaktadır.

\* Bu inceleme, 2013 yılında Bilecik şeyh Edebalı Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalında tamamlanan “Andre Gunder Frank’ta Dünya Sistemi” isimli tezden yararlanılarak hazırlanmıştır. Bu vesile ile öncelikle değerli hocam Yrd. Doç. Dr. İdiris Demirel ile bu çalışmada bana katkıda bulunan Nihal Tekin’e ve Aytürk Çolakoğlu’na teşekkürü borç bilirim.

\*\* Yüksek Lisans Mezunu, Bilecik şeyh Edebalı Üniversitesi, Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı.  
İletişim: subasioglu.dogan@gmail.com.

Frank'ın düşünce dünyasını, önemli bazı durakları ele alarak açıklamak onun fikirlerini anlamada yardımcı olabilir. Bu anlamda Frank'ın düşünceleri, dünya sistemi yaklaşımı öncesi ve sonrası olarak ikiye ayrılabilir. Erken dönem çalışmaları, az gelişmişlik ve feodalizm-kapitalizm tartışmaları ile şekillenmektedir. Bu dönem çalışmalarının tamamı, "Kolomb'un Amerika'yı 'keşfetmesiyle' ortaya çıktığı" (Frank, 2010, s. 13) fikrinden hareketle biçimlenmekte, sonrasında dünya sistemi yaklaşımının ortaya çıkışı da tam olarak bu fikrin Frank tarafından 1990'ların başında reddedilmesi ve yerine farklı bir bakış açısı tercih edilmesi ile gerçekleşmiştir. Frank'ın 1990 yılı sonrası çalışmaları, dünya sistemi yaklaşımından hareketle değerlendirildiğinde, "sosyal bilimler duvarları"nı kaldırmaya çalışmaktadır.

### **Bağımlılık Teorisi**

Frank'ın akademik çalışmalarına başlamadan önce, ailesi ile birlikte mali sıkıntı içerisinde geçen yıllar, ekonomik-toplumsal konulara eğilmesinde tetikleyici bir rol oynamıştır. Bu yıllarda ekonomik beklentilerini karşılama gerekliliği nedeniyle, akademik araştırmalarına başlamasında bazı gecikmeler yaşamış, ayrıca birbirinden bağımsız iş kollarındaki çalışmaları da akademik araştırmalara yönelmesine katkı sağlamıştır. Bu yıllardaki olumsuz gelişmelerin ardından Frank, Iowa Üniversitesi'nde ekonomi öğretmeni olarak üniversitede çalışmaya başlamıştır (Rojas, 2005). Sovyet tarımı üzerine hazırladığı incelemesini, 1957 yılında Chicago Üniversitesi'nden aldığı iktisat doktorası ile neticelendirmiştir. Doktora yıllarında bir taraftan iktisadi meseleler üzerine araştırmalarına devam ederken, diğer taraftan antropoloji, sosyoloji, tarih ve diğer sosyal bilim disiplinleri ile bağına kesmemiştir. Hatta bu disiplinlere ilgisi, doktora yıllarında tanıştığı isimler ile daha bir artmıştır (Frank, 2010, s. 12). İktisat uzmanlığının yanında diğer disiplinlere olan merakı, onu sonraları disiplinlerarası bir çalışma alışkanlığına zorlayacak ve yaşamını kökten etkileyecektir.

Kapitalist sistemin eşitsiz bir şekilde işlediğine dair Paul A. Baran (1909-1964)'ın görüşlerinden etkilenen pek çok akademisyenden biri de Frank'tır. Daha doktora yıllarında, ekonominin toplumsal alana nasıl yansıdığına dair kafasındaki sorular, onun salt bir iktisat uzmanlığı kabuğunun dışına çıkmasına yardımcı olmaktadır. Ekonomi, yalnız başına rakamların uzmanlığından öte, sosyolojik bir etkileşime bağlı bir gerçekliğe sahip olduğunu aklının bir köşesinde tutarak bu gibi ilişkileri somut bir şekilde görmek istemiştir. Bu nedenden dolayı Latin Amerika araştırmalarını Eric Wolf'un tavsiyesiyle yerinde incelemek istemiş ve 1962-1973 yılları arasında Latin Amerika'da gelişmişlik ve az gelişmişlik çalışmalarını sürdürmüştür (Frank, 2010, s. 13). Bu yıllar arasında kaleme aldığı eserleri ile birlikte bağımlılık teorisi içerisinde önemli bir ekol oluşturan Frank, fikirleri ile pek çok akademisyeni de etkilemiş ve pek çok eleştirinin de hedef ismi olmuştur.

Latin Amerika araştırmaları, Frank'ın fikri haritası hakkında önemli bazı göstergeleri barındırır ve daha sonraki fikirlerinin anlaşılmasında yardımcı olmaktadır. "The Development of

Underdevelopment" isimli çalışması, esas itibari ile sermaye birikimine dair bakışını yansıtmaktadır. Frank, ikili anlatım kalıplarındaki modern-geleneksel, azgelişmişlik-gelişmişlik gibi kavramların, birbirine zıt anlamlara geldiği yönünde yapılan anakronik açıklamalardan kaçınmıştır. Bunun yerine farklı bir noktadan hareketle tüm bu karşıtlı/zıtlı anlatıların aslında aynı "şey" in sadece farklı tarafları ve sonuçları; aynı zamanda birbirlerinin "hayata geçirilme" nedenleri olduğu kanısına varmıştır (Frank, 1975, s. 106). Hatta öyle ki bu "anlatılar" da tarihsel ve sistemsal olarak yapılan bir yanlış olduğunu savunan Frank, "Bugünün azgelişmiş ülkeleri bir zamanlar *gelişmemiş* olsalar da hiçbir zaman *azgelişmiş* olmamışlardır." (Frank, 1975, s. 104) notunu düşmektedir. Bu yaklaşım, tabii bir sonuç olarak da Avrupa-merkezci tüm pozitivist beyanatlara ihtiyatlı yaklaşmasını ortaya çıkartmaktadır. Bu sayede azgelişmişlik ve bağımlılık tartışmalarına, ekonomik bir açıklamadan ziyade, farklı bir düşünüş ve tarihsel disiplinlerarasılık perspektifi yardımı ile daha gerçekçi ve önemli yorumlarda bulunmaktadır.

Frank'ın, bağımlılık tarihine dair bu tarzda geliştirdiği düşünme ve çalışma şeklinde polemiksel ve değişken bir temel yerine, tarihsel dinamiklere ve "yapı"lara önem verdiği görülmektedir. Frank'a göre bağımlılık, ne I. Dünya Savaşı ne de Sanayi Devrimi ile şekillenmiştir. Bağımlılığın tarihi, "ilk" keşiflere kadar uzanır ve o tarihlerde başlayan tahakküm, durdurak bilmeden devam etmektedir (Frank, 1975, s. 105). "Latin Amerika tarih araştırmaları" şeklinde de okunabilecek bu çalışmaları süresince Frank, pek çok Latin Amerika ülkesinde bulunmuş, bu coğrafyalarda tarihsel öğelerin ekonomik ilişkilerden nasıl etkilendiğini ve yönlendirildiğini de bir anlamda ortaya koymuştur. Bu çalışmalar sonucunda feodal bir Latin Amerika yerine, "bağımlı" kendini bilmeyen/bilemeyen bir Latin Amerika tablosu ile karşılaşılmaktadır.

Bağımlılık yazını içerisinde farklı bir ses olan Frank'ın Latin Amerika'nın tarihine ilişkin analizleri, dünya sistemi yaklaşımına yöneliminde önemli rol oynamaktadır. Öncelikle bütüncülük algısı, daha bu yıllardan itibaren azgelişmişlik-gelişmişlik ve bağımlılık gibi süreçleri tanımlamasında etki etmektedir. Frank, dünya ticaret ağını açıklarken merkez ülkelerin politik algısından ya da çevre ülkelerin içsel eleştirilerinden hareketle hazırlamak yerine, daha geniş bir açıdan yaklaşarak bu süreçlerin birlikte varolabildiklerini göstermeye çalışmaktadır. Latin Amerika araştırmaları sırasında, bölge tarihinde toplumsal ve yönetsel yapılanmalara ilişkin ayrı bir parantez açıp ticari faaliyet ağıнын/dünya ekonomi sarmalının ülkelerin içsel politik-ekonomik-toplumsal düzenini sürekli tanzim ettiği yorumunda bulunmaktadır. Lakin bu üst yapısal oluşum, içsel dinamiklerden bağımsız da ortaya çıkmamıştır. Frank'a göre bağımlı Latin Amerika tarihinde, merkezin "kesin" ölçüde insanlık dışı bir yaklaşımının olduğu söylenebilir. Fakat bu madalyonun yalnızca bir yüzüdür. Bağımlılığın sürmesini ve kök salmasını sağlayan yerli taşeronlar; burjuva yönetimleri ve birlikte hareket ettikleri işadamları da Frank'ın eleştirilerinden kaçamamaktadır. Onlar da en az merkez kadar aynı yanlışın destekçileri konumunda yer almaktadırlar (Frank, 1995, s. 79-100). Do-

layısıyla Frank'a göre Latin Amerika, sömürge dönemlerinden itibaren başlayan/başlatılan bir bağımlılığı sürekli farklı biçimlerde de olsa yaşamaktadır. Tarihsel "ilerleme" anlatısının sonucunda burjuva oluşumunun Latin Amerika için gerçekleşen hâli "Lümpenburjuvazi" ve "Lümpengelişmişlik"ten ibarettir (Frank, 1995, s. 10-11). Benzer bir açıklamayı, üçüncü dünya ülkelerinin (sözde) demokrasi "atılımı" ile kalkınacakları ve ilerleyeceklerine dair "yalan" hakkında da dile getirmektedir. Ona göre "demokrasi" (ki üçüncü dünya ülkelerinde anlaşılan hâli ile), pekâlâ bu bağımlılığın yeni bayraktarı olabilir (Frank, 1994, s. 47). Frank'ın bu ve benzer çalışmaları neticesinde dünya sistemi yaklaşımı, özellikle tarihsel ve insani açıdan ön plana çıkmakta ve buradaki pek çok argüman da bu yeni yaklaşım içerisinde tekrardan ele alınmaktadır.

Frank, Latin Amerika'da bağımlılık araştırmalarına devam ettiği yıllarda, I.Wallerstein'in (1974) ilk cildi "Modern Dünya-Sistemi: Kapitalist Tarım ve 16. Yüzyılda Avrupa Dünya-Ekonomisinin Kökenleri" isimli kitabının yayımlanmasının ardından, bu kitabın hem bağımlılığı anlamak hem de daha geniş bir tarihsel perspektif kazanmak adına bir klasik hâline geleceği yönünde görüş bildirmiştir (Frank, 2010, s. 16). Bu kitabın yayımlanmasının ardından Frank ve Wallerstein, birlikte birçok çalışmayı kaleme almış ve dünya ticaret ağının analizinde ortak bir çabayı ortaya koyabilmişlerdir. Elbette bu kitap, yalnızca Wallerstein'in analiz biçimi ile sınırlı kalmayıp sosyal bilim disiplinlerinde sürdürülen pek çok tartışma için de yeni bir soluk getirmeyi başarmıştır.

### **Modern Dünya Sistemi**

"Modern dünya sistemi" isimli belirleme ile Wallerstein, sosyal bilimlere dair tartışmalara yeni bir bakış kazandırmıştır. Dünya sistemleri analizi, temel olarak dünya birikiminin farklı bir pencereden yeniden okunmasıdır. Bu okumanın hem bir analiz hem de eleştirel bir ses anlamında ortaya çıktığı da önemli bir ayrıntıdır. Wallerstein, analizin hazırlığında; bağımlılık teorilerinin gelişimi, Asya tipi üretim tarzı tartışmaları, feodalizmden kapitalizme geçiş tartışmaları ve bütünsel bir tarih algılayışı olarak Annales Okulu'nun ön plana çıkışı gibi konulara vurgu yapmaktadır (Wallerstein, 2004, s. 28). 1940-45'li yıllarda küresel politik süreçlerdeki gelişmelerin ardından 1950-1960 yılları arasında akademide tartışılan bu konuların sonucunda, dünya sistemleri analizi (kaçınılmaz biçimde) ortaya çıkmıştır. Bu yılların ardından kapitalist ilişki ağının nasıl işlediğine dair çalışmalar daha fazla ilgi görmekte, dünyanın dört bir tarafından katkılar ile geliştirilmektedir.

Bağımlılık teorisi; Çin, Hindistan, Afrika, Mısır, Latin Amerika coğrafyalarından pek çok araştırmacının katılımı ile kapitalist ekonomi ağının "işleyişine" yönelik pek çok tanımlama içermektedir. Teori, kendi içerisinde farklı tanımlamalar sayesinde eşitsiz bir ticari işleyişe vurgu yapmaktadır. Wallerstein'in çalışmasında bağımlılık tartışmalarının yer alması ise bu eşitsiz ticari faaliyetin nasıl bir düşünce ile yapıldığı ve tarihselliği üzerinedir. Böylelikle de

bağımlılık tartışmalarına daha genel bir çerçeve çizmektedir. Uluslararası ticaretin, dolayısıyla ulus-devletler nezdinde bir araştırmacının yerine daha büyük bir sistem olarak "dünya-sistem" adlandırılmasıyla yeni bir analiz birimini tercih etmektedir (Wallerstein, 2004, s. 36). Bu dünya-sistem, aslında bütün dünyayı başlangıcında içine almasından değil, politik olarak diğer sistemlerden daha farklı ve daha büyük bir yapı olmasından kaynaklanmaktadır (Wallerstein, 2012, s. 33). Dünya sistemleri analizinin inceleme birimleri, iki ana kategoriden oluşmaktadır: mini sistemler ve iki tür dünya-sistem, dünya-imparatorluklar ve dünya-ekonomiler (Wallerstein, 2004, s. 36).

Dünya sistemleri analizi içerisinde en önemli bölüm, dünya-imparatorluklara ve dünya-ekonomiler'e ayrılmıştır. Bu iki tür sistem, dünya tarihi içerisinde tarihin kendisine etki eden başat ögeler olması ile araştırmacının da merkezinde yer almaktadır. Dünya-imparatorluklara ilişkin açıklamasında Wallerstein, bu yapıların belki de 5000 yıllık bir geçmişleri olduğuna ve bu süre boyunca tarihin en önemli belirleyicileri olarak rol aldıklarına değinmektedir. Bu yapılanmaların açıklanışında ekonomik-politik belirleyicilerin karşılaştırılmasında ise politik ve sosyal etkilerin diğer dinamiklere göre daha ön planda olduğu ve bu anlamda ekonomik bir yapılanmanın kesintiye uğratıldığını öne sürmektedir. Hatta dünya-ekonomi olma "fırsatını" kaçıran Çin, İran ve Roma imparatorluklarının bu kesintisizliği sağlamaya çok yaklaştıklarını da eklemektedir (Wallerstein, 2012, s. 33-34). Fakat Wallerstein'e göre modern dünya sistemi, tam bu noktada farklılık yaratır. Sistem, eksik kalan "kesintisizliği"ni de sağlayarak 15.yüzyıl sonlarından itibaren süregelmektedir. Wallerstein, bu durumda dünya-ekonomisinin tasvirini yaparken onun kapitalist bir niteliğe sahip olduğunu belirterek dünya-imparatorluklardan ayırmaktadır. Wallerstein'e göre dünya sistemi kapitalist olmak zorundadır, çünkü sistemin bu zorunluluğu kendisini gerçekleştirebilecek birkaç çarkın birbirini sürekli biçimde tetiklemesini sağlayabilmesinden ileri gelmektedir. Dolayısıyla, kapitalist modern dünya sistemi, kendi içine dönük bir süreçtir (Wallerstein, 2006, s. 13). Bu "bencillik", sistemin tarihsel bir hâl alabilmesi için de gereklidir. Sistem, kendi kendini besleyen bir sermaye üretimini desteklemektedir ve Wallerstein'in, onu dünya-ekonomi olarak ifade etmesinin temel sebebi de bu "kesintisiz sermaye birikimi"dir. Sermayenin asıl varlık nedeni, kendisini yeniden ve durmaksızın üretebileceği bir süreci desteklemesidir (Wallerstein, 2006, s. 12). İşte bu sebeple Wallerstein, sistemin kapitalist bir karaktere sahip olduğunu/olması gerektiğini ifade eder.

Modern dünya sistemi, dünya sistemleri analizinin en göze çarpan analiz birimi olmuştur. Bu analiz şeklinin genişletilmesinde ve sistemin kendi iç işleyişine ve dahası dünya üzerindeki bilgi yapılarını nasıl şekillendirdiğine dair araştırmaların ön plana çıkarılmasında pek çok akademisyenin de katkısı olmuştur. Frank dışında, Samir Amin ve Giovanni Arrighi bu isimlerin en bilinenleridir. Onlar, Wallerstein'in araştırmalarına paralel pek çok konuda görüş bildirmişler ve ortak bazı çıkarımlarının ardından bu dört isim birlikte pek çok çalışmaya imza atmışlardır.

Samir Amin, dünya sistemleri analizinin kategorilendirilmesine benzer nitelikte bir skalayı kendisi de çizmektedir. Özellikle Afrika coğrafyası araştırmalarının ardından, “eşitsiz mübadele” tezini geliştirerek Frank’ın “az gelişmişliğin gelişmişliği”ne paralel bir bağımlılık (teoris) açıklamasında bulunur. Buradan hareketle de kapitalist bir sistemin yapı taşlarını oluşturarak kapitalizmi, tarihsel sistemler içerisinde ayrı tutmaktadır. Biraz açmak gerekirse komünsel sistem adı ile nitelediği eski sistemleri, Wallerstein’in mini sistemlerine benzetilebilir. Amin’in, kapitalizmin tarih sahnesine çıkmadan önceki sistemler olarak belirttiği yapılar, “haraçlı toplum” yapılarıdır. Bu yapılanmaların içerisinde feodal unsurları da barındırdığını ifade eder (Amin, 2006, s. 189). Haraçlı toplum yapılanmalarını, aslında dünyanın pek çok farklı yerinde görmek mümkündür. Fakat önemli olan iki nokta bulunmaktadır; birincisi, çevresel haraçlı bir tarz olarak feodalizm, kapitalizmin ortaya çıkışı için önemli bir avantaj sağlamıştır (Amin, 2006, s. 217), ikinci olarak ileri haraçlı toplum yapılanmalarında bu tür bir gelişmenin yaşanmamış olmasıdır (Amin, 2006, s. 191). Amin, kapitalist sistemi açıklarken Avrupamerkezciliğe önemli bir görev atfetmektedir; ona göre Avrupa’nın haraçlı toplumdaki bu şekilde kopmasına ek olarak kendine dünyayı fethedecek bir düşünce yaratmış olması da çok önemlidir (Amin, 2006, s. 95). Bu sayede Avrupa bir değil iki adım ileri atarak ihtiyacı olanı ele geçirmektedir.

Amin’in, kapitalist sermaye sistemine dair eleştirel bir bakışı ön plana çıkardığı, eserlerinde açıkça görülebilir. Bu düşünürü ek olarak İtalyan sosyolog Arrighi’nin de çabaları en az bu denli önemli bir etki ortaya koymuştur. Arrighi, “Uzun Yirminci Yüzyıl: Para, Güç ve Çağımızın Kökenleri” isimli kitabı ile kapitalist sermaye sisteminin tarihsel arka planını farklı bir kavramsallaştırma ile açıklamaktadır. Bu belirlemelerde Arrighi, “sistemik birikim daireleri” tanımlamasını kullanmaktadır. Bu kavramsallaştırma ile düşünür, Westphalia Barışı (1648) sonrasında ortaya çıktığını iddia ettiği dünya kapitalist sisteminin işleyişine dair analizlerde bulunmaktadır. Aslında 13. yüzyılda bir Asya merkezli dünya sisteminin varlığından hareketle açıklamalarda bulunan Abu-Lughod’un söylediklerinin ya da Frank’ın daha öncelerde başladığını iddia ettiği bir dünya sisteminin yatay olarak bir “dünya piyasa ekonomisi” yaratmış olabileceğine vurgu yaparken temel çalışmasının ve sistemik birikim dairelerinin kapitalist bir sistemin bu dünya piyasa ekonomisi üzerinde neden ve nasıl bir hâkimiyet kurabildiğini araştırmaktadır (Arrighi, 2000, s. 29). Kuzey İtalyan kent devletlerinde başlayan “sistem”, Westphalia Barışı ile Avrupa ulus-devletler sisteminin oluşumuna evrilmiştir (Arrighi, 2000, s. 77). Sistemin bu tarihlerden sonra kapitalistik oluşu gereği genişleme haritası, kitapta ayrıntılı biçimde incelenmektedir.

Wallerstein ve Arrighi, “kapitalist sistem” kavramı üzerinde sıklıkla durmaktadır. Bu sistem, yatay olarak büyüyen bir ticaret ağından ve dahası devletlerarası bir sistem olarak onların toplamlarından daha fazla anlam ifade etmektedir. Bu anlam, Annales Tarih Okulu’nun önemli isimlerinden Fernand Braudel’in kapitalizm kavramsallaştırmasındaki inceliğinde saklıdır. Braudel, analizini maddi hayat, iktisadi hayat ve kapitalizm tahlilleri ile kategorilen-



dirmektedir. Burada önemli olan kapitalizmin piyasa ekonomisi olarak yanlış/tafırlı şekilde algılanagelmesi can alıcı bir noktadır. Kapitalizm ile iktisadi hayat tam olarak birbirlerinin karşılarındadırlar; öyle ki kapitalizm anti-piyasa (contra-marche) sistemi olarak açıklanabilir ve ancak bu şekilde vücut bulabilir. Wallerstein, iktisadi hayat ve kapitalizm arasındaki farkları, Braudel'in tahlilleri ışığında şu şekilde ifade etmektedir;

İşte size resmimiz o hâlde: iktisadi hayat düzenli, alışlagelen usullere uygun; kapitalizm ise nevezur, görölmedik bir olgudur. İktisadi hayat kişinin olacıkları önceden bildiği bir alandır, kapitalizm ise spekülattıftır. İktisadi hayat saydamdır, kapitalizm gölgeli yahut opak (kesif). İktisadi hayat küçük kârlar ihtiva eder, kapitalizm istisnai kârlar. İktisadi hayat özgürleşmedir, kapitalizm cangıl. İktisadi hayat hakiki arz ve talebin otomatik fiyatlandırmasıdır, kapitalizmde ise fiyatlar güç ve kurnazlık (hilekârlık) tarafından empoze edilir. İktisadi hayat denetimli rekabeti içerir, kapitalizm hem denetimi hem de rekabeti ortadan kaldırmayı. İktisadi hayat sıradan insanların alanıdır; kapitalizmin teminatı hegemonik güçtür ve kapitalizm o güçte mücessemidir (Wallerstein, 1996, s. 240).

Bu tahlil, dünya sistemleri analizinin ve kapitalist hegemonyanın dahası Avrupamerkezcilik, jeokültür, ilerlemecilik ve sosyal bilimlerde sürdürülen pek çok tartışmanın temelini teşkil etmektedir. Frank, Wallerstein ve diğer isimler, birlikte değerlendirildiğinde birbirlerine çok yakın fikirler ortaya koymaktadır. Fakat zaman içerisinde farklı çalışmaları da ortaya koymuşlardır. Wallerstein'e göre modern dünya sistemi, beş yüz senelik tarihsel kapitalist bir sistemdir. Frank, çalışmalarında her ne kadar bu yaklaşıma paralel yazılar kaleme alsada dünya sisteminin kesintisizliği konusunda farklı bir minval anlamında, "dünya sistemi yaklaşımı"ni önermektedir.

## **Dünya Sistemi Yaklaşımı**

Frank'ın azgelişmişlik çalışmaları, yirmi seneyi geçkin bir sürede olgunluğa ulaşmıştır. Bununla birlikte bu süre içerisinde bir yandan bağımlılığın izini sürerken diğer yandan bu "duruma" ilişkin çözüm önerileri geliştirmeyi de ihmal etmemiştir. Özellikle de bağımlılıktan kurtulmak için hazırladığı reçetelerini "katılımcı sivil demokrasi" (Frank, 1994, s. 71) ve diğer "toplumsal hareketler" adı ile sistem-karşıtı hareketlerden farklılaşan bir canlılık (Frank, 1993, s. 193) ile özdeşleştirmektedir. Azgelişmişliğin gelişmişliği ve Latin Amerika bağımlılık tartışmalarının ardından, dünya ticaretinin işleyişine dair araştırmalarını kapitalizmin penceresinden tekrar yorumlayıp sistemin büyük döngüsü içerisindeki parçalarını analiz etmeye çalışmıştır. Bu aslında Frank için yeni bir düşünce olmamasına rağmen, söylendiği gibi, "Amerika'nın keşfinin" tarihi anlamda birçok gelişme için başat öge olarak kabul edilmesi fikrine mutabık olmasından dolayı, bu tarihten önceki olaylara da aynı pencereden bakmıştır. Fakat bir noktada modern dünya sisteminin, "bütünün" kendisi olup olmadığı sorusu/fikri aklına düşmüş olmalı ki dünya tarihinin beş yüzyıldan daha uzun bir süredir aynı

olabileceği/olması gerektiği fikri daha ağır basmaya başlamıştır.

Dünya sistemleri analizine dair pek çok yazıyı birlikte kaleme almalarına karşılık 1993 yılına geldiğinde Frank, bu analizin daha bütüncül bir şekilde yeniden hazırlanması gerektiğine inanmakta ve dolayısıyla tarihin kendisini incelemede daha farklılık yaratacak bir minvali tercih etmektedir.

### ***Dünya Sistemi Yaklaşımı Çerçevesi***

Dünya sistemleri analizi çerçevesinden ayrılan ve onu da içine alarak tek ve kesintisiz bir sistem olarak “dünya sistemi”; “Dünya Sistemi: Beş Yüzyıllık mı, Beş Binyıllık mı?” (1993) isimli derleme ve “Yeniden Doğuş; Asya Çağında Küresel Ekonomi” (1998) isimli Frank’ın kalemin-den çıkan iki temel çalışmayla ortaya konmaktadır.

Bu iki eserin ilkinde Frank, Barry K. Gills ile birlikte daha önce de üzerinde çalıştıkları ve yayımladıkları birkaç makalenin geliştirilmesi için bu konu ile ilgili başka bazı araştırmacıları konuyu tartışmak üzere masa başına çağırmıştır. Frank, çalıştığı fikrin temel noktalarını göstermek adına, derlemenin önsözünde şu ayrıntıları vurgulamaktadır;

Bizim yorum yapmak için kullanacağımız başlıca “prizma”lar, merkez-çevre yapılar, bu yapılarda yer alan hegemonya-rekabet, sermaye birikimi süreci, tüm bu yapılarda ve süreçlerde ortaya çıkan çevrimsel hareketler ve içinde etkinlik gösterdikleri dünya sistemidir (Frank, Gills, 2003a, s. 24).

Frank, dünya sisteminin kavramsal altyapısını tek bir dünya tarihi üzerinden resmettiği beş ana başlıkla sunmaktadır; dünya sistemi beş binyıllık (hatta daha da fazla olabilir) bir geçmişe sahiptir, bu sistemin temel gücü olan ve onun devamlılığını sağlayan şey, sermaye birikiminin kesintisizliğidir, dünya sisteminin temel yapısını açıklamada merkez-çevre yapılanması kullanılmaktadır. Bununla birlikte hegemonya-rekabet ilişkisi, aynı biçimde analizin önemli bir ayağıdır. Son olarak da birbirlerini izleyen alçalma ve yükselme evreleri şeklinde zamansal bir çerçeve kullanılmaktadır (Frank, & Gills, 2003b, s. 41-43). Bu çerçevenin, ilk bakışta modern dünya sistemine özgü olan analizin daha eski tarihleri ve sistemleri de içine alan kapsayıcı analiz şeklinde ortaya konduğu düşünülebilir. Lakin Avrupamerkezci düşüncenin ve Avrupamerkezci tarih yazımının eleştirilmesi noktasında, bu şekildeki bir yorum yeniden düşünülmesi gereken ve yeni bir eleştirel zemine ihtiyaç duyan bir belirleme hâline gelmektedir.

Frank’ın ikinci eserinde ise bu kez Avrupamerkezci düşünceyi ve Avrupamerkezci tarih yazımını hedefine alarak bu iki konunun eleştirisini yapmaktadır. Bu eleştiriler yapılırken ekonominin kapsayıcı ve nesnel açıklayıcı niteliğine vurgu yapılmakta, bu sayede dünya ticari ağın açıklanmasında gerçek bir yol izlenmeye çalışılmaktadır. Böylelikle dünya sistemi yaklaşımının ne yönde bir amaç taşıdığı da ortaya konmuştur. Bu eserinde Frank, sermaye birikimi kesintisizliğinin tarihsel devamlılığını ve ticari ilişkilerin birbirlerine bağlı zincir hal-

kaları hâlinde dünya çevresini nasıl ördüğünü göstermeye çalışmaktadır.

Avrupamerkezci düşünceye nasıl bakılması gerekir ya da nasıl bakıldığı üzere Avrupamerkezci düşünce ve onun eleştirel bir kitlesi oluşmuştur? Frank, Avrupamerkezci düşünceyi eleştirirken diğer eleştirmenlerden de bir ölçüde ayrılmaktadır. Kasıt, Avrupa'yı eleştirirken onu yüceltmek olabilir mi? Bu soruların karşısında Frank'ın ilk duruşu, "*Avrupa'nın sanıldığı-nın aksine kendisine ait bir tarihi yoktur.*" düşüncesi ile şekillenir. Diğer bir değişle Avrupalı tarihçilerin düştüğü hata, Avrupa'yı dünya tarihinin dışına çıkartarak sanki kendisine özel bir durum varolduğu yönünde bir tezin içini doldurmuş olmalarıdır. Dahası bu durum "Avrupa tarihi" olarak isimlendirilen küçük bir parçanın dünya tarihinin dinamiklerinden kopartılamayacağı gerçeğini gözler önüne sermektedir (Frank, 2010, s. 29).

Avrupamerkezci düşünce, siyasal iktisatçıların ve sosyolojik analizcilerin üzerine, Avrupamerkezci tarih yazımını da içine alarak birbirlerini yücelten/genişleten bir bütün hâlinde ilerler (Frank, 2010, s. 35). Bu "ilerleme"nin tarihsel boyutu ise yanlısın temel nirengisini oluşturur ve Frank için eleştirilmesi ve başlangıç noktası olarak kabul edilmesi gereken bir önem arzeder. Avrupamerkezci düşünce, Frank için 19. yüzyılda (kasıtlı) büyük bir yanıltır. Avrupalı tarihçiler hem önceki birikimleri "barbarlıkla" suçlamakta hem de dünya mirasında yanlıs bir birikime sebep olmaktadır (Frank, 2010, s. 39). Onların bu yanlısılıkları yaparken ki algılayışlarını, *Avrupa'nın sokak lambaları altındaki araştırmalar* olarak nitelendiren Frank, Avrupamerkezci bu ideolojik tutumun, bir taraftan Avrupa'yı dünya tarihinin başat ögesi hâline getirmesinden diğer taraftan da dünya mirasını yanlıs ve taraflı bir biçimde dönüştürmesinden şikâyet etmektedir. Ona göre, dünya mirası herhangi bir insan topluluğuna atfedilemeyecek kadar büyük ve zengindir. Dolayısıyla dünya tarihi zaten evrensel bir tarihtir ve evrenselcilik mitosuna ihtiyacı da yoktur. "*Beyaz adamın*" dünyayı daha iyi bir hâle getirme misyonunu eleştiren Frank, hem Batılıların hem de diğer toplulukların bu algılayış sonucunda gerçeği görmelerinin önü kesilmekte olduğunu ifade eder (Frank, 2010, s. 53).

Frank'ın, dünya sistemini anlatmak adına, eleştirinin eleştirisini de yapmaya doğru giden bir tutumu olduğu görülebilir. Bu durumda bazı "aldatmacaların" önüne geçmek adına kavramsal haritasında birtakım düzenlemeler yapmaktadır. Öncelikle dünya tarihi ve sistemini anlatmaya çalışması sebebiyle bazı toplumsal ayrımlamalara vurguda bulunabilecek kavramlara mesafesini açıklamaya çalışır. Frank, uygarlıklar tarihi, uygarlıkçılık ya da türevlerinin parçacıl bir biçimde çalıştığına ve işlev gördüğüne inanır. Dolayısıyla sistemsel anlamdaki teklige değil, sürekli biçimde kesintiler olduğu algısına dayanan bu açıklama biçimlerini reddeder ve David Wilkinson'ın "merkezî uygarlık" olarak betimlediği bir kaynağın vurgulanmasının daha yerinde olduğunu ifade eder (Frank, & Gills, 2003b, s. 66-68). Frank, arkeolojik araştırmalara dair bulguların da dünya sistemini açıklamak adına önemli bilgiler ve katkılarda bulunduğuna değinmektedir. Konuyla ilgili olarak Friedman ve Ekholm gibi antropologların araştırmalarında merkez-çevre ilişkisinin tarihine dair önemli iddialar ve

bulgular bulunmaktadır. Bu iki isim, merkez-çevre ilişkisine dayanan bir emperyalist sömürge sisteminin, tarihsel olarak MÖ 3000 sonralarında Güney Mezopotamya'da başladığını ve kesintisiz biçimde süregeldiğini iddia etmektedirler. Ayrıca araştırmacılar, bu yapılanma şeklinin ekonomik belirleyici temel noktaları olduğunu da ifade etmektedirler (Friedman, & Ekholm, 2003, s. 139-147). Bu açıdan bakıldığında bu ve pek çok çalışma Frank'ın analizleri ile paralellik göstermektedir –fakat birbirlerini örttüğü iddia edilemez. Bu yaklaşımların sayısı ve çeşidi arttırılabilir ve çok farklı alanlardan da örneklendirilebilir. Frank'ın buradaki düşünsel anlamda ve tarihsel gerçeklikteki temel varsayımı, "farklılık içerisinde birlik"tir (Frank, 2010, s. 28; Frank, & Gills, 2003a, s. 25).

Frank'ın analiz çerçevesi, öncelikli olarak dünya sisteminin tarihsel bir biçimde kümülatif yüklenmeler ile olageldiğine dayanır. Buradan hareketle dünya tarihini, insan topluluklarını ve bunların sosyal içerimlerini incelerken farklı birtakım kavramlara geçiş yapılmalıdır. Bu durumda Frank'ın var olan sosyal kuramlara bakışındaki farklılık ön plana çıkmaktadır. Frank, Avrupamerkezci düşünce ve tarihine eleştirel bakarak "dünya ekonomik birikim sistemi"nin tüm bu konulara dair açıklamalarına temel belirleyici olabileceğini ve tarihsel gerçekliğin de açıklayıcısı olarak kullanılabileceğini ifade eder.

### ***Dünya Sistemi Yaklaşımı İçin Anahtarlar***

Dünya sistemi yaklaşımı, kesintisiz bir dünya tarihi anlatısının çabasıdır. Bu çabanın daha iyi anlaşılması ve araştırılabilmesi için, temel dinamiklerine dair doğru bir belirleme yapılması gerekmektedir. Frank, dünya sistemi yaklaşımını, üç temel sacayağının üzerinde yükseltmektedir. Bunlar, ekolojik/ekonomik/teknolojik, siyasi/askeri güç ve toplumsal/kültürel/ideolojik sacayaklarıdır. Bu üç temel dinamikten sadece birinin diğerlerinden kopartılarak incelenmesi yerine, üç ayağın birlikte ele alınarak yapılacak değerlendirmeler, dünya sistemi tarihine dair gerçek sonuçlar verecektir. Bu sayede dünya mirasına da doğru yönde bir katkı yapılacaktır. Frank, bu sacayakları ile birlikte farklılıklara dair ayırtlama politikası/amacı/ideolojisi yerine *farklılığın tek ortak nokta* olduğunu vurgulayarak *farklılık içerisinde birliğe* dikkat çekmektedir (Frank, 2010, s. 363; Frank, & Gills, 2003b, s. 119).

Dünya sistemi yaklaşımını doğru biçimde analiz edebilmek için iki anahtar kavram olan, *birikim çevrimleri* ve *hegemonya çevrimleri*'nden yararlanılabilir. Bu iki inceleme birimi, yukarıdaki dinamikler göz önüne alınarak ortaya konmakta, ayrıca yine bu iki çevrimsel açıklamanın birbirlerini örten bir sistemsel ilişki meydana getirdikleri görülmektedir.

### ***Birikim Çevrimleri***

Wallerstein'in modern dünya sistemi için atfettiği kesintisiz sermaye birikimi, aynı derecede Frank için de önem arzeder. Frank, kesintisiz bir ekonomik işleyişin beş bin senedir süregeldiğine; bunun ayrıca dünya tarihinde daha gerçek ve nesnel bir araştırmanın izini sürmek adına en önemli araç olduğuna da inanmaktadır. "Yeniden Doğuş: Asya Çağında Küresel Eko-

nomi" isimli kitabında Frank, Abu-Lughod'a teşekkür eder ve 1350 yıllarına kadar getirdiği dünya sisteminin incelenmesini ondan devralmaktadır (Frank, 2010, s. 82). Abu-Lughod'un, kendi belirttiği dünya sisteminin 1350 yıllarında çöktüğüne ve başka bir yerde başka bir sistemin tekrar kurulduğuna dair ifadeleri Frank'ın eleştirisine uğrar. Frank, bu çöküşü sadece sistemin daralma evresinde oluşundan ve merkezi yetkinliğinin yer değiştirmesinden kaynaklandığını iddia etmektedir (Frank, & Gills, 2003b, s. 53). Bu daralma evresinin ardından 1400-1800 yılları arasında küresel bir ticari ağın kurulmasının ve işleyişinin açıklamalarına yer vermektedir. Bunu yaparken ise en önemli eleştirel duruşu, Avrupa'ya dair ifadelerinde yer bulmaktadır. Frank, Abu-Lughod'un, Doğu'nun gerileyişinin Batı'nın yükselişinden önce gerçekleştiğine dair görüşüne (Abu-Lughod, 2003) katılır ve bunun akabinde Avrupa'nın en büyük "atılımının" Amerikan parası kullanmak olduğunu kitabın tamamında vurgular (Frank, 2010). Öyle ki "sözü edilen Amerikan parası olmasa Avrupa dünya ekonomisinin tamamen dışında kalabilirdi (Frank, 2010, s. 99)."

Birikim çevrimleri ile Frank, aslında dünya sermaye birikiminin kesintisiz bir biçimde kendi merkeziliğini sürekli sağladığına dikkat çekmektedir. Amerikan parası birikimin yönelimini değiştirmekte ve Avrupa'ya dünya ekonomisi hakkında konuşma fırsatı verebilmektedir. Birikim çevrimleri yalnız başına ekonomik bir veri yığınından ibaret değildir; teknolojik ve ekolojik faktörlerin dahası askeri ve siyasi etmenlerinde içinde bulunduğu sistemli bir açıklama bütünüdür. Bu sayede Frank, Avrupa gücünün nasıl oluştuğuna ve sermayenin (sözde) merkeziliğini nasıl ele aldığına dair varsayımlara farklı bir açıklama getirmektedir. Frank'ın birikim çevrimlerine dair yaklaşımı, "Yeniden Doğu" kitabı ile de netlik kazanmaktadır. Bu kitabın genel çerçevesinde dünya tarihsel birikiminin hangi kavramlarla incelenemeyeceği feodalizm/kapitalizm tartışmalarınca herhangi bir sonucun sağlıklı olamayacağını altı çizilmektedir (Frank, 2000, s. 228, 2003, s. 380, 2010, s. 358). Frank, yalnız başına ekonomik bir veri ile tarihsel dinamiklerin açıklanamayacağını ya da ideolojik kalıplar ile ekonomik gerçekliklerin çarpıtılamayacağını vurgulamaktadır. Ona göre Avrupa, tarihsel eşsizlik olarak tartışılan meseleler karşısında, Asya'nın en azından 1800 yılına kadar dünya ekonomik birikimsel savaşın öncü lideri konumunu sürdürmüştür. Avrupa, ancak bu tarihlerden sonra hegemonik bir merkeziliğin tartışma konusu olabilmektedir (Frank, 2010, s. 379).

### *Hegemonya Çevrimleri*

Dünya sistemi yaklaşımının anlaşılmasında her ne kadar Frank'ın başlarda önemli görmediği (Frank, 2010, s. 16), fakat sonradan Gills'in çalışmalarının da etkisi ile açıklamalarında kullandığı hegemonya kavramı, önemli bir dizi belirlemeyi beraberinde getirir. Öncelikle Frank için hegemonya, birikimin kendisi anlaşılmadan doğru bir açıklama birimi olarak kullanılmaz. Yani hegemonya kendi başına bir açıklamanın karşılığı olamaz. Lakin başka bazı konular ile birlikte değerlendirildiğinde, dünya sisteminin merkeziliği ve döngüsü adına önemli bir araç olabilmektedir. Frank için hegemonya, ekonomik ve politik boyutlarının birbirinden

ayrıl(a)madığı, sınıflar ve devletler arasındaki zor kullanılarak oluşturulan hiyerarşik yapıyı temsil etmektedir (Gills, & Frank, 2003b, s. 289).

Frank, savunulanın aksine, 1350 yılından sonra yaşanan gelişmeleri, çözülme olarak yorumlamaktansa yeniden yükseliş öncesi dünya sisteminin alçalma evresi olarak ifade etmektedir. Dolayısıyla bu alçalma ve yükselme evreleri ile dünya ekonomi-sosyo-politiğinde krizler ve geçişleri anlamada önemli bir çalışma alanı olarak hegemonyayı kullanmaktadır. Frank, bu hegemonya geçişlerini/değişikliklerini açıklarken “merkez-çevre-hinterlant kompleksi”ne özel bir önem atfeder. Bu kompleks içerisinde hinterlant, merkez-çevre arasında değil; bu oluşumların yaşamasını sağlayan ve her yöne evrilebilecek, hâlihazırda bir toplumsal alan olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla hem hegemonyanın bu yapının üzerindeki yaşamsal alanı hem de sürekli biçimde merkez-çevre yapılanmasının canlılığı sağlanmaktadır. Amaç, hinterlandın her daim canlı tutulmasıdır. Hinterlant yapısı, merkez-çevre arasındaki tüm ilişkinin ve üst yapısal hegemonik oluşumunun gerçek kaynağıdır (Gills, & Frank, 2003a, s. 197-201).

Frank için hegemonya, tarihsel ve toplumsal anlamda basit bir anlatım ile zenginlik sağlama aracı olarak kullanılmaktadır (Gills, & Frank, 2003a, s. 211). Hegemonya, ekonomik ve politik içerimleri canlı bir biçimde yaşamsal hâle getirmenin yanı sıra, süperhegemonyanın ve birikimin tarihsel sürekliliğini de ortaya koymaktadır. Hegemonya, süperhegemonya ve süperbirikim kavramları, tarihsel analizlerin yapılabilmesinde, Frank’ın tasarladığı bir çerçeveyi oluşturmaktadır. Süperhegemonya, hegemonyalar üstü bir oluşumu ve birikimin sürekli kendini yenileyebilmesi adına gerekli bir alana karşılık gelmektedir. Bu alan, bir taraftan birikimin hegemonyaları işler kılmasını sağlarken diğer taraftan hegemonyalar-arası işlerliğin yine birikimce düzenlenmesinde anahtar görevi üstlenmektedir (Gills, & Frank, 2003a, s. 214-217).

Hegemonya çevrimleri ve birikim çevrimleri Frank’ın analizlerinde birbirlerine yardımcı araçlardır. Bu kavramlar, hegemonyalar arasındaki geçişleri dünya sisteminin kümülatif manada daralma ve genişleme içerisinde açıklamaktadır. Bu sayede Frank, dünya sisteminin karşılıklı hegemonya oluşumları için ideolojik bir yaklaşım benimsemekten, onlara tarihsel bir gerçeklik sunmaya çalışmaktadır. Bu yaklaşımın sonucunda Frank, Avrupa için, 1800 yıllarına kadar herhangi bir süperhegemonik konumdan bahsetmenin yanlış olacağını vurgulamaktadır (Frank, 2010, s. 355).

## Sonuç

Dünya sistemi yaklaşımının temel önermesi, tek bir dünya tarihinden hareketle oluşmaktadır. Bu yaklaşımın her şeyden önce bir teori olup olmadığı tartışmalıdır. Bununla birlikte amaç ve yön olarak belirli bir kuram oluşturma çabasında da bulunmamaktadır. Bu bakımdan, özellikle dünya sistemleri analizinden farklılaştığı kabul edilebilir. Lakin altı çizilmesi

gereken bir nokta da Frank, Wallerstein'in dünya sistemleri analizi ile dünya tarihinin son beş yüz yılını kapsayan çalışmaları sonucunda, dünya-ekonomi olarak kapitalizmi; kendi çalışmaları ve fikirleri ekseninde beş binyıllık bir geçmiş ile yeniden düzenlemeye çalışmaktadır. Frank'ın Wallerstein'e yönelik en önemli eleştirisi de sistemin "yalnızca" beş yüzyıllık bir bölümünü incelediği yönündedir. Bu durumda özellikle Frank ve Wallerstein arasındaki fark, sistemsel farklılıktan çok, dünya sisteminin yine aynı dünya tarihi içerisinde ne kadar eskilere uzandığı üzerine tartışılan bir akademik görüş farklılığıdır. Bu durumda elbette ki Frank'ın eski tarihlere uzanan araştırmasında tıkanan pek çok nokta bulunmakta, "somut" kanıtlarda eksiklikler göze çarpmaktadır. Düşünür, bu nedenlere bağlı olarak pek çok eleştiriyi de göğüslemek zorunda kalmıştır. Bunun da farkında olan Frank, çalışmanın eksik yönlerinin mutlaka giderilmesi gerektiğine işaret etmekte; okuyucudan, kendi eksikliklerini oluşturarak bu yaklaşıma katkıda bulunmalarını istemektedir. Aynı istek doğrultusunda dünya sistemi yaklaşımının da onlara bu anlamda bir destek olabilmeyi amaçladığını ifade eder (Frank, 2010, s. 26). Bu tarihlendirme farkına ek olarak Wallerstein'in analizlerinde, sistemsel ve düşünsel bazı farklılıklar sonucunda insan topluluklarının farklı yapılanmalar oluşturduğu iddiasına karşılık, Frank, dünya üzerinde tek bir sistemin olduğunu, tek bir birikimin ve tarihin olabileceğini, dolayısıyla sürekli ve kesintisiz bir bütünlüğün var olduğunu iddia etmektedir. Frank'ın bağımlılık ve Avrupamerkezcilik görüşlerini de içine alan dünya sistemi yaklaşımı, teorik olarak alıntılmasını Avrupa'ya endekslemektense, aynı "dünyanın" tüm tarihlerini içerebilecek çalışmalar için geniş bir çerçeve oluşturmayı amaçlamıştır. Bu belirlemeler sonucunda Frank'ın tüm çabası, "Tarihte ne oldu?" sorusuna verilecek cevabın içeriğinin aynı insanlığın tarihinden hareketle cevaplandırılmasıdır. Bunun için öncelikle ideolojik kavramsal haritalarının sonucunda oluşan bir tarih anlayışı yerine, "evrensel bir tarih anlayışı"nın yerleşmesi gerekmektedir şeklinde özetlenebilir.

## Kaynakça

- Abu-Lughod, J. (2003). Süreksizlikler ve süreklilik: Tek dünya sistemi mi yoksa birbirini izleyen sistemler mi? A. G. Frank, & B. K. Gills. (Ed.), *Dünya sistemi: Beş yüzyıllık mı, beş binyıllık mı?* içinde (Çev. E. Soğanlılar) (s. 507-525). İstanbul: İmge Yayınları.
- Amin, S. (2007). *Avrupamerkezcilik: Bir ideolojinin eleştirisi* (Çev. M. Sert). İstanbul: Chiviyazıları Yayınevi.
- Arrighi, G. (2000). *Uzun yirminci yüzyıl, para, güç ve çağımızın kökenleri* (Çev. R. Boztemur). Ankara: İmge Kitabevi.
- Ekholm, K., & Friedman, J. (2003). Eski dünya sistemlerinde "sermaye" emperyalizmi ve sömürü. A. G. Frank, & B. K. Gills. (Ed.), *Dünya sistemi: Beş yüzyıllık mı, beş binyıllık mı?* içinde (Çev. E. Soğanlılar) (s. 139-174). İstanbul: İmge Yayınları.
- Frank, A. G. (1975). Az gelişmişliğin gelişmesi. A. Aksoy (Ed.), *Az gelişmişlik ve emperyalizm* içinde (Çev. A. Aksoy) (s. 103-119). İstanbul: Gözlem Yayınları.
- Frank, A. G. (1993). Yakın tarihin toplumsal hareketleri. S. Amin, G. Arrighi, A. G. Frank, & I. Wallerstein (Ed.), *Büyük kargaşa: Yeni toplumsal hareketlerin krizi* içinde (Çev. E. Akbulut) (s. 149-198). İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Frank, A. G. (1994). Demokratik olmayan bir piyasada piyasa demokrasisi. S. Amin, A. G. Frank, & N. Chomsky (Ed.), *Düşük yoğunluklu demokrasi: Yeni dünya düzeni ve yeni politik güçler* içinde (Çev. A. Fethi) (s. 47-74). İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Frank, A. G. (1995). *Lümpen burjuvazi lümpen gelişim* (Çev. A. Yılmaz). İstanbul: Gökkuşluğu Yayınları.
- Frank, A. G. (Summer/Fall, 2000). Immanuel and me with-out hypen [Electronic Version]. *Journal of World-Systems Research*, XI(2), 216-231.

Frank, A. G. (2003). İdeolojik Geçiş Tarzları: Feodalizm, Kapitalizm, Sosyalizm. A.G. Frank. & B.K. Gills. (Ed.), *Dünya Sistemi: Beş Yüzyıllık mı, Beş Binyıllık mı?* içinde (Çev. E. Soğancılar) (s. 379-408). İstanbul: İmge Yayınları.

Frank, A. G. (2010). *Yeniden Doğuş: Asya çağında küresel ekonomi* (Çev. K. Kurtul). Ankara: İmge Kitabevi.

Frank, A. G., & Gills, B. K. (2003a). Andre Gunder Frank ve Barry K. Gills'in ön sözü. A. G. Frank, & B. K. Gills. (Ed.), *Dünya sistemi: Beş yüzyıllık mı, beş binyıllık mı?* içinde (Çev. E. Soğancılar) (s. 23-37). İstanbul: İmge Yayınları.

Frank, A. G., & Gills, B. K. (2003b). 5000 yıllık dünya sistemi; disiplinler arası bir giriş. A. G. Frank, & B. K. Gills (Ed.), *Dünya sistemi: Beş yüzyıllık mı, beş binyıllık mı?* içinde (Çev. E. Soğancılar) (s. 41-136). İstanbul: İmge Yayınları.

Gills, B. K., & Frank, A. G. (2003a). Kümülatif birikim. A. G. Frank, & B. K. Gills. (Ed.), *Dünya sistemi: Beş yüzyıllık mı, beş binyıllık mı?* içinde (Çev. E. Soğancılar) (s. 175-233). İstanbul: İmge Yayınları.

Gills, B. K., & Frank, A. G. (2003b). Dünya sisteminde çevrimler, krizler ve hegemonik değişiklikler (MÖ 1700-MS 1700). A. G. Frank, & B. K. Gills (Ed.), *Dünya sistemi: Beş yüzyıllık mı, beş binyıllık mı?* içinde (Çev. E. Soğancılar) (s. 283-377). İstanbul: İmge Yayınları.

Rojas, R. (April 23, 2005). *Personal is political autobiography*. Retrieved January 26, 2012 from <http://rrojasdatabank.info/agfrank/personal.html#political>.

Wallerstein, I. (1996). Braudel'in kapitalizm tahlili; herşey tepetaklak. F. Braudel (Ed.), *Medeniyet ve kapitalizm* içinde (Çev. M. Özel) (s. 235-255). İstanbul: İz Yayıncılık.

Wallerstein, I. (2004). *Dünya sistemleri analizi bir giriş* (Çev. E. Abadoğlu & N. Ersoy). İstanbul: Aram Yayıncılık.

Wallerstein, I. (2006). *Tarihsel kapitalizm* (Çev. N. Alpay). İstanbul: Metis Yayınları.

Wallerstein, I. (2012). *Modern dünya-sistemi kapitalist tarım ve 16. yüzyılda Avrupa dünya ekonomisinin kökenleri* (Çev. L. Boyacı). İstanbul: Yarın Yayınları.



İLÂHİYAT



# 19. Asırda Hokand Hanlığı ile Osmanlı Devleti Arasındaki Münasebetler

Abdulkadir Macit\*

**Öz:** Mâverâünnehir siyasi ikliminde 18. asrın hemen başlarında yerini alan Hokand Hanlığı, dönemin en güçlü İslam devleti ve Sünni Müslümanların halifesi olması dolayısıyla Osmanlı Devleti'ne hususen 19. asırda başta siyasi konular olmak üzere, askerî, dinî, ilmî ve sınai gibi konularda müracaat etmiştir. Yüzyıl boyunca, bu maksatlarla ve Osmanlı Devleti'nin desteğini sağlamak amacıyla İstanbul'a pek çok elçilik heyeti gönderilmiştir. Osmanlı Devleti'ne gelen elçilik heyetleri önce Osmanlı sultanına bağlılıklarını bildirmişler, ardından da sultandan mezkûr taleplerinin gerçekleştirilmesini istihham etmişlerdir. Osmanlı Devleti, Hokand Hanlığı'nın siyasi taleplerine Türkistan Hanlıklarının birbirleriyle olan mücadelelerine etki ederek Müslüman cemaatin zarar görmesi, Rusya ile aralarındaki barış bozacağı endişesi, Şii İran ile sürgit devam eden fiilî savaş hâli, coğrafi maniler sebebi ile devamlı surette ihtiyatlı yaklaşmıştır. Ancak vaziyet ne olursa olsun Osmanlı Devleti dinî, ilmî ve snâî alanlardaki istekleri yerine getirmeye çalışmış, anca,k siyasi ve askerî talepleri, Türkistan Hanlıkları ile mesafenin uzaklığı ve dış politikadaki sıkıntılardan müstağni kalamadığı için tam anlamıyla gerçekleştirilememiştir.

**Anahtar kelimeler:** Hokand Hanlığı, Osmanlı Devleti, Buhâra, Hîve, İran, Rusya.

## Giriş

Temelleri 15. asrın ikinci yarısına kadar uzanan, 18. asrın başlarından itibaren de müstakil bir devlet olarak ortaya çıkan Hokand Hanlığı'nın kurucusu Şâhrûh İbn Aşir Kul Bey (ö. 1727), Özbeklerin Ming kabilesine mensuptur. Timurular sonrasında Mâverâünnehir coğrafyasının idarecileri olan bu kabile, Şeybânî Hanı Abdullah Han zamanında (1583-1598) Tobol ve İrtiş yöresindeki yurtlarını terk ederek, Doğu ve Batı Türkistan arasında ziraata münasip son derece verimli toprakları olan, bugün ise Özbekistan Cumhuriyeti sınırları içerisinde hayatini sürdüren ve ayrıca kervan yollarının keşiştiği kavşakta yer alan Fergânâ Vadisi'ne göç etmişlerdir. Bölgede önce Şeybânîler'e sonra Hocalar'a bağlı olarak yaşayan Ming kabilesi, Şâhrûh Bey'in mücadelesi sonucu, Fergânâ Vadisi'nde kurulması sebebiyle "Fergânâ Hanlığı" veya başşehri Hokand olması hasebiyle "Hokand Hanlığı" adıyla maruf Özbek Devleti'ni 1710 tarihinde kurmuştur (Konukçu, 1998, s.215). Haddizatında Doğu ve Batı Türkistan arasında kurulmasından dolayı jeopolitik ve jeostratejik öneme haiz Hokand Hanlığı, Mâverâünnehir'in Timurular sonrasında yön tayin edici etkiye sahip olarak yani diğer bir

\* Arş. Gör., Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslam Tarihi Bölümü.  
İletişim: a.kadirmacit@hotmail.com.

ifadeyle bölgede Özbekler'in kurucu unsur olarak tesis ettikleri Buhâra ve Hîve Hanlıkları arasındaki münakaşadan da istifade edip genişlemeye başlamıştır. Şâhrûh Bey döneminde Nemengân, Kanıbâdem, Merginân ve İsfara gibi muhtelif yerler ele geçirilmiş ve Hokand Hanlığı müstakil bir devlet olarak ortaya çıkmıştır (Bulduk, 2006, s. 217).

Buhâra Hanlığı'ndan ayrılmak suretiyle kurulan Hokand Hanlığı'nın tarihî gelişimini üç dönemde incelemek hakikate mutabık olacaktır. 1710'da kuruluşundan 1800'e kadar süren birinci dönemde, daha ziyade Hokand Hanlığı'nın yönetim birliği ve politikası şekillenmiştir. Yine bu dönemde Fergânâ Vadisi ile birleşen Hokand Hanlığı'nın iktisadi seviyesi yükselmeye başlamıştır (Kenensariiev, 2000, 16). Çünkü Türkistan'ın merkezinde, Tanrı Dağları ile Pamir Dağları arasında 300 km uzunlukta, 23.000 km<sup>2</sup> genişlikte ve deniz seviyesinden 900 m yükseklikte olan Fergânâ Vadisi, zengin yer altı kaynakları ve tarımsal verimi yüksek olması hasebiyle de ekonomik açıdan oldukça ehemmiyetli ve işlevsel bir bölgeye sahip olması bu durumun sarih bir numunesidir (Yazıcı, 1995, s. 375). Dahası yer altı ve yer üstü zenginlikleri yanında, tarihî İpek Yolu güzergâhında bulunan Fergânâ Vadisi, Hokand Hanlığı'nın müreffeh bir duruma gelmesinde çok önemli bir paya sahip olmuştur. 1800-1842 yılları arasındaki ikinci dönemde, Hokand Hanlığı'nın gelişim ve refah seviyesi artmıştır. Bu dönemde hanlığın başına geçen Âlim Han'dan itibaren Hokand Devleti'nin yönetim gücü sağlam bir şekilde gelişmiş ve bu güç, Fergânâ Vadisi'nde de etkili olmuştur. Özellikle bölgeye egemen olmak isteyen Türkistan Hanlıkları, Rusya ve Çin'e karşı başarılı bir şekilde mücadele vermiştir.

1842-1876 yılları arasındaki üçüncü dönemde ise Hokand Hanlığı gerileme ve çökme dönemini yaşamaya başladığı tebellür eder hâle gelmiştir. Bu dönemin genel karakteristiği şöyle hülâsa edilebilir: Mez-kûr merhalede Osmanlı Devleti'nin Hokand Hanlığı'na gösterdiği teveccüh sebebiyle Buhâra Hanlığı ile Hokand Hanlığı'nın arası açılmıştır. Neticede 1842 yılında Buhâra Hanlığı ile yapılan savaş, Hokandlılar'ın yenilgisi ve Muhammed Ali Han'ın iktidarının son bulması ile neticelenmiş, Emir Nasrullah Hokand şehrinin zenginliklerini Buhâra'ya taşımış hatta Hokand Hanlığı bazı şehirlerini Buhâra Hanlığı'na terk etmek zorunda kalmıştır (Alpargu, 2002, s. 572-74). Bütün bu sonuçlar, nihai tahlilde bölgenin Rus istilasına açık hale gelmesine sebebiyet vermiştir. Bu düşmanlık 1865'e kadar devam etmiş, hatta Buhâra Hanı Emir Muzaffer 1865'te Hokand şehrini de kuşatmıştır. Ne yazık ki Emir Muzaffer'in bu işgali, Rusların Taşkent'i işgal etmek için Hokand'a karşı kıyasıya savaştığı bir zamanda her iki devlet için bir faciadan başka bir sonuç doğurmamıştır (Hayit, 1975, s. 37). İfade ettiğimiz olaylar neticesinde karşımıza çıkan manzara pek de şaşırtıcı değildir: Bu karışıklıklardan faydalanan Rusya, 1850'de başlattığı işgalini asrın son çeyreğinde tamamlamış olur. Gelinen noktada Hokand Hanlığı, 1876'da Ruslar tarafından ilhak edilinceye kadar hayatiyetini sürdürebilmiştir (Yazıcı, 1995, s. 376).

Bununla beraber uğranılan işgaller, kaydedilen topraklar ve maruz kalınan baskı ve zulüm-

ler ne olursa olsun Hokand Türkleri Nakşibendi ve Kadiri şeyhlerinin liderliğinde 1878, 1882, 1892, 1893, 1898 ve 1916 yıllarında Ruslara karşı ayaklanmışlarsa da sonuç alamamışlar, Hokand'ın ikinci bir Kafkasya olmasından korkan Ruslar, isyanları kanlı bir şekilde durdurmuşlardır (Konukçu, 1998, s. 215).

Çarlık yönetiminin devrilmesinden sonra 25 Kasım 1917'de Orta Asya'nın Bolşevikler'e karşı politikasını tespit etme üzere Hokand'da toplanan 4. Türkistan Müslümanları Kongresi'nin ardından Türkistan Millî Muhtariyeti ilan edilmiştir. Ancak bu ilk Türkistan millî hükûmetinin parası ve askerî yoktu, öte yandan Bolşevikler'e karşı mücadele etmek için Buhâra Hanlığı'na yapılan başvuru da olumlu karşılanmamıştı. 1918 yılı başlarında Hokand'ı top ateşine tutan Bolşevikler, Ermeni Taşnaklar'ın da yardımıyla Şubat 1918'de şehri yakıp halkı kılıçtan geçirdiler. Hokand'da kurulan ve Bolşevikler tarafından devrim karşıtı olarak kabul edilen millî hükûmet birkaç ay kadar devam edebilmiş; ancak bu hareket, Türkistan'ın bağımsızlığı için yeni bir devrin başlangıcı sayılmıştır. Geline nokta sadece Hokandlılar'a karşı değil, bütün Türkistan'a karşı birçok aksülameli de beraberinde getirmiş ve nihayetinde 1924'te Türkistan birçok cumhuriyete bölünürken Hokand, Özbekistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti sınırları içinde kalmıştır.

Klasik kaynaklar ve arşiv belgeleri zaviyesinden çapraz okumalara tabi tuttuğumuzda bu çalışmamızda, esasen üç evreli bir tarih kronolojisi üzerinden belirttiğimiz hanlığın, 19. yüzyılda, yani ikinci ve üçüncü evrede Osmanlı Devleti ile arasındaki münasebetleri ele almaya ve bu çerçevede taraflar arasındaki münasebetlerin niteliği, dinî saiklerin etkisiyle siyasi, askerî, sınai vs. daha pek çok mühim alanda olduğunu ortaya koymaya çalışmış bulunuyoruz. Kesin bir hüküm vermek kolay olmasa da tarihî arşiv verileri ve bu verilerle ilgili bazı yan bilgiler bize, Osmanlı Devleti ile Hokand Hanlığı arasındaki münasebetlerde bir nevi ittifak havasının olduğunu göstermektedir. Bu ittifak havasının doğmasına taraflar için birer tehlike olarak görülen Şii İran ile devamlı güneye yayılma siyaseti takip eden Çarlık Rusya'nın neden olduğu görmezden gelinemeyecek derecede aşikârdır.

## **Osmanlı Devleti ile Türkistan Hanlıkları Münasebetleri**

Osmanlı Devleti ile Türkistan Hanlıkları arasında ilk münasebetlerin 16. asırda başladığı görülmektedir. Bununla beraber taraflar arasındaki münasebetlerin siyasi hareketlilik, coğrafi bölge şartları ve tarihî serüven olarak daha önceki asırlara kadar uzandığı izahtan varestedir. Bu münasebetlerin sürgit devam ettiği 18. asırda Hokand Hanlığı, Osmanlı Devleti tarafından Türkistan'ın birliğini bozacağı endişesiyle önceleri hoş karşılanmadı. Ayrıca bölgeye dair Osmanlı başşehrine ulaşan haberler daha çok Buhâralı elçiler vasıtasıyla geldiğinden Osmanlı Devleti 19. yüzyılın ortasına kadar Hokand Hanlığı'nı tanımaktan dahi kaçındı. Nitekim Muhammed Ömer Han (1809-1822), İstanbul'a bir elçi göndererek Osmanlı padişahından kendi hâkimiyetini tanımasını ve buna kanıt sadedinde tarafına tuğ, name ve

kılıç yollamasını istedi (BOA, Hatt-ı Hümâyûn, nr. 36547). Ancak Osmanlı Devleti, Hokand'ın Buhâra'ya ait olduğunu ileri sürerek istekleri yerine getirmedi (BOA, Hatt-ı Hümâyûn, nr. 36551). Daha sonraları belgelerden temaşa ettiğimiz üzere Osmanlı Devleti ile Hokand Hanlığı arasındaki ilişkilerin düzeldiği anlaşılmaktadır. Hokand Hanı Muhammed Ali Han (1822-1842) 1837'de İstanbul'a bir elçi göndererek ordusunun eğitimi için öğretmen, subay ve malzeme talep etmiştir. Bunu başka elçilik heyetleri izlemiştir. Bunun üzerine Hokand'a ilgi duyan Babiali, hanlığın durumu hakkında bir rapor hazırlayarak padişaha arz etmiş ve Hokand hanına bir cevâbname-i hümâyûn yazarak teveccüh göstermiştir (Hatt-ı Hümâyûn Defteri, nr. 657/32100/C).

Bütün bu ifadeler ve değerlendirmelerden sonra Osmanlı Devleti'nin, Hokand başta olmak üzere Türkistan Hanlıkları ile olan münasebetlerinde yön tayin edici etkiyi haiz birkaç hususu belirtmemiz gerekmektedir: Birincisi, Osmanlı Devleti ile Türkistan Hanlıkları arasında vuku bulan yakınlaşmada her iki tarafı tedirgin etmiş olan Şii İran'ın çok büyük rolü oynamasıdır. Nitekim taraflar arasındaki münasebetlerde, vesikalar ışığında da değerlendirdiğimizde, Osmanlı Devleti'nin, Türkistan Hanlıkları ile işbirliği yapmasına sebep teşkil eden bu esas amil yani Şii husumeti, İran'la sulh yapıldığında yumuşamış ve antlaşma sonrasında Türkistan Hanlarına izhar ettiği himayekâr tavrı askıya almasına neden olmuştur. Ancak, ortaya çıkan bu tip hukuki sebeplere rağmen, Hokand Hanlığı başta olmak üzere bütün Türkistan Hanları, Osmanlı Padişahlarına daima bağlı kalmışlar ve onların her ricasını bir emir telakki edip yerine getirmeye çalışmışlardır.

Dikkatimizi celb eden ikinci husus; Osmanlı Devleti'nin, İran ve Rusya ile yaptığı sulh antlaşmalarına sadık kalması ve Türkistan Hanlıklarının da bu hususta çok hassas davranarak yapılan antlaşmalara sadık kalmaları tavsiyesini yapmasıdır. Bu durum Osmanlı Devleti'nin, devletlerarası antlaşmalara ne kadar riayet ettiğini ortaya koyduğu gibi, dost düşman bütün ülkelere muahedelere uyma hususunda örnek bir hukuki seviyede bulunduğunu göstermesi itibarıyla dikkate şayandır.

Osmanlı Devleti'nin Orta Asya siyasetinde dikkatimizi çeken üçüncü husus ise Buhâra Hanlığı'na, diğer hanlıklara nazaran daha çok ehemmiyet vermesidir. Hâlbuki Türkistan'da, Buhâra'nın yanı sıra 1512'den beri devam eden Hîve Hanlığı ile istiklalini 1710'de ilan etmiş olan Hokand Hanlığı da bulunmakta idi. Ancak Buhâra'nın ön planda olmasına en büyük sebep olarak son iki hanlığın Buhâra (Özbek) hanlığı sinesinden çıkmış olması gösterilebilir. Hatırlanacağı üzere, Osmanlı Devleti ile evvel emirde ilk teması kuran ve Şii İran'a karşı müttefik olan Buhâra Özbek Hanlığı olmuştur. Hîve'nin 1512'de istiklalini ilan etmesine rağmen Buhâra Özbek Hanlığı, Mâverâünnehir'de hâkim unsur olarak varlığını devam ettirmiş ve Osmanlı Devleti ile münasebetlerde en büyük ağırlığı teşkil eden devlet olmuştur. Onun için, Osmanlı Devleti ile Türkistan Hanlıkları arasındaki münasebetlerde Buhâra Özbek Hanlığı daima ilk sırada yer almış ve bu durumunu 1868 tarihinde müstağni kalamayacağı Rus işgaline kadar sürdürmüştür (Saray, 1994, 17-18).

Bizim tetkikimiz çerçevesinde ifade edilmesi gereken dördüncü husus da Buhâra Özbek Hanlığı'nın, Hîve ve Hokand Hanlıklarını kendine rakip gördüğü için, İstanbul'dan gönderilen nâme-i hümayûnlardan umumiyetle onlara bahsetmemeyi kendi menfaati açısından uygun bulmuş olmasıdır. Bu arada Osmanlı Devleti de yukarıda ifade ettiğimiz üzere, başlangıçtan beri Buhâra Özbek Hanlığını kendine muhatap edindiği için diğer hanlıkları pek nazarı dikkate almamıştır. Osmanlı Devleti'nin bu siyaseti, Türkistan Hanlıkları arasında şikâyetlerin doğmasına sebep olmuştur.

Bu hususların bahsi sonrasında gerek diplomasi gereği "denge politikası"nın, gerek uluslararası ilişkilerin gerekse de Rusya ile olan münasebetlerin Osmanlı Devleti ile Türkistan Hanlıkları arasındaki münasebetlerde etkili olduğunu belirtmemiz her türlü tartışmanın ötesindedir. Nitekim Avrupa cihetine açılmayan Çarlık Rusya'sı, 16. asrın ortalarından itibaren Asya'ya doğru yayılmaya başlamıştır (Saray, 1981, 279-302). Bu dönemden itibaren Ruslar, Orta Asya'da kendilerinden ekonomik ve askerî alanlarda geri durumda olan Türkistan Hanlıkları cihetinde yayılmayı devam ettirmişlerdir. Türkistan Hanlıklarının istilasına başlamadan önce Ruslar, Hristiyan Avrupa'nın ileri gelen devletlerine, devletlerarası hukuka riayet etmeyen Müslüman Orta Asya Hanlıklarını "civilization"a (medeniyet) geçireceğiz" propagandasını yaparak, kendilerine karşı yükselebilecek itirazları bertaraf etmeyi büyük çapta başarmışlardır.

Burada hususen vurgulamak gerekir ki 16. asırdan sonra İran'ın, 18. asırdan sonra Rusya'nın, Çin'in ve İngiltere'nin Orta Asya ülkelerini, devletlerarası hukuku hiçe sayarak işgal etmeye başlamaları Osmanlı Devleti ile Türkistan Hanlıkları arasındaki politik ve kültürel ilişkilerin inkıtaya uğratılmasında en önemli amiller olmuşlardır. Durum böyle olmakla beraber Rusların, Çinlilerin ve İngilizlerin, Türkistan topraklarına yönelik işgal hareketleri, ister istemez Türkistan Hanlıkları arasında hızlı bir diplomatik ilişkiye sebep olmuştur. Ülkeleri yabancılar tarafından işgale uğrayan Türkistan Hanlıklarından Hokand Hanlığı liderleri de diğer hanlık liderleri gibi yardım isteyen mektuplar ve elçilerle Osmanlı Devleti'nin yollarını ziyadesiyle aşındırmışlardır.

19. asrın başlarından itibaren Osmanlı Devleti, belki de içine düştüğü buhranın ciddiyetini anladığı ve bu hâliyle mütecevaz Rusya'ya karşı başarıyla mücadele etmenin güçlüklerini gördüğü için umumi siyasetinde olduğu gibi, Türkistan siyasetinde de daha itidalli olmaya gayret sarfetmiştir. Nitekim Osmanlı Hükûmeti, Türkistan Hanlıklarını devamlı ikaz ederek birbirleriyle uğraşmalarını, mümkün olduğu kadar Rusya ile bir ihtilafa sebebiyet verilmemesini, antlaşmalara riayet edilmesini ve karşı tarafın herhangi bir şikâyetine fırsat verilmemesini tavsiye etmiştir. Türkistan Hanlıkları ise Osmanlı Devleti'nin tavsiyelerinin aksine, dostluk ve beraberlikten uzak bir devir yaşıyorlardı. Buhâra ve Hîve'nin Merv bölgesi hâkimiyeti için yaptıkları uzun mücadelenin arkasından bu sefer Buhâra ve Hokand arasında başlayan anlamsız rekabet ve birbirlerinin iç işlerine müdahale hareketleri başla-

miştir. Sınırlarına kadar gelip dayanmış olan Rus işgaline karşı, Osmanlı Devleti tarafından tavsiye edildiği gibi, birlikte mücadele etmek yerine, kendi aralarında çekişmeleri, Türkistan Hanlıklarının en büyük talihsizlikleri olmuştur. Rusların bu iç mücadeleden istifade ile Buhâra'yı, bilhassa Hokand'a karşı destekler görünmesi, Hokand'da bir grubun Buhâra hâkimiyetini istemesi, Emir Muzaffer'in (1861-1885) bir kısım Hokand arazisini ilhak etmesi gibi olaylar dolayısıyla hanlıkların, Rus işgalinden önce enerjilerini tüketerek zayıf düşmelerine sebep olmuştur (Saray, 1994, 45-46). Bu mahiyet itibarıyla 19. asrın ilk yarısı, Türkistan Hanlıklarının birbirleriyle mücadele ettikleri bir devir olduğu her türlü tartışmanın ötesindedir. Bu mücadele yüzyılın sonuna kadar hararetini azaltmaksızın artırarak devam edecektir. Eğer muhakkak söylemek gerekirse Hokand Hanlığı ile Osmanlı Devleti arasındaki münasebetlerde gönderilen sefirlerin sayısının arttığı, irtibatın yoğunlaştığı ve karşılıklı iletişimin her alana yayıldığı dönem de ifade ettiğimiz yüzyıl olacaktır. Bu yüzyıl, münasebetlerin yoğunluğunu artırırken, işgalin ayak seslerinin de yoğunlaştığı bir dönem olacaktır. Bu durum karşısında taraflar arasındaki münasebetlerin, siyasi ve askerî alanlar başta olmak üzere çok yoğun ve geniş bir mecrada cereyan ettiği gözden ırak tutulamayacak şekilde tebellür etmektedir.

### **Osmanlı Devleti İle Hokand Hanlığı Münasebetleri**

Genel itibarıyla Hokand Hanlığı'nın Osmanlı Devleti ile olan münasebetlerini; Buhâra Özbek Hanlığı, Rusya ve Çin İmparatorluğu ile olan mücadelesi şekillendirmiştir. Hokand Hanlığı, İslam dünyasının en güçlü devleti ve Müslümanların halifesi olması dolayısıyla Osmanlı Devleti'ne başta siyasi konular olmak üzere, askerî, dinî, sınıai ve ilmî konularda müracaat etmiştir. 19. yüzyılın başlarından itibaren bir yandan Hokand Hanları, tahta çıktıklarında İstanbul'a elçi ve mektuplar göndermek suretiyle kendilerini tanıtmışlar ve Osmanlı sultanına bağlılıklarını bildirmişler, diğer yandan da kendi aralarındaki mücadelelerde Osmanlı halifesinin ve sultanının desteğini bir araç olarak kullanma arayışına girmişlerdir. Bu pekâlâ Hokand Hanlığı ile Osmanlı Devleti arasındaki yazışmaların sıklaşmasına, ilişkiler artmasına neden olmuştur. Bunun en önemli sebebi, yukarıda vurguladığımız üzere Buhâra, Hîve ve Hokand arasındaki siyasi çekişmenin önceki yüzyıllara göre daha şiddetli bir hâl alması, ayrıca Rusya'nın Türkistan bölgesine yönelik yürüttüğü siyaset olmuştur.

19. asrın ilk çeyreğinde başlayan bu başvurular karşısında Osmanlı Devleti, Türkistan'daki diğer hanlıklardan ayırıcı hususiyetleri sebebiyle Hokand Hanları'nın bu talep ve müracaatlarını hep temkinli karşılamış ve verdiği cevaplarda tatminkâr olmamış, aksine onlara uyarılarda bulunmuştur. Bütün bu hususlar, ilişkilerin kesif bir seyir takip etmesine sebep olmuştur. Avrupa'da 18. asrın ikinci yarısında meydana gelen olaylar ve neticeleri, Devlet-i Âliyye'nin uğradığı pek çok maddi ve manevi kayıplar ki bunların arasında Kırım'ı Rus nüfuzuna terk etmek zorunda kalması, Türkistan ile irtibatını Buhâra Özbek Hanlığı üzerinden



gerçekleştirmesi, münasebetlerdeki kesifliğin en başta gelen nedenlerinden bazılarıdır. Ancak XIX. yüzyılın ortalarına doğru bilhassa Buhâra Hanlığı'nın Hokand'ı işgali bu durumun değişmesinde önemli bir rol oynamıştır. Bununla birlikte, hanlıkların kendi aralarındaki çekişmeleri ve savaşmaları Osmanlı Devleti'nin bunlara karşı güvenini zedelemiş ve münasebetlerin istenilen seviyede değil de daha sınırlı seviyede devam etmesi sonucunu doğurmuştur.

Durum bu şekilde olmasına mukabil Osmanlı Devleti ile Hokand Hanlığı arasındaki münasebetler inkıtaya uğramamış, siyasi, askerî, sinai alanlar başta olmak üzere eğitim, elçilerin ağırlanması ve talepleri gibi özel hususlarda da pek çok münasebet gerçekleşmiştir. Bu bölümde, taraflar arasında münasebetlere konu olan alanları, arşiv belgeleri ışığında tarihî seyri göz önünde bulundurarak açıklayacağız. Bu vadede ilk olarak yoklanması gereken münasebetler tabiatıyla siyasi alanda olacaktır.

### ***Siyasi Alandaki Münasebetler***

Hokand Hanlığı, kuruluşundan itibaren Osmanlı Devleti ile iyi ilişkiler içinde olmaya özen göstermiş ve Hokand Hanları, gönderdikleri mektuplar ile her fırsatta Dersaadet'e bağlı olduklarını ifade mahiyetinde Osmanlı Padişahına "biat" ettiklerini bildirmişlerdir (BOA, Hatt-ı Hümayûn, nr. 36579). Bu biat sonucunda elde ettikleri itimat ve Osmanlı Devleti tarafından tanınmış olmanın sağlayacağı meşruiyet sebebi, iktidarlarını sağlamlaştırma ve komşu hanlık ve devletlere kendilerini kabul ettirme vesilesi olarak kabul edilmiştir.

Yine Hokand Hanları, siyasi ilişkiler hususunda ülkelerini idare etmek üzere ya bir Osmanlı paşasının ya da bir Osmanlı şehzadesinin gönderilmesini istemişlerdir. 1820'lerde ve 1870'lerde istenen bu idareci zümresine Osmanlı kayıtlarında nasıl bir cevap verilmesi gerektiği veya verildiğine dair bir kayda rastlanmamıştır (Saray, 1999, s. 574). Bunlar mümkün değilse, Osmanlı Devleti'nin Türkistan coğrafyasını sınırlarına katarak Türkistan'a vilayet sıfatının veya Türkistan Hanlarına "Hanlar Hanı, İller Hanı" unvanlarının verilmesini talep etmişlerdir (BOA, Hatt-ı Hümayûn Defteri, nr. 36565-A).

Bu yardım taleplerinin haricinde hanlığın, Osmanlı Devleti'nden diplomatik yardım talebinde bulunduğunu da görüyoruz. Rusya'nın devletlerarası hukuku hiçe sayarak ülkelerine saldırdığını, büyük maddi zarara ve insan kaybına sebep olduğunu dile getirerek, bunun durdurulması için Osmanlı Devleti ile İngiltere'nin tavassutunu istemiştir. Onların bu isteklerine de Babialı tarafından konjonktürel şartlar gözetilerek, nasihatten başka bir cevap verilememiştir (BOA, Name-i Hümayûn Defteri, nr. 12, 60).

Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki vesikalarda da görüleceği üzere Hokand ile Buhâra emirliği arasındaki münakaşa ve mukatele yapılan yazışmalarda dile getirilerek bunun ziyadesiyle esef verici bir durum olduğu şu şekilde vurgulanmaktadır:

... gerek Buhâra elçisi, gerekse de Hokand elçisine tahrîri lazım gelecek Cevapname-i Hümâyûn iş bu iki hükûmet arasında bir vakitten beri zuhur etmekte olan mukatele ve muharabe duyulmuş olup Müslümanlar arasında bu şekilde kan dökülmesi hamiyet ve merhamet hilafına pek ziyâde mucib-i teessür olduğundan bunun derc ve ilave olunması... (BOA, İrâde, Hâriciye, nr., 327/21154)

Tetkikimiz çerçevesinde bahsettiğimiz durumlardan dolayı Osmanlı Devleti, Hokand Hanlığı'nın siyasi taleplerini devamlı surette temkinli karşılamış, yerine getirmekten şartlar sebebiyle geri durmuş ve bu hususta nihai merhalede Hokand Hanları'na tavsiye vermekten başka bir yol gösterememiştir. Hanlığın karşılaştığı sonucun böyle olmasında; Hokand'ın içinde bulunduğu siyasi istikrarsızlık, hanlara yapılan tavsiyelerin yerine getirilmemesi, hanlıklar arasında bitmek bilmeyen mücadeleler, hanlık bünyesindeki iç karışıklık, Rusya ile antlaşmanın yapılmış olması ve yeni bir savaşın göze alınamaması, ayrıca mesafenin uzaklığı gibi etkenler esaslı bir surette sebep olmuştur. Osmanlı Devleti'nden umduğunu bulamayan Hokand Hanları siyasi olarak İngiliz hükûmeti ve Hindistan valiliği, diğer hanlıklar ve Rusya ile de münasebet kurmasına rağmen makus talihleri ile karşılaşmaktan uzak duramamışlardır.

### **Askerî Münasebetler**

Türkistan Hanlıklarının Osmanlı Devleti'nden istedikleri yardımın başında silah ve asker gelmektedir (BOA, Hatt-ı Hümâyûn Defteri, nr., 781/36565/A. EK-II). Çünkü Şeybaniler döneminden itibaren Osmanlı coğrafyasından dolayısıyla Batı'daki teknik gelişmelerden kopması sonucunda, Türkistan Hanlıkları askerî gelişmenin en önemli ögesi olan ateşli silah teknolojisini takip edememişlerdir (Andican, 2009, s. 210). Buna mukabil dönemin İslam devletleri arasında Batılı güçlerle doğrudan mücadele eden Osmanlılar, bu teknolojiyi hızla edinmişler ve uygulamışlardır. Bu noksanlığı telafi sadedinde Hokand Hanlığı, Osmanlı Devleti'nden askerî alanda silah, kitap ve elbise talep etmiştir. Dahası top, tüfek, barut ve mermi imalinde gerekli malzemeler ile gerek silahları, gerekse de madenleri işleyecek ustalar da istemişlerdir (BOA, Hâriciye, Siyâsî, nr., 4/14, ayrıca EK-III.). Kâşgar hariç, maalesef Batı Türkistan'da ki Hokand, Hîve ve Buhâra'nın bu isteklerine müspet cevap verilememiştir. Hâlbuki konu, Osmanlı hükûmetleri tarafından son derece ciddiye alınmış, ilgili meclislerde günlerce görüşülmüştür. Neticede Hokand Hanlığı'nın piyade, süvari ve topçu eğitimi yaptıracak uzmanlar ile askerî konularda yazılmış kitap isteğine olumlu cevap verilmiştir. Yapılan değerlendirme sonrasında emekli olan ve arzu edenler arasından seçilecek bazı eğitimcilerle birlikte istenilen askerî kitapların gönderilmesi kararı çıkmıştır (BOA, M. Cevdet Tasnifi, Hariciye, 1098).

Ne var ki Türkistan Hanlıkları ile Osmanlı Devleti arasında Şii İran'ın geçit vermez bir set gibi bulunması, Kafkasların Ruslar tarafından işgal edilmiş olması istenen askerî malzeme-yi gönderecek bir yol bulunmasına imkân vermemiştir. Silah yardımının haricinde istenen

asker yardımı ise hiç mümkün olmamıştır. Zira bu yardımların istendiği devirlerde Osmanlı Devleti'nin hem Rusya ile sulh hâlinde bulunması hem de Rusya'dan çekinmesi asker yardımını mümkün kılmamıştır. Bu istekte bulunan ülkelerin temsilcilerine gönüllü asker toplama tavsiyelerinde bulunulmuş ise de, bundan da istenen netice çıkmamıştır. Bu mahiyet itibarıyla Hokand Hanları siyasi alanda olduğu gibi askerî alanda da, harp ile ilgili kitap ve askerî kıyafetler dışında, şartlar gereği yeterli yardımı alamamıştır.

### ***Dinî Mevzularda Münasebetler***

Umumi heyeti itibarıyla İslam kültürünün olgun bir mahsulü olan Osmanlı Devleti'nin mezkûr asırda hâlâ bütün Müslümanların saygı duyduğu bir merci, İslam dünyasının en güçlü devlet olma özelliğine haiz ve padişahların İslam âleminin halifesi olması hasebiyle Türkistan Hanlıkları, İstanbul ile yazışma gereksinimi duymuşlardır. Bu yazışmaların önemli bir kısmını din ile ilgili istekler oluşturmuştur (Belgelerle Osmanlı Türkistan İlişkileri, XVI-XX. Yüzyıllar, 2004, s. VII). Osmanlı sultanlarının aynı zamanda Müslümanların halifesi olmasından dolayı, Türkistanlı hacılar için önce *halife-i ruy-i zemin* şehrini ziyaret etmek ve daha sonra da hacca gitmek geleneği yerleşmiştir. Aynı dönemlerde İran'da kurulan Safevi Devleti'nin çok ciddi bir Şiileştirme politikası uygulaması ve Sünni hacıların geçişine izin vermemesi, geleneksel İran yolunu kullanılamaz hâle getirmiştir (Gönenç, 2000, s. 3). Türkistanlı hacılar için artık Hazar Denizi ve Astrahan üzerinden Karadeniz yoluyla veya Hindistan üzerinden Kızıldeniz yoluyla Osmanlı topraklarına geçmekten başka bir yol kalmamıştır. Osmanlı arşivindeki Türkistan ile ilgili yazışmaların büyük bir kısmında Türkistan Hanlıklarından İstanbul'a gelen şeyhlerin, elçilerin ve müderrislerin İstanbul'da barınmaları, Hicaz'a veya Türkistan'a gönderilmeleri konusu yer almıştır (Belgelerle Osmanlı Türkistan İlişkileri (XVI-XX. Yüzyıllar) 2004, s. 3, 8, 14, 19, 25, 57, 102, 106, 107, 109, 124 vd). Binaenaleyh hac vazifesini ifa edebilmeleri için Türkistanlı Müslümanların belirli güzergâhlardan emniyet içerisinde seyahat etmelerinin sağlanması ve bu arada onlara maddi yardımda bulunulması için yapılan ricaların hemen hemen tamamı yerine getirilmiştir. Bu hususta Osmanlı yöneticilerinin oldukça cömert davrandıkları, mevcut arşiv kaynaklarından sarahaten anlaşılmaktadır (BOA, A. MKT.NZD, nr. 69/24; BOA, HR. MKT., nr. 54/40).

### ***Sınai Alandaki Münasebetler***

Osmanlı Devleti ile Hokand Hanlığı arasında cereyan eden ilişkilerde sanayi ile ilgili olan münasebet daha çok askerîye ve madencilik alanlarında gerçekleşmiştir. 19. yüzyılın başlarından itibaren Türkistan coğrafyasında her türlü alanda etkin bir durumda olmaya başlayan Hokand Hanlığı, askerî ve ekonomik durumunu daha da güçlendirmek amacıyla maden yataklarının tespiti ve geliştirilmesi çalışmalarına yönelmiştir. Ancak, Türkistan coğrafyasında yaşanan olumsuzluklar, bu alanlarda çalışma yapılmasına ve madenci ustalarının yetiştirilmesine engel oluşturmuştur. Bu hususta Hokand Hanlığı, Osmanlı Devleti'nden sınırları dâhilindeki madenlerde çalışacak ustalara ihtiyacı olduğunu bildirmiş ve bu konuda

gerekli ustaların gönderilmesi talebinde bulunmuştur (BOA, Hatt-ı Hümâyûn Defteri, nr., 781/36550). Ancak, arşiv belgelerinde görüldüğü üzere Hokand'ın Dersaadet'e mesafe olarak uzaklığı, Devlet-i Âliyye'de bulunan ustaların sayı olarak yetersizliği, mevcut olan ustaların gönderildiğinde dinleri ya da ırkları sebebiyle – madenciler çoğunlukla Rum ve Ermeni idiler – kendilerine uygun ortam oluşturamayacakları ve maliyetlerinin çok yüksek miktarlara ulaşacağı gibi sebepler, madencilik alanındaki ustaların gönderilmesi için çok büyük engel teşkil etmiştir. Osmanlı Devleti, Hokand Hanları'nın istediği ustaların gönderilememesi eksikliğini, hanların talepleri doğrultusunda bu alanla ilgili tab edilmiş kitapları göndererek gidermeye çalışmıştır. Hokand Hanlarının talep ettiği maden ustalarının gönderilememesi (BOA, Name-i Hümâyûn Defteri, nr., 12, 58-59; BOA, İrade, Hâriciye, nr., 327/21154), hanlıkta bulunan maden yataklarının işletilememesine neden olmuştur. Neticede sanayi alanında ilerleme katedemeyen Hokand Hanlığı, askerî alan ile ilgili silah yapımı ve geliştirilmesi, top, tüfek gibi ateşli silahların niteliğinin ve etkisinin artırılması gibi alanlarda geri kalmıştır. Bu durum, Rusya'nın ateşli silahlarına karşı mukavemet etme gücünü azaltmış ve işgalin sebeplerinden birisi olmuştur.

### **Eğitim Alanındaki Münasebetler**

Türkistan Hanlıklarının, Rus işgaline uğradıkları andan itibaren ısrarla talep ettikleri yardımların başında, Osmanlı Devleti'nde olduğu gibi, ülkelerinde eğitim alanında ıslahat girişimlerini besleyecek, destekleyecek her türlü unsur olmuştur. Burada hususen İdadi, Rüştîye, Hukuk, Top ve Mühendislik dallarında okul açılması için öğretmen ve idareci isteğinde bulunmuşlardır (BOA, İrade, Hariciye, nr.15065; Hatt-ı BOA, *Hümâyûn Defteri*, nr. 36565-A). Bu bağlamda Türkistan Hanları, sık sık Osmanlı idarecilerinden ülkelerindeki medreselerin sağlıklı bir şekilde eğitim verebilmesi için ders kitapları isteğinde bulunmuşlardır. Onların bu isteklerinin de tamamı yerine getirilmiştir (BOA, Hatt-ı Hümâyûn Defteri, nr. 35972; BOA, Hatt-ı Hümâyûn *Defteri*, nr., 656/32089).

Osmanlı Devleti ile Hokand Hanlığı arasındaki eğitim ile ilgili münasebetler diğer alanlar kadar yoğun bir gündem oluşturmamıştır. Bunun sebepleri arasında Hokand Hanlığı'nın 19. yüzyılda içinde bulunduğu durumlardan dolayı bu alana yeterli ehemmiyeti veremediğini sarahaten söyleyebiliriz. Taraflar arasında yazışmaya mevzu olan eğitim hususundaki taleplere baktığımızda, dinî ve akli ilimler ile ilgili kitaplardan ziyade askerî veya sanayi alanlarını (özellikle madencilik) ilgilendiren, bu alanlar ile ilgili tab edilmiş kitapların teşkil ettiğini görmemiz savımızı teyit etmektedir.

Hokand Hanlığı'nın eğitim ile ilgili talepleri arasında daha başka konular da bulunmaktadır. Bunlardan birisi, Hokand ahalisinden olup Osmanlı Devleti'nin medreselerinde eğitim görmek isteyen öğrencilerin müracaatları (BOA, Hatt-ı Hümâyûn *Defteri*, nr., 36565-A), diğeri ise Osmanlı Devleti medreselerinde eğitimi devam eden veya eğitimini tamamlayıp hocalık veya idarecilik yapan Hokandlıların tayin, atamasının yapılması veya vefatları sebebiyle yerlerine başkalarının atanması gibi uygulamalar olmuştur (BOA, A/MKT.MHM, nr., 4/72).

### **Gelen Elçilere Verilen Yardımlar**

Osmanlı Devleti ile Hokand Hanlığı arasında, özellikle 19. asrın ilk çeyreği ile son çeyreği arasında gelişen münasebetlerde taraflar arasında elçilere yapılan yardımlar dikkatimizi celbeden bir konu olmuştur. Osmanlı Devleti'ne gelen Hokand sefirlerine yapılan yardımlar; *ikamet, iâşe, barınak, atıyye, harcırah, taâmiyye, tâyinât, harçlık, nevale, yol masrafları* gibi ihtiyaçlarının karşılanması şeklindedir. Özellikle Seyyid Muhammed Ömer Han döneminden (1809-1822) itibaren gönderilen elçilerle başlayan bu münasebet, Hokand'ın *işgal edilme serüveni (1865) sonrasında da devam etmiştir. Osmanlı Devleti, sadece Hokand sefirlerini değil, İstanbul'a gelen tüm diğer hanlık ve ülke sefirlerini ağırlamak, onların ihtiyaçlarını karşılamak hususunda ziyadesiyle hassas olmuş ve bu konuda çok cömert davranmıştır (BOA, Hatt-ı Hümâyûn Defteri, nr., 657/32100; BOA, Hatt-ı Hümâyûn Defteri, nr., 681/33181).*

Elimizde bulunan arşiv belgelerinde gördüğümüz üzere, Hokand Hanlığı'ndan gerek resmî veya özel sıfatla elçi olarak, gerek ziyaretçi veya ilim tedrisatı talibi olarak, gerekse de hac ibadetini yapmak üzere Dersaadet'e gelmiş olan tüm insanlara maddi yardımda bulunulması için yapılan tüm ricaların hemen hemen tamamı yerine getirilmiştir. Bu talebin yerine getirilmesinde Hokand Hanları'nın mektuplarının veya bizatihi şahısların kendilerinin başvurusu arasında çok fazla fark gözetilmemiştir. Bu hususta Osmanlı hükümetinin gelen şahıslara oldukça misafirperver oldukları ve cömert davrandıkları belgelerden anlaşılmaktadır (BOA, *Cevdet, Hâriciye*, nr., 166/8291; BOA, A./MKT., nr., 138/1). Bu durumla Osmanlı Devleti'nin, tüm Müslümanların hâkimi ve hadimi olma vasfının tebellür eden tarafları olduğu aşikâr hâle gelmektedir.

Elçilik teatisinden bahsettiğimiz bu bölümde Osmanlı Devleti ile Hokand Hanlığı arasında gerçekleşen münasebetlerde her iki tarafında birbirlerine karşı, ilişkileri daha samimi bir düzeye taşımak ve siyasi münasebetlerdeki âdet, merasim ve usulünü yerine getirmek maksadıyla hediyeler takdim ettiklerini de belirtmek durumundayız. Bu hediyeleşme, iki tarafında cömertlik hüviyetini faş etmektedir.

### **Sefirlerin Yolculuklarına Dair Yazışmalar**

Osmanlı Devleti ile Hokand Hanlığı arasında münasebete konu olan bir diğer husus da, Hokand elçilerinin, özellikle hac ibadeti için Hicaz'a yolculuklarında, bölgenin yetkililerine ulaştırarak gerekli işlemlerin hızlanması için istedikleri *ferman, emir* veya *şukka*'lardır. Özellikle Hicaz'a giden güzergâh üzerindeki valilere veya emirlere gönderilen bu yazılarda, sefirlerin *ikamet, yiyecek ve yol ücretlerini karşılamaya yardımcı olmaları* gibi emirler iletilmekte idi (BOA, *Hâriciye, Mektûb-i Kalem*, nr., 54/40. Ayrıca bkz., BOA, İ.MVL, nr., 9114/249).

Osmanlı hükümeti, Hokand Hanları'nın siyasi ve askerî hususlardaki taleplerini arzu edilen derecede karşılayamamasına rağmen, sefirlerin gerek yardım isteklerini, gerekse de gidecekleri memleketlerin idarecilerine yazılmasını istedikleri fermanları vermekten geri dur-

mamıştır. Hokand elçilerinin talepleri doğrultusunda, Osmanlı Devleti tarafından valiliklere veya emirliklere gönderilen bu fermanlar yerine ulaştığında, bölgenin idarecileri bunları, Devlet-i Âliyye'den gelen bir emir telakkisiyle gereği ne ise yerine getirmişlerdir (BOA, A.) MKT.UM, nr., 78/443).

## Sonuç

İrtibatın daha önceki yüzyıllara kadar gittiği Osmanlı Devleti ile Hokand Hanlığı arasındaki münasebetler, daha çok, 19. asrın ilk çeyreğinden başlayarak yüzyılın sonuna doğru artarak devam etmiştir. Bu irtibatın sağlanmaya başladığı dönem, 16. yüzyılın başlarıdır. Bu asırda, Şii Safeviler'in meydana getirdiği huzursuzluğa karşı duyulan husumet sebebiyle başlayan Osmanlı Devleti ile Türkistan Hanlıkları arasındaki münasebetler, bilahare zuhur eden Rus tehlikesi karşısında veche değiştirerek devam etmiştir. İran'ın aksine Rusya, devamlı olarak güney istikametinde yayılma siyaseti takip edince bu durum, Osmanlı Devleti ile Türkistan'daki Müslüman Hanlıkların varlığını tehdit eder bir mahiyet kazanmıştır. Bu tehdit, Osmanlı Devleti'ne yöneldiği zamanlar İstanbul Türkistan Hanlıklarını, Rus tehdidi Türkistan Hanlıklarına yöneldiği zamanlarda ise hanlıklar, Osmanlı Devleti'ni yardıma çağırmışlardır. Fakat taraflar arasındaki mesafenin uzaklığı ve Rus baskısı, bu yardımın yapılmasına imkân vermemiştir.

Özelde Hokand Hanlığı'nın, genelde ise Türkistan Hanlıklarının, Rus istilasına karşı kendilerini koruyamamasının mühim sebeplerinden birisi Türkistan Hanlıklarının merkezî bir idareyi hâkim kılacak tek bir devlet yerine, parçalanmış üç dört küçük hanlık şeklinde bulunmalarıdır. Osmanlı hükümetlerinin ve padişahlarının onların birlik ve beraberlik hâlinde olmaları için yaptıkları tavsiye ve ikazlara rağmen birbirleriyle uğraşmaları, varlık ve enerjilerini boşu boşuna harcamaları kaçınılmaz olarak zayıf düşmelerine yol açmıştır. Osmanlı Devleti'nde, hanlıkların birbirleriyle uğraşmaya devam ettiklerinin görülmesi, hanlıklara olan güven sorununu tebellür eder hâle gelmiştir. Bu durum ise, hanlıklara yardım yollarını kapamış ve Ruslara karşı mücadelelerinde onların hiçbir yerden dış destek görmemelerine sebep olmuştur. Bu durum iktisaden zayıflamalarına ve dolayısıyla eğitim, ilmî ve askerî ilerlemede geri kalmalarına sebep olmuştur. Hükümran oldukları bölgelerin etrafının Rusya, İran, Çin ve İngiltere gibi hep hasım devletlerle çevrili olmasından dolayı sürekli bir tehdit altında bulunan hanlıklar, içinde buldukları mezkûr zayıflığın acı sonucundan müstağni kalamamışlardır. Neticede, Rusya'nın harp sanatından anlayan disiplinli ve ateş gücü yüksek kuvvetleri karşısında mağlup olmaktan kurtulamamışlardır.

Bu mağlubiyet sürecinin başlangıç tarihi olan 19. yüzyılın ortalarından itibaren Hokand Hanlığı, Osmanlı Devleti'ne bu durumu engelleyecek pek çok yardım talebi için müracaatta bulunmuştur. Arşiv belgelerinde de gördüğümüz üzere hemen her alanda gerçekleşen yazışmalar, daha çok siyasi ve askerî alanlarda yoğunlaşmıştır. Bu talepleri, tedbiri elden bırak-

madan yerine getirmeye çalışan Osmanlı Devleti, mesafenin uzaklığı ve özellikle Rusya ile olan mücadelesini göz önünde bulundurarak ayrıca uluslar arası siyasette güttüğü denge politikası gereği de ihtiyatla karşılamıştır. Siyasi konular ve asker gönderme gibi talepleri yerine getirilemeyen Hokand Hanları, hiç olmazsa top, tüfek, barut, mermi imali için gerekli malzemelerin yanı sıra gerek silahların gerekse madenlerin işletilmesi için usta ve madencilerin gönderilmesini istemelerine rağmen geçit vermez siyasi ve coğrafi sınır engelleri, bu isteklerinin de olumsuz neticelenmesini doğurmuştur.

Osmanlı hükûmeti siyasi ve askerî alandaki taleplere istenilen şekilde cevaplar verememiş olmasına rağmen, Hokand Hanları'nın kendilerine verilmesini istedikleri *Hanlar Hanı, İller Hanı* gibi unvanları vermeyi uygun bulmuştur. Ayrıca, Müslümanların hamisi ve hâkimi olan Osmanlı Devleti, Hokand Hanlığı'ndan gelen elçilerin hemen hemen tamamının tüm isteklerini yerine getirmeye çalışmış, ayrıca Hicaz'a gitmek isteyenlere de her türlü yardımı yapmaktan imtina etmemiştir. Bunun yanında hanlığın bünyesindeki medreselerin daha sağlıklı bir şekilde eğitim verebilmesi için ders kitapları taleplerini de yerine getirmiştir.

Bu esaslar dâhilinde araştırmamız sonucunda bir taraftan İslam âleminin lideri ve hamisi olan Osmanlı Devleti'nin Orta Asya'daki Müslüman Türk Hanlıklarına karşı takip ettiği siyaseti ortaya koymaya, diğer taraftan da Hokand Hanlığı'nın Osmanlı Devleti'ne karşı izlediği tutumu izah etmeye çalıştık. Neticede gördük ki Osmanlı Devleti, pek çok sebepten dolayı münasebetlerde temkinli durduğu hâlde, Hokand Hanlığı, Osmanlı padişahlarına daima bağlı kalmış; Osmanlı ülkesinden gelen her isteği "emir" telakki etmiştir.

## Kaynakça

Ahmet Cevdet Paşa. (1309). *Cevdet tarihi*. İstanbul: Matbaa-i Amire.

Ahmet Lütfi Efendi. (1328). *Tarih-i Lütfi*. İstanbul: Matbaa-i Amire.

Alpargu, M. (2002). Türkistan Hanlıkları: Buhâra Özbek ve Hokand Hanlığı. *Türkler ansiklopedisi* içinde (C. VIII, s. 957-1046). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

Arkun, Y. (1977). *Türkistan milli mücadelesi ve Hokand Cumhuriyeti*. Bitirme Tezi, Lisans bitirme tezi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul.

Asrar, A. (1972). *Kanuni Sultan Süleyman devrinde Osmanlı Devleti'nin dinî siyaseti ve İslam âlemi*, İstanbul: Büyük Kitaplık Yayınları.

Barthold, W. (1988). *Moğol istilasına kadar Türkistan* (hzl. H. D. Yıldız). Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Barthold, W. (1940). Hokand. *İslam ansiklopedisi* içinde (c. VI, s. 553-556). İstanbul: MEB Yayınları.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Hatt-ı Hümayûn Tasnifi*, nr., 781/36553, 1352/52817, 781/36563, 657/32100, 657/32100/A,B,C,-D,E,G-N, 656/32089/A, 656/32089, 781/36565, 781/36566, 681/33181, 681/33181/A, 781/36572, 781/36565/A, 781/36550, 681/33181/A, 472/23101, 781/36564, 1397/56118, 1397/56129, 1398/56206, 36579.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *İrâde Tasnifi, Hâriciye*, nr.: 6/282, 30/1389, 45/2098, 45/2101, 47/2258, 46/2206-2, 47/2258, 53/2519, 173/9441, 177/9757, 186/10348, 192/10791, 193/10890, 194/10956, 194/10984, 215/12493, 217/12583, 233/13785, 327/21154.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *İrâde Tasnifi, Dâhiliye*, nr., 492/33324, 539/37468, 560/38891, 588/40902, 713/49880.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *M. Cevdet Hâriciye* nr.: 6/282, 25/2246, 30/1389, 45/2098, 46/2256, 46/2258, 93/4637, 114/5699, 85/4235, 102/5087, 47/2301, 61/3009, 48/2389, 129/6424, 1/48, 160/7954, 45/2246, 181/9003, 8291, 1098, 166/8291.

■ III. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi - Bildiriler Kitabı I

Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Name-i Hümayûn Defterleri*, nr., 4, 5, 10, 11/253.

Çoyakoğlu, M. (1927). Hokand muhtariyeti hakkında. *Yeni Türkistan Dergisi*, s. VII, 7-11.

Gündoğdu, A. (1999). Türkistan'da Osmanlı-İran rekabeti, *Osmanlı ansiklopedisi* içinde (s. 581-587). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

İnalçık, H. (1948). *Osmanlı-Rus rekabetinin menşei ve Don-Volga Kanalı teşebbüsü, 1569*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Kitapçı, Z. (1988). *Türkistan'da İslamiyet ve Türkler*. Konya.

Konukçu, E. (1998). Hokand Hanlığı. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. XVIII, s. 215-216). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Kurban, İ. (1992). *Şarkî Türkistan Cumhuriyeti (1944-1949)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Kütükoğlu, B. (1962). *Osmanlı-İran siyasi münasebetleri I (1578-1590)*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti.

Mokeyev, A. (1977). Hokand Hanlığı tarihine ait yeni bilgiler. *BİR*, 1, 107-113.

Orhunlu, C. (1970). *Osmanlı tarihine ait belgeler, telhisler (1597-1607)*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.

Pouol, C. (1998). Hokand. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (c. XVIII, s. 214). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Saray, M. (1984). *Türkistan Türkleri*. İstanbul: Veli Yayınları.

Saray, M. (1985). *Sibirya, Buhâra, Hive ve Hokand Hanlıkları*. Tarihte Türk Devletleri sempozyumunda sunulan bildiri. Ankara.

Saray, M. (1994). *Rus İşgali Devrinde Osmanlı Devleti ve Türkistan Hanlıkları arasındaki siyasi münasebetler (1775-1875)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Sarıyar, A. (1985). *XV. ve XVI. yüzyıllarda Osmanlı-Özbek münasebetleri*. Lisans bitirme tezi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul.

Şah, R. (1998). *Osmanlıların Şark siyaseti (1539-1658)*. Yayımlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi, Ankara.

Taberi, (1967). *Tarihu'l-umemi vel-mülük* (thk M. Ebu'l-Fazl İbrahim). Beyrut: Daru't-Turas.

T.C. Başbakanlık (1992). *Osmanlı Devleti ile Kafkasya, Türkistan ve Kırım Hanlıkları arasındaki münasebetlere dair arşiv belgeleri*. Ankara.

Togan, A. Z. V. (1942). *Bugünkü Türkili (Türkistan) ve yakın tarihi*. İstanbul: Enderun Kitabevi.

Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi. Evrâk Nr., 6515, 8332, 8358 i, E. 8358, E. 5805, E. 5489.

Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi. Revan Kitaplığı, nr. 1958, 104-108-b; 1958, 108 b-11b; 1958, 156 a -158 a.

Unat, F. R. (1968). *Osmanlı sefirleri ve seferatnameleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Uzunçarşılı, İ. H. (1954). *Osmanlı tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Üstün, İ. S. (2000). İran: Safevilerden günümüze kadar. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. XXII, s. 400-404). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Vambery, A. (1993). *Travels in Central Asia* (Çev. A. Özalp). İstanbul: Ses Yayınları.

Yalçınkaya, A. (1997). *Sömürgecilik ve Panislamizm ışığında Türkistan -1856'dan günümüze-*. İstanbul: Timaş Yayınları.

Yazıcı, T. (1999). Fergânâ. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. XII, s. 375-377). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.



# Teori ve Pratik Arasında Theravada Budizmi'nde Şiddet ve Terör: Myanmar/Burma ve Sri Lanka Örneği

Esra Çifci\*

**Öz:** Barış dini olarak da bilinen Budizm'in, son yirmi yıldır şiddet olayları ile anılması, Budizm ve şiddet ilişkisini yeniden incelemeyi gerekli kılmıştır. Buddha'nın, "hiçbir canlıya zarar vermeyeceksin/ahimsa" ilkesine rağmen, apokrif metinlere sahip olmadığını iddia eden ve Budizm'in temel kaynaklarına dönüşü temsilcisi niteliğindeki Theravada mezhebine mensup Budist ülkelerde, son yıllarda rahipler öncülüğünde gerçekleştirilen etnik ve dini çatışmalar, şiddet ve terör olaylarının hangi dini gerekçelere dayandırıldığı konusunda merak uyandırmıştır. Bu çalışmada, son dönemlerde Müslümanlara karşı gerçekleştirilen şiddet ve terör olaylarıyla sıkça anılmaya başlayan Myanmar ve Sri Lanka'nın Budizm anlayışı örnek olarak incelenecektir. Dini-tarihi ve siyasi dinamikler açısından birbirine son derece yakın olan bu iki ülkedeki Budizm, kutsal kitapları, dini değişimleri ve şiddet ile olan bağlantısı çerçevesinde; kanonik, geleneksel ve modern dönemle ilişkilendirilerek ele alınacaktır. Tamamen pasifist/barışçıl bir din olarak kabul edilen Budizm'e rağmen, Budist ülkelerde yaşanan şiddet olaylarına farklı bir bakış açısı sunularak Budizm'deki şiddet ve terör olaylarının arka planındaki dini ve tarihi etmenlere ışık tutulacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Theravada, Budizm, Manastır, Şiddet, Myanmar, Sri Lanka, Ahimsa.

## Giriş

Budizm, dünyadaki en barışçıl/pasifist dinlerden biri olarak kabul edilmektedir. Bu barışçıl yapı, hiçbir canlıya zarar vermeme ilkesi ve Budist olmanın bir gereği sayılan "ahimsa"ya dayandırılmaktadır. Caynizm'de en uç noktada yaşanan ve Hint dinlerinde genellikle kendisine yer bulmuş olan "ahimsa" ilkesi Budizm'de de kabul görmüştür. Buna göre bir Budist asla bir canlıya zarar vermemeli, onu yaralamamalı ya da öldürmemelidir (Dhammapada, 129-130). Ancak, son yirmi yılda, özellikle Myanmar, Sri Lanka, Tayland ve Kamboçya gibi Güney Asya ülkelerinde şiddet ve terör olaylarının aşikâr bir hâl alması, 2010 yılından itibaren Arakan bölgesi hakkında hazırlanan insan hakları raporları, bölgede katliam boyutuna ulaşan etnik ve din odaklı saldırıların bulunduğunu göstermiştir. Şiddet olaylarının Budist manastırlar öncülüğünde gerçekleştiriliyor olması, Budizm ve şiddet ilişkisini yeniden gün-

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı.  
İletişim: esracfc.mar@gmail.com.

deme getirmiştir. Çoğunlukla Avrupalı araştırmacılar tarafından nefsi müdafaanın dahi olmadığı bir din şeklinde lanse edilen Budizm'in, müntesipleri nedeniyle katliam, etnik saldırı, tecavüz ve yağmacılık olayları ile anılması; Budizm'de şiddetin ve ahimsa öğretisinin sınırlarının yeniden incelenmesini gerekli kılmıştır.

Budizm antropologları arasında önemli isimlerden olan Gananath Obeysekere başta olmak üzere bazı araştırmacılar, Budizm ve şiddet terimlerinin bir arada kullanılmasını büyük bir paradoks olarak görmekte, Budizm'in kutsal kitaplarında şiddetin asla yer olmadığını hatta savaş fikrinin konsept olarak dahi bulunmadığını öne sürmektedirler (Bartholomeus, 2005). Ancak Micheal Jerryson başta olmak üzere bazı araştırmacılar, Budizm'de şiddetin, 2500 yıllık bir geçmişi olduğunu belirterek Mahayana ve Zen Budizm'ni örnek göstermektedir. Budizm'de pek çok kez din adına savaşlar yapıldığını, hatta bazı savaşların Budistler arası mezhep savaşları olduğunu ifade etmektedirler (Jerryson, 2010). Budizm'de şiddetin bulunmadığını savunan gruplar, Mahayana ve Zen Budizm'inde apokrif olarak nitelendirilebilecek, Buddha'ya ait olmadığı düşünülen ve tüm Budistlerce kabul görmeyen kitapların bulunduğunu gerekçe göstererek bu mezhepler üzerinden gelen eleştirileri reddetmişlerdir. Budizm'in ilk üç konsilinde belirlenmiş ve tüm Budist mezheplerce ortak kabul edilen kitaplar; Tipitaka adı verilen Pali Kanonu'dur.<sup>1</sup> Kutsal kitaplar olarak sadece Pali Kanonu'nu kabul eden Budistler ise Theravada mezhebi mensuplarıdır. Ancak, bugün şiddet olaylarının Theravada mezhebine bağlı olan Burma, Sri Lanka, Tayland, Kamboçya gibi ülkelerde gerçekleştiriliyor olması ilgi çekicidir. Bu durum Tripitaka'da şiddet temayüllerinin yer alıp almadığı sorusuyla birlikte, zaman içerisinde Theravada mezhebi kanonikleri arasına dâhil edilen apokrif kitaplarının bulunup bulunmadığı ve bu kitaplarda şiddet temayülünün varlığı konusundaki şüpheleri beraberinde getirmektedir. Bu sebeple araştırmamızda son yıllarda manastırlar öncülüğünde şiddet olaylarının en çok gözlemlendiği Theravada mezhebi esas alınacaktır. İlk bölümde, Theravada mezhebinin kutsal kitapları içerisinde şiddet teması değerlendirilerek şiddet ve terör olaylarının dinî dayanakları tespit edilmeye çalışılacaktır.

Dünya üzerinde tek bir Budizm'den bahsetmek oldukça zordur. Budizm, girdiği her ülkenin başta siyasal, sosyal ve kültürel yapısından etkilenerek farklı dinamikler, ritüeller ve kutsal kitaplar kazanmıştır. Budizm'in bu değişken yapısını aynı mezhebe sahip olan ülkelerde dahi gözlemlenmek mümkündür. Bu sebeple Theravada ülkeleri arasında da kısıtlama yapılarak; benzer kutsal kitapları paylaşan, tarihî ve kültürel dinamikleri birbirine daha yakın olan, sömürgecilik ve modernizm döneminde benzer süreçleri yaşamış olan Myanmar ve Sri Lanka örneklemi üzerinde durulacaktır. Budistler tarafından gerçekleştirilen şiddet ve terör olaylarının dünyaya açık ve en yoğun şekilde yaşanması ve sadece Müslümanlara yönelik olmaması da bu iki ülkenin tercih edilmesinde etkili olmuştur.

1 Theravada Budistleri, kutsal kitaplarında Pali dilini kullandıkları için makalede Pali dilindeki dinî terimler kullanılacaktır.

Budizm'deki şiddet ve terör olaylarının artış göstermesinin arkasında farklı motivasyonlar bulunmaktadır. Ancak, bunların hepsini değerlendirmemiz mümkün değildir. Bu sebeple ekonomik, sosyolojik boyutlar büyük ölçüde geri planda bırakılarak daha çok dinî motivasyonlar ve tarihî süreç göz önünde bulundurulacaktır. Budizm'deki şiddet temayülünün dinî arka planının iyi analiz edilebilmesi için Theravada Budizm'ini kanonik, geleneksel ve modern olmak üzere üç aşamada incelemek gerekmektedir.

*Kanonik Budizm*, Pali Kanonu'nda, yani Tipitaka'da anlatılan Budizm'dir. Bu dönem Hindistan orijinlidir. Güneydoğu Asya ve Sri Lanka Budizm'i, Hint Budizm'inin özel bir formu niteliğini taşır. Manastırlarda Vinaya Pitaka kurallarının etkin olduğu kanunlar dönemidir. Buddha dönemi ve vefatından sonraki ilk yüzyılı kapsar. *Geleneksel Budizm*, kutsal kitapların son tedvin dönemidir. Budist manastırların etkin, Budist inançlar ve pratiklerin bütün olduğu dönemdir. Geleneksel dönemde Theravada ülkeleri sosyokültürel yapı ile Budizm'i bütünleştirmiş, dinî-millî bir kimlik ile karakterize etmiştir. Manastırlar büyümeye ve kurumsallaşmaya başlamıştır. Devlet-manastır ilişkisinin bütünleştiği ve güçlendiği, Budizm'in bu ikisi üzerinden formüle edildiği dönemdir. *Modern Budizm*, sömürge faaliyetlerinin yaşandığı ve modern dönemin etkisi altında kalındığı dönemdir. Modern dönem, Budizm üzerinde bazı değişikliklere sebep olmuş, geleneksel Budizm'in modernizm karşısındaki reflekslerin etkisinde kalmış olan Budizm'dir (Daedaluss, 1973).

Budizm'deki şiddet ve terör temayülü kanonik, geleneksel ve modern dönemlerin ana yapısını oluşturan kutsal kitaplar, manastır-devlet ilişkisi ve milliyetçilik kavramı çerçevesinde değerlendirilecektir. Her bir konu başlığı, yine kanonik, geleneksel ve modern dönem içerisinde ele alınarak Sri Lanka ve Myanmar üzerinden örneklendirilecektir. Bunun yanı sıra Budist rahiplerin vaazlarında kullanmış oldukları şiddet öğeleri göz önünde bulundurulacak, dinî metin ve geleneklere yapmış olduğu atıflar tespit edilecektir.

## Kutsal Kitaplarda Şiddet

Buddha'nın ilk ve en önemli yasaklaması "Ahimsa"dır ve bu prensip, Budist olmanın bir gereğidir. Genel olarak "yaralamama/zarar vermeme" anlamına gelen *ahimsa* kelimesi, köken itibarıyla Sanskritçedeki "hims/vurmak" kelimesinden türetilmiştir. "hims-â" ekiyle "zarar vermek, yaralamak" anlamını kazanan kelime, "a-hims-a" şekline dönüşerek "zarar vermek, yaralamak" anlamına sahip olmuştur. Özellikle Caynizm'de tefrit hâline dönüşmüş olan ahimsa prensibi, Budizm'in de temel öğretilerinin arasında yer almış, hatta Budizm'in Hindistan'da yayılmamasının en önemli sebebi olarak görülmüştür.

"Öldürmek" hem manastır ehline hem de sıradan insanlara, laik halka<sup>2</sup> yasaklanmıştır. Budizm'de laiklerin uyması gereken 5 temel emir vardır. Bunlar ahimsa (hiçbir canlıya zarar vermemek), hırsızlık yapmamak, yasak cinsel ilişkide bulunmamak(zina, tecavüz, ensest

2 Kendisini manastıra adamamış, rahip olmayan halk tabakasıdır.

vb.), yalan söylememek ve zehirli ürünler (uyuşturucu vb.) kullanmamaktır. Ancak ilk emir, hiçbir canlıya zarar vermeme, öldürmeme emridir. Zira Budizm'e göre öldürmekten daha kötü hiçbir günah yoktur. Kanonik gelenekte, katletmek en büyük günah olarak kabul edilmektedir. Bir canlıyı öldürmenin cezası negatif karmaktadır ve katilin bir sonraki hayatta çok kötü bir varlık olarak dünyaya geleceğine inanılır (Jerryson, 2010).

Budizm'de rahiplerin uyması gereken kuralların sayısı mezheplere göre değişmekle birlikte, tüm Budistlerce kabul edilen 10 ana ilke bulunmaktadır. Vinaya Pitaka'ya göre rahiplerin uyması gereken on emir şu şekildedir: Öldürmemek, çalmamak, cinsel ilişkide bulunmamak, yalan söylememek, zararlı maddeler kullanmamak, günün ikinci yarısında yemek yememek, dans, şarkı ve müzik gösterilerini izlememek, takı ya da çiçekle kendini süslememek, yüksek ve geniş yatak kullanmamak, altın ya da gümüş kabul etmemek. Bu kurallar içerisinde dört tanesi rahiplerin manastırdan atılmasına sebep olacak kadar büyük günahdır. Bunlar; bir canlıyı öldürmek, cinsel ilişkiye girmek, hırsızlık yapmak ve büyücülük yapmaktır (Öztürk, 2010). Görüldüğü üzere herhangi bir varlığa zarar vermek affedilemez suç hükmündedir. Ahimsa emri, sadece insanları değil, bitki ve hayvanları da kapsamaktadır. Vinaya'ya göre manastır ehlinin bitki ve hayvanları öldürmesi arınmayı gerektirir (Jerryson, 2010). Hatta herhangi bir canlıya zarar verilmesin diye geceleyin yürümek ve yağmur sırasında ya da yağmurun hemen sonrasında dışarı çıkmak yasaklanmıştır. Böylece ufak canlıların zarar görmesinin, yanlışlıkla öldürülmesinin önüne geçilmek istenmiştir. Budizm'de yemek için hayvanların öldürülüp öldürülemeyeceği meselesi ise hâlâ tartışmalıdır. Buddha'nın emrinden avlanmanın tamamen yasak olduğu anlaşılrsa da farklı Budist ekollere göre durum değişmektedir (Jerryson, 2010). Örneğin Çin Budistleri çoğunlukla vejetaryen olmakla birlikte, bazı manastırlar eti kabul eder, Moğol Budistler yiyecek olarak hayvanların kesilmesinde herhangi bir sakınca görmezler. Theravada ülkeleri Sri Lanka, Burma ve Tayland'da rahipler bizzat hayvanları avlamaz ancak kendilerine et ikram edildiğinde kabul edip yemeleri gerektiğine inanırlar (Jerryson, 2010).

Budizm'de "ahimsa"nın sınırları çok geniş tutulmuştur. Bir insanın öldürülmesi en büyük günah olmakla birlikte, ölmesine sebep olmak, öldürmek amacıyla toplanmış grubun içerisinde yer almak da ahimsanın ihlali anlamına gelir ve bu tür kişiler katil hükmünde kabul edilir. Buddha'nın bu konuda Abhidhammakosa-Sutra'da yer alan ifadeleri şu şekildedir:

Askerler aynı amaç uğruna bir araya geldiklerinde, onların hepsi öldürme eylemini gerçekleştirenle aynı günaha sahip olur. Aslında ... onlar birbirlerini buna teşvik etmişlerdir, bunu sözlü olarak yapmamışlarsa da, hepsi orada bulunmuş olmakla bile birlikte öldürmüş sayılırlar... Eğer bunu görev gereği yapmışlarsa, ...orduya katıldıkları için suçludurlar, ...kendi hayatımı kurtarmak için dahi, hiçbir canlıyı öldürmeyeceğim(-Jerryson, 2010).

Ahimsa ilkesi, Budizm'de nefsi müdafaa olup olmadığı tartışmasını da her zaman beraberinde getirmiştir. Nefsi müdafaa, kişinin kendisine yönelik yapılan bir saldırıda, karşısındaki ne zarar vermesini normal ve yasal karşılayan haktır. Bu gibi vakalar çoğunlukla ölüm veya ağır yaralamalarla sonuçlanmaktadır. Tipitaka incelendiğinde Hristiyanlıktaki gibi biri size tokat attığında diğer yanağını çevir anlayışı doğrultusunda ifadelere rastlanmakta, âdeta şiddete karşı şiddetsizlik tepkisi yer almaktadır (Houben, 1999). Yukarıdaki alıntıda da her ne kadar Abhidhammakosa-Sutra'da Buddha'nın, "kendi hayatımı kurtarmak için dahi, hiçbir canlıyı öldürmeyeceğim" sözleri bulunsa da Mahayana Budistleri, Abhidhamma-Mahavibhasa'yı gerekçe göstererek bu anlayışa karşı çıkarlar. Nefsi müdafaaaya dahi olumlu bakmakta zorlanan Budist din anlayışına sahip toplumlarda savaşların yaşanması, üstelik zaman zaman bu savaşların dindaşlar arasında gerçekleşmesi, konunun değerlendirilmesini önemli kılmaktadır. Zira Buddha'nın bazı ifadelerinde kral ve devlet fikrine karşı çıkmamış olması, ordu komutanları ile bir araya gelerek onlara tavsiyelerde bulunması, Budizm'de şiddete kapı aralayan ifadelerin bulunabileceğine işaret eder niteliktedir.

### **Kanonik Dönem Eserlerinde Şiddet**

Pali Kanonu içerisinde Buddha'nın şiddeti ve öldürmeyi yasakladığı pek çok kesite rastlamak mümkündür. Bu bağlamda Pali Kanonu içerisinde önemli bir statüye sahip olan Dhammapada, Buddha'nın şiddete bakış açısını en iyi yansıtan kitaplardan biridir. Örneğin bir manastırın yönetimi konusunda rahipler arasında çıkan tartışmada, 16 rahip karşıt görüşe sahip olan 6 rahibe ellerindeki silahla saldırırlar ve birbirlerine zarar verirler (Deegalle, 2003). Bu olayı duyan Buddha, hiçbir ihtilafın şiddetle çözülemeyeceğini açıkça ifade etmek amacıyla şu sözleri söyler:

"Hepimiz şiddet karşısında titreriz, hepimiz ölümden korkarız,  
kendini diğerleri ile karşılaştır,  
bir insan hiç kimseyi öldürmemeli ya da ölümüne sebep olmamalıdır."  
Dhammapada 129. (Deegalle, 2003)

"Hepimiz şiddet karşısında titreriz, yaşamak hepimize güzel gelir,  
kendini diğerleri ile karşılaştır,  
bir insan hiç kimseyi öldürmemeli ya da ölümüne sebep olmamalıdır."  
Dhammapada, 130.(Deegalle, 2003)

Dhammapada'da, diğer canlılara zarar verilmemesi gerektiği konusunda da örnekler mevcuttur. Buddha, bir çocuğun elindeki sopayla yılanı yaraladığını görür, yanındakilere şu sözleri söyler:

"kendi mutluluğunu arayan bir kişi, bu uğurda yine kendi mutluluğunun peşinde olan başka varlıklara zarar verir. Oysa bu dünyadan sonra bunu yapanlar mutlu olamayacaktır."  
Dhammapada, 131-132(Deegalle, 2003)

Dhammapada'nın yanı sıra Mahadukkhandha Sutta'da şiddetin önlemenin yollarını anlatan Buddha, insanın nefsi isteklerini söndürmeden şiddetin önüne geçemeyeceğini ifade eder (Deegalle, 2003). Chakkavati Sutta'da bir toplumdaki şiddet olaylarının artma sebepleri üzerinde durulur. Buddha suç oranının yükselmesi ve halk arasında katliamların artmasının sebebini yöneticinin topraklarını iyi yönetememesi ve adil gelir dağılımı yapamamasına (ekonomik sebepler ve adaletsizliğe) bağlar (Walshe, 1995).

Buddha'nın söz ve eylemelerinde şiddet olaylarına kapı aralayan ifadelerin bulunduğunu iddia edenler de vardır. Bu yöndeki en önemli gerekçe ise Buddha'nın devlet ve orduya karşı çıkmamış hatta devleti gerekli görmüş olmasıdır. Pali Kanonu içerisindeki pek çok metinde Buddha'nın krallara öğütleri yer almakta, onlara danışmanlık yaptığı görülmektedir. Bu durum Buddha'nın kral ve devlet fikrine karşı olmadığını göstermektedir. Buddha'nın krallara verdiği öğütler arasında topraklarını, milletini ve Dhamma'yı (Budist öğretisi) koruması gerektiği yönünde ifadelere rastlamak mümkündür.

Digha Nikaya kitabının 26. bölümü olan Chakkavati Sihanada Sutta'da, Buddha'nın uzun bir konuşması bulunmaktadır. Bu bölümde Buddha, kralların bir orduya sahip olmasının gerekliliğini anlatır. Buddha, kralların topraklarında yaşayan insanları, iç ve dış tehditlere karşı koruması ve güvenliğini sağlaması gerektiğine, bunun da ordu ile mümkün olduğuna atıflarda bulunmaktadır. Digha Nikaya'daki ifadeler şu şekildedir:

Oğlum, sen Dhamma'ya bağlısın, sonu sevip say, ona hürmet göster, Dhammaya sahip olana da hürmet göster... Dhamma senin üstadındır, sen de kendi savunma birliğini kur, vesayetin altındakileri Dhammaya göre koru, kendi ev halkını ordudaki askerleri, asilleri ve sıradan halkı, Brahminleri ve onların sorumlularını, kasabanı, münzevileri ve Brahminleri, en küçük canlılardan kuşlara kadar hepsini koru, krallığında suçun galip gelmesine izin verme (Walshe, 1995).

Yine Cakkavatti Sihanada Sutta'da suç oranının yükselmesi sebebiyle kralın, başta hırsızlar ve katillere ölüm cezası verdiğinden bahsedilmekte ancak bu davranışından dolayı krala herhangi bir kınamada bulunulmamaktadır (Walshe, 1995). Anguttara Nikaya'nın Sinha Sutta bölümünde Buddha, dönemin ordu komutanı Sinha ile konuşur ancak komutana bu görevi bırakması yönünde herhangi bir tavsiyede bulunmaz. Yaptığı işin yanlış olduğuna dair herhangi bir ifade kullanmamış olması da ilgi çekicidir (Siha Sutta /Anguttara Nikaya 5.34).

Sonuç olarak kanonik dönem eserlerinde Buddha'nın bizzat savaş, katletme ve şiddete yönelik sarif ifadeleri bulunmasa da devlet fikrini kabul etmiş olması, kralların bir orduya sahip olması gerektiği yönündeki tavsiyeleri, toprağın, milletin ve Dhamma'nın koruması gerektiğini belirtmesi, millî ve dinî müdafaayı çağrıştırmakta ve Budizm'de salt şiddetsizlikten bahsetmeyi zorlaştırmaktadır. Bugün gerek Sri Lanka gerekse Myanmar rahiplerinin şiddete teşvik ederken vaazlarında da bu üç konuya vurgu yapıyor olmaları dikkat çekicidir.<sup>3</sup>

3 Myanmar Rahibi Wira Thu'nun konuşması: <https://www.youtube.com/watch?v=3GE7BI4f0VE> (Erişim Tarihi:15.03.2014)

### **Geleneksel Dönem Eserlerinde Şiddet**

Theravada mezhebi her ne kadar ilk üç konsili esas aldığı ve sadece Tipitaka'yı kabul etmiş olduğunu belirtmekteyse de tıpkı diğer Budist mezhepler gibi Pali Kanonu ile yetinmemiş, kendi siyasal, sosyal ve kültürel kodlarını içeren kutsal kitaplar üretmiştir. Sri Lanka kanonu içerisinde yer alan Dipavamsa(Ada Vakayinamesi) ve Mahavamsa (Yüce/ Büyük Tarih), bu eserlerin başında gelmektedir. Bu kitaplarda Sinhalelerin (Sri Lankalılar) Budizm'e geçiş süreci, Seylan adasının kutsallığı gibi konulardan bahsedilmekte ve Budizm'in tarihî süreci anlatılmaktadır. Mahavamsa'nın en önemli özelliği ise savaş ve şiddet gibi olaylara çok fazla yer vermesi, bunun yanı sıra milliyetçilik vurgusu yapmasıdır.

Mahavamsa, milattan sonra 4. yüzyılda rahip Mahamana tarafından kaleme alınmıştır. Pali dilinde Sinhale (Sri Lankalı) ırkının Budizm'e girişinden başlayarak adanın tarihini Budist krallar üzerinden anlatmaktadır. Kral Vijaya (MÖ 543) ile Kral Mahasena (MS 334-361) dönemlerinin esas alındığı ilk bölümde, Sri Lanka'ya Budizm'in gelişi, yayılışı ve kralların Budizm'i himayesi anlatılmaktadır. İkinci bölümde ise özellikle kral Dutugemunu'nun savaş destanları yer almaktadır(Law, 1931-32). Bugün özellikle Sri Lankalı Budist rahipler, şiddet ve terör olaylarına Mahavamsa metinlerini dayanak olarak göstermektedirler(Bartholomeus, 2005). Zira bu metinlerde, Budist Sri Lanka krallarının Tamillerle savaşlarından bahsedilmekte, bunun yanı sıra Budist rahiplerin krallara vermiş olduğu savaş cezazları yer almaktadır (Jerryson, 2010).

Sri Lankalılar için Mahavamsa metinleri, Hindular için Ramayana'nın muadili olan metinlerdir. Pali Kanonu'ndan önce öğrenilir, çocuklarının din ve gelenekleri hakkında ilk duydukları metinler ve hikâyeler bu kitaptandır. Destansı bir anlatımı olan kitap, tapınaklardaki resim ve süslemelere de kaynaklık etmektedir. Sömürge sonrası dönemde Sri Lanka gazetelerindeki çizimler, Mahavamsa'daki Budist kralların destanları üzerinden söylem kazanmıştır(-Bartholomeus, 2005).

Mahavamsa'da çok sayıda savaş hikâyesi yer almakta, Seylan adasını Budist krallık altında birleştiren, adil ve savaşçı kral olarak da bilinen Dutugemunu'ya önemli bir yer ayrılmaktadır. Metinlere göre Kral Dutugemunu, Sinhalaları (Sri Lankalı Budistleri) ve Dhamma'yı dış düşmanlardan korumak için savaşmış, millî ve dinî müdafaada bulunmuştur(Bartholomeus, 2005). Yine metinlerde Buddha'nın Seylan adasına yapmış olduğu ziyaretlerden bahsedilerek adaya kutsallık, ada halkına ise üstünlük atfedilmiştir. Mahavamsa'da yer alan bilgilere göre Buddha, Seylan adasına ilk gelişinde insan olmayan varlıkların (*yakkhas*) yüreklerine ölüm korkusu salarak onları adadan kovmuştur. Ancak, bu bilgi Pali Kanonu'ndaki metinlere zıttır; Pali Kanonu'nda Buddha, insan olmayan varlıkları evcilleştirmiştir(Bartholomeus, 2005). Buddha'nın ardından Seylan adasında büyük dönüşüm gerçekleştiren ikinci isim olarak Dutugemunu'dan bahsedilir. Kral Dutugemunu da gayrimeşru yöneticilere (damilas) savaş açmıştır (Bartholomeus, 2005).Kutsal kitaplardaki anlatıma göre Buddha, kılıçla ve kanlı

savaşlarla fetihler yapılmasına müdahale etmemiş, böylece Budist topraklar genişlemiş ve birleşmiştir. Büyük fetihlerin ardından Buddha, krallara görünerek artık diğer din mensupları (naggaslar) ile sorunların güzellikle çözülmesini istemiş, çıkacak olan çatışmaları önlemiştir (Barhtolomeus, 2005).

### **Modern Dönem Eserlerinde Şiddet**

Modern dönemde Therava Budizm'ine yön veren çok sayıda önemli isim ortaya çıkmıştır. Modern Theravada Budizm'inin önde gelen yorumcularından Bhimrao Ramji Ambedkar (1891-1956), Budizm'deki "ahimsa" anlayışı hakkındaki farklı yorumu ile dikkat çekmiştir. B. R. Ambedkar'a göre Budizm, orta yol doktrindir. Bu sebeple şiddeti tamamen yasaklama ya da tamamen izin verme gibi bir durum söz konusu değildir. Buddha insanlara itidali öğretmek istemiştir ve o "ahimsa" öğretisi ile "zarar vermeyi istemek" ve "zarar vermek zorunda kalmak" arasında bir ayırım yapmıştır. Buddha'nın yemek, zevk ve kurban edilmek uğruna hayvanların öldürülmesini yasakladığını kabul etmektedir. Ancak bazı durumlarda öldürmeyi istemeyerek de Himsa'nın uygulanması gerektiğini ifade eder. Bu görüşünü, Buddha'nın vatan ve vatanın müdafaası konusunda vermiş olduğu önemle gerekçelendirmekte, bu durumu orduya katılmaya bir teşvik olarak kabul etmektedir. Budistlerin askerlikten uzak durmasını gereksiz olarak kabul etmektedir. "Öldürmeye kastetmek/istemek" ile "öldürmek zorunda kalmak" ayırımı ile Budizm'in diğer dinlerden ayrıldığını iddia ederek Budizm'in gerektiğinde öldürme ve zarar vermeye olumlu baktığını ve izin verdiğini düşünmektedir (Karunyakara, 2002).

### **Therava Budizm'inde Geçmişten Günümüze Manastır-Devlet İlişkisi**

Theravada ülkelerinde manastır-devlet ilişkisinin temelleri Buddha döneminde atılmış, MÖ3. yüzyılda kral Aşoka döneminde sistemleştirilmiş ve geleneksel dönemde dinin millî bir kimlik kazanması ile birlikte bu iki yapı birbirini beslemiştir. Sömürge dönemi ve modernizmin etkisi ile birlikte bazı değişiklikler yaşanmış olsa da manastırlar devlet karşısında geleneksel yapılarını devam ettirme gayretinden vazgeçmemişlerdir. Bu nedenle şiddet ve terör eylemlerinin anlaşılabilmesi için manastır-devlet ilişkisinin iyi analiz edilmesi gerekmektedir.

Theravada ülkelerinde halk, manastırlara karşı neredeyse hiç ayaklanmamış, ayaklanmalar sadece devlete karşı olmuştur. Zira Theravada ülkelerinde halk ile manastırlar arasında güçlü bir ilişki bulunmaktadır. Manastır hayatı yaşamayan sıradan halkın, bir sonraki hayatlarında daha iyi bir insan olarak doğmaları ve kemale erebilmeleri için birincil görevleri manastırlara bağlı yapmaktır (Gil, 2008). Dolayısıyla kurtuluş (nibbana) için manastırlara ihtiyaçları vardır ve âdeta onlara bağımlıdırlar. Benzer bağımlılık manastır ile halk arasında da geçerlidir. Asıl görevi dünyevi ve maddi uğraşlardan uzaklaşmak olan rahipler meslek edinmezler. Sıradan halk, rahiplerin ve manastırların yiyecek, kıyafet, tahlil gibi bütün dünyevi ihtiyaçla-



rını karşılarlar (Gil, 2008). Maddi konuların tamamı halka bağlıdır ve manastırlar ekonomik gücünün bir kısmını devletten bir kısmını halktan alırlar. Manastırlar, halk ile devlet arasında aracı bir konuma sahiptir ve her ikisi ile de en yakın ilişkiyi kurabilen gruptur. Halkın, devlet karşısındaki sesi ve temsilcisi rolündedirler. Halkın nabzını tutan daima manastırlardır ve bu sebeple politize edebilme gücüne sahiptirler. Kralların davranışları manastırların hoşuna gitmediğinde ayaklanmalar başlatabilmekte ve devlete geri adım attırabilmektedirler.

Devlet ile manastırlar arasındaki ilişki, halk ile manastırlar arasındaki ilişki kadar eski ve güçlüdür. Bir yönetici kendisini kabul ettirebilmek için manastırların onayı ile dinî meşruiyet kazanmakta; devlet, manastırları halkı yönetmek için (iyi ilişkilere sahip olduğu müddetçe) kullanabilmektedir. Bugün şiddet ve terör olayları yine manastırlar öncülüğünde, halkın politize edilmesi ve devletin desteği ile yapılmaktadır. Dolayısıyla Budist şiddetin anlaşılabilmesi için geçmişten günümüze kanonik, geleneksel ve modern dönemde devlet-manastır ilişkisinin iyi incelenmesi ve modern dönemde şiddet temayülünün artmasına sebep olan dinamiklerin değerlendirilmesi gerekmektedir.

### ***Kanonik Dönemde Manastır-Devlet İlişkisi***

Budist rahiplerin devlet ve siyasetle olan ilişkisinin ilk belirleyicisi Buddha olmuştur. Her ne kadar Batı kaynaklarının büyük çoğunluğu Budist rahipleri, tamamen dünyadan el etek çekmiş, sosyo-politik meselelere karışmayan, ibadet ve meditasyonlarla hayatlarını geçiren topluluk olarak yansıtır olsa da gerek Buddha'nın Dhamma'sı gerekse manastırlar hiçbir zaman Budistlerin yaşadığı bir dünyadan ellerini çekmemiştir (Keyes, 2007). Hatta pek çok kitapta yer alan bilginin aksine Budizm, her zaman politikanın içerisinde yer almış, devletle güçlü bağlar kurmuştur. Zira Budist manastırları ayakta tutan iki ana yapı vardır; bunlardan biri devlet, diğeri ise sıradan halktır. Budist manastırlar ise bu iki yapı arasında aracı rolü üstlenmiştir. Devlet-manastırlar sayesinde meşruiyet kazanmış, halk manastırlar sayesinde devlete taleplerini iletebilmiştir. Manastırlar, her ne kadar halktan maddi destek alıyor olsa da ekonomik gelirlerin büyük kısmı devlet tarafından karşılanmakta, meşruiyetini de yine devlet sayesinde kazanabilmektedir. Dolayısıyla manastırların, devlet himayesi olmaksızın yaşaması mümkün değildir (Keyes, 2007).

Buddha, hiçbir zaman devlet fikrine karşı çıkmamış, anarşist bir söylemde bulunmamış, sivil bir hükümetin gerekliliğini reddetmemiştir. Siyasette, devlet liderliği gibi aktif bir rol almış olmakla birlikte krallarla görüşmeler yapmış, iyi ilişkiler kurmuş, siyasete din ve ahlakın yerleştirilmesini istemiştir (Daedaluss, 1973). Siyaset başta olmak üzere dünyevi güçleri, düzenin sağlanması amacıyla faydalı bulmakla birlikte, dinî açıdan az bir değer ve anlam yüklemiştir. Ancak, din adamları ile devlet arasında bir zıtlaşmamaya olumlu bakmamış, hatta yasaklamış, krallara itaat edilmesi konusunda kesin emir vermiştir. Din ve devleti, hukuk ve güç olarak görmüş, birbirine paralel formlar şeklinde ifade etmiş, birinin uhrevi diğeri

dünyevi düzen ve iyilik için gerekli olduğunu düşünerek her ikisini birbiri ile pekiştirmiştir. Buddha, rahiplerin, krallar ve savaşlar hakkında konuşmalarını yasaklamıştır(Liston, 1999-2000). Pali Kanonu kitaplarından Vinaya Pitaka'da Budist rahiplerin siyasette yer almalarını yasaklamış, rahiplerin statüsünün artmasını dünyevi işlerden uzak durmasına eşit oranda yükseltmiş, ancak krallarla direkt ilişki kurmaları ya da danışmanlık yapmaları konusunda herhangi bir sakınca görmemiştir. Buddha'nın hemen sonrasında rahipler, inzivaya çekilmiş küçük topluluklar olarak yaşamayı tercih etmişlerdir. Ancak, Budizm'in yayılmaya başlaması, müntesip sayısının artması ile rahiplerin küçük manastırlar hâlinde münzevi hayat yaşamaları mümkün olmamıştır.

### ***Geleneksel Dönemde Manastır-Devlet İlişkisi***

Buddha öldükten sonra, manastır sadece oy vererek kendi işine bakma kararı almış olsa da müntesip sayısının artması ile birlikte manastır hayatı yaşayanların sayısı artmaya başlamış; keşişler ve laik Budist üyeler arasında tartışma ve hizipleşmeler baş göstermiştir. Krallar, önceleri toplum için adil bir yönetici olmakla sorumlu iken buna manastırları himaye etmek de eklenmiş, manastırlar krala meşru bir yönetici sıfatını verecek seviyeye kadar çıkmış, siyasete karışmaya başlamıştır. Bunun yanı sıra geleneksel dönemde manastırın sosyal hayattaki etkinliği ve nüfuzu başlamıştır. Erdemli toplumun oluşması için çalışmak, toplumu Budizm'in eğitim sistemi içerisinde Dhamma'ya göre eğitmek, manastırların en önemli görevi olmuştur. Budist keşişlerin hem siyasi hem de sosyal hayatta etkinliğinin artması, siyasetin de manastırlar üzerindeki hâkimiyetinin ve yetkisinin artması anlamına gelmiştir. Kralların manastır üzerindeki yetkisi, Budist konsilleri toplayacak kadar etkin olmaya başlamıştır (Liston, 1999-2000).

Kral Aşoka, MÖ. 3. yüzyılda manastırların devletten özerk yapısını değiştirerek ilk kurumsallaştırma faaliyetini gerçekleştirmiştir. Ülkedeki refah ortamını bozduğu endişesi ile manastırlar arası hizipleşmelerin sona ermesi için üçüncü Budist konsili toplamıştır. Böylece devlet, dinî işlere tamamen müdahil olmaya başlamıştır(Daedaluss, 1973). Kral Aşoka zamanında kurumsallaşan manastırlar, artık devletin koruması altından çıkmak istememiş, yöneticiler halkın desteğini alabilmek için manastırlarla iyi geçinmiş ve bu ikili bağ gittikçe kuvvetlenmiştir.

Manastırların devlet yapısına entegre olması, orijinal fonksiyonu ve pozisyonu tamamen değiştirmiştir. Artık dış dünya ile bağlarını koparmış manastırlar yerine, sosyal hayatın içerisinde aktif rol alan manastırlar vardır. Zira toplumun sorumluluğu manastırlara yüklenmiştir. Halkın eğitimi, ahlaki yapısı, okur-yazarlığı başta olmak üzere manastırlar pek çok görev üstlenmişlerdir. 19. yüzyılın başlarında Theravada ülkelerindeki okur-yazarlık oranının Avrupa'dakilerle yakın rakamlara sahip olması manastırların, halkın eğitimi konusundaki etkin rolüne dayandırılmaktadır. Manastırlar, verdikleri eğitim için ücret talep etmemiş, ancak manastırlara bağlı kabul etmişlerdir. Böylece devlet tarafından sağlanan güvenlik ve siyasi

gücün yanı sıra halka dayalı ekonomik bir güce de sahip bir manastır yapısı ortaya çıkmıştır. Devlet manastırları güvence altına almakla birlikte onları kontrol etmektedir. Manastırlar, zamanla Theravada ülkelerinde geleneksel devlet ideolojisinde önemli bir element olmuştur(Daedaluss, 1973).Bu yapı ile Sri Lanka ve Burma manastırları, diğer manastırlardan kendisini ayırmıştır. Sri Lanka manastırları, kendine ait araziler ve çiftlikler edinmiştir. Hint Budizmi'nde manastırların mülkiyet edinmesi kesin bir şekilde yasak olduğu için Sri Lanka Budizmi'ne "Toprak Ağası Budizm" lakabını vermişlerdir. Geleneksel dönemde krallar, artık Budist manastırları/manastırları korumak için var olmuş gibidir(Liston, 1999-2000). Bütün krallar manastırlardan meşruiyet kazanmak, manastırlar da devamlılıklarını sürdürebilmek ve himaye kazanabilmek için dinî bir meşruiyet vermek zorundadırlar. Buddha'nın, Buddhaghosa Vinaya'da yöneticiye itaat konusundaki kesin emri, geleneksel dönemde rahipler tarafından yeniden yorumlanmış ve krala haklı olduğu sürece itaat edilmeli, haksız davranışları varsa hiç kimse ona uymamalı, şeklinde değiştirilmiştir. Bu yorumlama, krallarla anlaşamadığı ya da kralın sınırları aştığı düşünüldüğü durumlarda manastırlara köylü isyanları başlatma olanağı sağlamıştır(Liston, 1999-2000).Her ne kadar bazı münzeviler Manastırların bu kadar devlet yapısı ile bütünleşmesinden rahatsızlık duyuyor, bunun doğru olmadığını ifade ederek karşı çıkıyor olsalar da azınlıkta kalmışlardır. Geleneksel dönemde devletin bekası manastırlara, manastırların bekası da devlete bağlanmıştır(Daedaluss, 1973).

### ***Modern Dönemde Manastır-Devlet İlişkisi***

Budizmi kabulünün ardından Sri Lanka ve Myanmar bölgesi daima manastırlardan meşruiyet almış olan Budist yöneticiler tarafından idare edilmiştir. 18. yüzyılın başlarında Sri Lanka, 19. yüzyılın başlarında Burma yönetiminin İngiliz sömürgesi altına girmesi ile birlikte manastırlarda devlet ayrışması yaşanmaya başlamıştır. İngilizler manastırların siyasette aktif rol oynamasını kabul etmeyerek seküler bir sistemde devletin idare edilmesini istemişler, bu amaçla manastırların devlet üzerindeki tüm yetkilerini iptal etmişlerdir. Aslında bu yapı, Buddha'nın idealize etmiş olduğu gerçek manastır sistemidir. Rahipler tamamen özerk manastırlara sahip ve siyasetten uzak duracaklardır. Ancak, gerek rahipler gerekse halk uzun yıllardır devam eden devlet geleneğinin bir anda kaldırılması ve devlet başkanı olarak yabancıların(İngiliz kraliyet ailesinden birilerinin) getirilmesini kabul etmemiştir. Budist olmayan bir kişinin yönetime getirilmesi ve meşruiyet için manastırın onayının alınmaması manastırların, dolaylı olarak da halkın devletle ilişkilerin bozulması için yeterli bir sebep olmuştur. Zira bir devlet başkanının manastırın onayını almadan güçle meşruiyet kazanmaya çalışması, büyük etki uyandırmıştır. İngiliz sömürge döneminde manastırların devletten ayrıştırılması, özellikle Burma ve Seylan Budizmi'nde farklı reaksiyonlara sebep olmuştur. İngilizler, bölgeye girdiklerinde Hint okyanusunda Fransa ile mücadele etmek zorundadır. Bu sebeple bölge hemen İngiliz krallığına bağlanmış, Roma-Hollanda hukuk sistemi getirilmiştir. Budist rahipler hukuk sisteminin değişmesi hususunda itirazda bulunmamış, ancak yönetici değişikliğini büyük bir tepki ile karşılamışlardır. Özellikle kuruluş itibarıyla kendisini

Budist krallara dayandıran Sri Lanka'nın siyasi olarak gayri Budist bir İngiliz tarafından yönetilmesi, manastırın sosyal statüsünü, aracı rolünü sarsmıştır. İngilizler manastırların eğitimdeki yegâne fonksiyonunu da kaldırmışlardır. Yeni yöneticiler, manastırıyla değil, politik ve güce dayalı bir meşruiyetle gelmiştir (Liston, 1999-2000).

Seylan ve Burma'da Budist geleneğe göre her ne kadar kutsal kitaplarda rahiplerin siyasette aktif rol oynamasına karşı çıkılıyor olsa da halk nezdinde kriz dönemlerinde bu durum meşru kabul edilmiş ve dinin bekası için gerekli görülmüştür (Daedaluss, 1973).

Sömürge dönemindeki siyasi krizler, Theravada ülkelerinde halkın karizmatik dinî liderlere yönelmesine sebep olmuştur. Halk, sadece dinî liderlerin ülkenin sosyo-politik problemlerinin üstesinden gelebileceğine inanmıştır. Bu dönemde halk ile manastırlar arasındaki ilişki bir kez daha kuvvetlenmiş, halk kurtarıcı olarak gördüğü dinî liderlerin bütün isteklerini yerine getirmiş ve daha çok bağlanmış. Budizm'de nefsi müdafanın olup olmadığı dahi tartışma konusu iken bu dönemde manastır rahiplerinin şiddet ve savaş emirleri yerine getirilmiş, Budizm'in hiçbir canlıya zarar vermeme ilkesi olan ahimsa âdeta ilga edilmiş, sömürgecilerle şiddetli çatışmalara girilmiş, çok sayıda insan ölmüş ve öldürülmüştür (Keyes, 2007). Geçmişten günümüze hâlâ tartışılmakta olan Budizm'de nefsi, millî ve dinî müdafaa var mıdır, sorununa Mahayana, Zen ve Tibet Budizm'inin ardından Theravada Budistleri de uygulama da var olduğunu göstermişlerdir.

Sömürge dönemi, Budist rahipler için reform dönemi olmuştur. Orta Çağ Seylan manastır sistemi esas alınarak devletin manastırları kontrolüne hiçbir şekilde müsaade edilmemiştir (Daedaluss, 1973). Bu reformlar, devlet için bir tehdit unsuru oluşturmuştur. Zira yüzyıllar boyunca halkın nabzını tutan manastırlar, kitleleri harekete geçirme gücüne sahiptir. Dönemin İngiliz yönetimi, Budist rahipleri, "gizli, tehlikeli ve başa çıkılması zor grup" olarak tanımlamışlardır (Liston, 1999-2000). Burma ve Sri Lanka'nın, sömürgecilik karşıtı reform hareketleri içerisindeki ikinci reaksiyonu; rahiplerin yeni Budizm'i tamamen ırkçı unsurlarla karakterize etmeleri olmuştur (Daedaluss, 1973). Sömürge dönemi, Budizm'in millî boyut kazanmasına ve manastırların direniş hareketleri düzenlemesine devletin karşısında ikinci bir güç olarak çıkmasına sebep olmuştur (Gil, 2008). Tarihî kaynaklarından hareketle Sri Lanka ve Burma Budistleri kendilerini diğer Budist bölgelerden ayrı ve özel olarak zaten kabul etmektedir. Sömürge dönemi ile bu fikir güçlendirilmiş ve daha belirgin bir şekilde dile getirilmeye başlanmıştır.

## **Budizm'de Şiddet ve Milliyetçilik**

### ***Kanonik ve Geleneksel Dönemde Milliyetçilik***

Kanonik dönem Budist eserlerinde, Buddha'nın herhangi bir ırkın üstünlüğüne vurgu yaptığına rastlamak pek mümkün görünmemektedir. Ancak, önceki sayfalarda da ifade ettiğimiz

gibi tek bir Budizm'den bahsetmek mümkün değildir. Mahayana ve Zen Budizm'i, Theravada Budizm'i kadar devlet desteğini her dönemde kazanamadığı, manastır-devlet ilişkisini güçlü bir şekilde kuramadığı için dinî-millî kimlik oluşturmada zayıf kalmıştır. Devlet ile manastır/din ilişkisinin kuvvetli olduğu ve birbiri ile örüldüğü çoğu Theravada ülkesinde Budizm, millî kavramlarla ifade bulunmuştur.

Geleneksel dönem eserlerinden Mahavamsa, milliyetçilik kavramları ile örülüdür ve millî bir kimlik kazandırma gayreti içerisindedir(Daedaluss, 1973). Bu metne göre Buddha, Seylan adasının Budist olmasıyla özel olarak ilgilenmiştir. Buddha'nın dişi ve Bo ağacından bir dal gibi kutsal emanetlerle bu algı güçlendirilmeye çalışılmıştır. Yine Mahavamsa'da Buddha'nın adaya bizzat ziyarette bulunduğu, Seylan adasının "Dhamma adası" olarak isimlendirildiği ve Budizm için dinî bir merkez olduğundan bahsedilmekte, Sinhalelerin diğer Budistlerden daha üstün olduğu ifade edilmektedir(Daedaluss, 1973). Sri Lankalılar, dinlerini millî kimlik üzerinden tanımlayan ilk Theravada ülkesidir. Benzer elementler Burma Budistleri tarafından da kopya edilmiştir. Buddha'nın saç tellerinden oluşan kutsal emanetlere sahip olduklarını, bu telleri Buddha'yla görüşen Myanmarlı iki kardeşin getirdiğini, böylece ülkenin Budist olduğunufade ederler. Bunun yanı sıra Buddha'nın Arakan bölgesini ziyaret ettiğine, kral Aşoka döneminde bölgeye iki önemli rahip elçinin gönderildiğine, Pali Kanonu ve Sri Lanka metinlerinin bu dönemde getirildiğine inanırlar(Gil, 2008). Bu bilgiler, bize geleneksel dönemde "Budist milliyetçiliği" kavramından ve dinî-millî kimlik olarak Budizm'den bahsetmenin mümkün olduğunu göstermektedir. Budist milliyetçiliğin siyasetle birleşerek güç kazanması da geleneksel dönemde olmuştur. Budist bir ülkenin ancak millî kimliğe sahip bir Budist kral tarafından yönetilebileceği düşüncesi, bu döneme dayanmaktadır. Sinhale milletinin büyük atası olarak kabul edilen Vijaya, kendisinin ve neslinin Budizm'in koruyucusu olacağını söyleyerek Budizm'in ve manastırların hamiliğini üstlenmiştir. Dutugemunu, Dhamma uğurda savaşlar yapmış, Seylan adasını Budizm'in çatısı altında birleştirmiştir. Rahipler, millî bir mücadele olan bu kanlı savaşlara cevaz vermiş, hatta kralların yanında yer alarak kral pişmanlık duyduğunda onu teselli etmişlerdir. Mahavamsa metnine göre Kral Dutugemunu, gayri Budistlerle (Tamillerle) savaşmaya karar vermiş, üzerinde Buddha işlemesi olan (kutsal) mızrağıyla savaş meydanlarında mücadele etmiştir. Savaştan sonra kral, insanları öldürdüğü için büyük pişmanlık duymuş, Budist rahipler onu teselli ederek "İnanmayan ve kötü hayat yaşayanların öldürülmesi, canavarların (kötü yaratıkların) öldürülmesi kadar kıymetlidir, bu saygı değer bir şeydir." ifadelerini kullanmışlar, kral ve ordusunun insanları öldürmesine ve savaşmalarına herhangi bir günah atfetmemişlerdir(Keyes, 2007).

### **Modern Dönemde Milliyetçilik**

Sömürge döneminin ilk yıllarına kadar Sri Lanka ve Burma'da devlet manastır ilişkileri olumlu ilerlemiştir. İlk dönemlerde İngilizler, Budist manastırlara imtiyazlar tanıyacağına ve manastırları himaye edeceğine dair söz vermiş, buna mukabil manastırlar da sömürgecilerle

çok fazla çatışmaya girmemiştir. Ancak 1815 yılında, Hristiyan misyon hareketinin hiçbir dine imtiyaz verilmemesi konusundaki baskıları, devlet-manastır ilişkisinin gerilmesine sebep olmuştur. Devlet-din ilişkisine seküler bir boyut kazandırılmasıyla, manastırların kültürel bir merkez konumuna indirilmesi, devlet karşısındaki güçlü statüsünü kaybetmesine sebep olmuştur(Liston, 1999-2000).

Sömürge sonrası ve modern dönemde Buddha'nın yapmış olduğu tavsiyelerin, resmî sistemin gerçekleri ile uyuşmadığı düşünülmeye başlamıştır. Budist kanonlarında rahiplerin aktif siyasete katılmaları, hatta askeri törenleri dahi izlemeleri yasaklanmış olsa da sömürge dönemi kriz dönemi olarak algılanmış, lidersiz kalan topluluklar karizmatik dinî liderlere yönelmiş, rahiplerin siyasete karışmalarından rahatsızlık duyulmamıştır. Theravada ülkelerinde halk üzerinde önemli bir nüfuza sahip olan manastırlar ve rahipler, sömürge döneminde halkı politize etmiş, direnişe çağırılmışlardır. Bu dönemde manastırlar, siyasi ve ekonomik elitlerle mücadele etmek zorunda kalmış, bu durum 1870'li yıllardan itibaren Budist öğretilerin, rahiplerinde yeniden ırkçı elementlerle karakterize edilmesine sebebiyet vermiştir (Daedalus, 1973).

Budizm'in, modernizm karşısındaki reflekslerini sömürge dönemi ve sonrasında en iyi şekilde gözlemlemek mümkündür. Bu dönemde, özellikle Protestan Hristiyanların etkisi ile reformist Budistler ortaya çıkmıştır. İlk olarak Angarika Dhammapala, Sri Lanka'da Budist milliyetçiliği kavramını oluşturmuş, Mahavamsa metni üzerinde durmuştur. Angarika, Sri Lanka kralı Dutugemunu'nun hikâyelerinde Tamillerle olan din savaşlarını gerekçe göstererek gayri Budistlerle savaşın caiz olduğunu iddia etmiştir (Keyes, 2007). Angarika'nın çağdaşı ve Sri Lanka'nın önemli reformistlerinden bir diğeri olan U Ottama (1879-1939), hem sömürge hâkimiyetine karşı çıkmış hem de geleneksel din pratiklerine eleştirel bir yaklaşım sergileyerek kendi paradigmasını kurmuştur. "Aktivist Rahipler" fikrini ortaya atan Ottoma, dinin savunulabilmesi için rahiplerin aktivist olması ve şiddete meşruiyet kazandırması gerektiğini savunmuştur(Keyes, 2007). Bu tür fikirler, zaten dönemin sömürge yönetimi altındaki Budist ülkelerde yaygındır. Benzer milliyetçi hareketleri Burma'da da gözlemlemek mümkündür. 1906 yılında ilk milliyetçi Budistler birliği olan "Young Men Buddhist Association"ı kuran Burma Budistleri, sloganlarını, "Budist doktrinler, herkese eğitim, millî ruh, millî dil ve millî literatür" olarak belirlemişlerdir. 1920'de "General Concil of Burmese Association" olarak isim değiştiren ve gelişen birlik, Burma'nın millî direnişinde etkin rol oynamıştır. Başlarda özellikle U Wiasara'nın etkisi ile şiddete karşı şiddetsizlik stratejisini kullanmış olsalar da 1930-32 yılları arasında Budist rahipler silahlanarak direniş hareketini başlatmışlardır(Gil, 2008). Bağımsızlığın kazanılmasında Budist millî kimliğin önemli bir rolü vardır ve yeni Sri Lanka ve Burma bunun üzerine kurulmuştur. Son yıllarda Burma'da kurulmuş olan "969 Hareketi" bu milliyetçilik akımının devamı niteliğindedir (Schober, 2006). Budist Burmalıları Arakanlı Müslümanlara saldırmaya davet eden ve önderliğini Wirathu (Wira Thu)'nun yapmış olduğu milliyetçi rahipleri bir araya getiren bu hareket, "Burma, Burmalı Budistlerindir." anlayışını benimsemiştir.

Modern dönemde manastırlar, geçmişten gelen güçlerini de kullanarak her zaman halkın desteğini arkalarına almışlardır. Bağımsızlık sonrası ekonomik ve siyasi problemlerden dolayı halk ile devlet arasında pek çok çatışma yaşanmış, devrim girişimleri yapılmış ve bu dönemlerde manastırlar halkın yanında yer almışlardır. Hatta halkı tahrik ettiği ve desteklediği için pek çok Budist rahip hapse atılmış birçoğu hapislerde ölmüştür. Manastırların halka bu kadar destek olmasının arka planında laiklerden gelen bağışların ekonomik krizler nedeniyle sarsılması ve devletin manastırların gücünü küçümsemesi gibi etkenlerin bulunduğu düşünülenler bulunmaktadır (Schober, 2006). Devlet, manastırlarla anlaşmaya varmadan halkı idare edemeyeceğini ve susturamayacağını anlamıştır. Zira manastırlar, gerektiğinde devlete karşı halk kozunu kullanmaktan kaçınmamıştır. Bu sebeple geçmişte olduğu gibi bugün de Burma ve Sri Lanka'da devlet yöneticileri manastırlarla iyi anlaşmaya çalışmakta, hatta halkı arkasına almak için keşişlerin ve rahiplerin halkı şiddet olaylarına yönlendirmesine çoğu zaman asker ve polisi eylemsizleştirerek destek olmaktadır.

Sömürge döneminde bozulan manastır devlet ilişkisi, Burma'nın seçilmiş ilk devlet başkanı olan U Nu'nun, altıncı kez Budist sinodu toplanmasıyla yeniden kurulmuştur. Theravada Budizmi'ne bağlı olan en meşhur rahipleri çağırarak Tripitaka'nın yeniden yorumlanmasını ve düzenlenmesini isteyen U Nu, Budizm'i devletin resmî dini olarak ilan etmiş, dinî-millî birlik vurgusu yapmıştır. Ancak, bu durum, Karen ve Kachin Hristiyanları başta olmak üzere etnik azınlıklara güvensizliği ve şiddetli bir düşmanlığı da beraberinde getirmiştir (Gil, 2008).

Bugün Theravada ülkelerinin pek çoğunda en büyük sorun etnik ve dinî çatışmalar olarak görülmektedir. Milliyetçilik, özellikle manastırlar ve rahiplerin etkisi ile canlı tutulmakta ve devam ettirilmekte, şiddet ve terör eğilimlerine devlet tarafından da destek verilmektedir. Pek çok araştırmacıya göre siyasilerin bu desteğinin arka planında halkın dikkatini ekonomik ve politik krizlerden uzaklaştırma, halkın ilgi ve potansiyelini farklı alanlara çekme amacı yer almaktadır (Schober, 2006). Milliyetçi Budist rahipler (özellikle de 969 Hareketi mensupları), vaazlarında dinî-millî Dhamma'nın Müslümanlar nedeniyle tehlikede olduğunu vurgulamaktadırlar. Daha önce Endonezya ve Malezya'da olduğu gibi Myanmar'da silah zoruyla Müslümanlaştırmaya çalışacaklarını, yakında herkesi öldürmek istediklerini vurgulamakta, Müslümanlarla evlilik bağları kurulmasını yasaklamakta ve bunu Burma'yı Müslümanlaştırmak için yaptıklarını ifade etmektedirler. Müslümanların son dönemlerde medyalarına yansıtıkları tecavüz olaylarını da delil göstererek başta çocuklar ve kadınlar olmak üzere halkın güvenliği için büyük tehlike oluşturduklarına işaret etmektedirler. Budist rahiplerin vaazları, Buddha'nın halkın, Dhamma'nın ve toprakların korunması için kralara vermiş olduğu müsamahakâr sözlerini anımsatmaktadır.

Gerek Sri Lanka gerekse Burma'daki azınlıkların özerklik istekleri, yine dinî dayanaklar üzerinden reddedilerek halk tahrik edilmektedir. Mahavamsa'da Kral Dutugemunu'nun doğu, batı, kuzeyi ve güneyi tek bir kralın otoritesi altında birleştirmesini, bu dayanaklar arasındaki en önemli gerekçe olarak göstermektedirler (Bartholomeus, 2005).

Sri Lanka ordusunun kuruluşunun 50. yıl dönümü için Budist rahip Rambukkana Siddharta Thero tarafından yazılan aşağıdaki şiir, Budizm, şiddet ve terör ilişkisini, millî ve dinî bağlam içerisinde değerlendirme imkânı sunmaktadır. “Kurban” kültürüne tamamen karşı olan Buddha’ya rağmen şiir, Budist rahiplerdeki değişen ahimsa algısını özetler niteliktedir:

Etrafı okyanusla çevrilidir, benim ana vatanımın,  
Toprağım, inci bir halı gibidir.  
Hadi koruyalım onu sonsuza dek, hizmet edelim onun için,  
Hizmet edelim onun için canlarımızı kurban ederek.  
Hadi kendimizi adayalım  
Lanka’nın cevher ve altın kadar değerli bütün insanlarını buna yönlendirelim  
İzin verin, canımızı kurban ederek çiçeklerden bir dünya yaratalım  
Anavatanımızda doğan oğullarımız için kızlarımız için  
Din aşkıyla bağlanmış, ana vatanını koruyan  
(ey) Cesur askerler, el ele gitmelisiniz.  
İzin verin, birlikte omuz omuza verelim,  
Barışla dolu birbirine dostluk bağıyla bağlanmış altın bir dünya inşa edelim.  
İzin verin kasabalara köylere biz sahip çıkalım, tankların bentlerinden çiçekler toplayalım,  
İzin verin bu serin esintisi olan altın ve incinin vatani koruyalım (Bartholomeus, 2005).

## Değerlendirme

Üç dönem üzerinden incelemiş olduğumuz Budizm-şiddet ilişkisini şu şekilde özetlemek mümkündür. Kanonik dönemde devlet ve orduya izin verilmekle birlikte savaşa açık bir izin bulunmamakta; ancak, krallar ordu kurmak, vatani ve Dhamma’yı korumak yönünde Buddha tarafından teşvik edilmektedir. Geleneksel dönemde savaşa kapı aralayan eserler kaleme alınmış, böylece Theravada ülkeleri, Tipitaka dışında kendi apokrif metinlerini oluşturarak bu eserleri kutsal kabul etmiştir. Bu dönemde manastırlar, halkın destek ve güvenini arkasına alması ve gerektiğinde köylü isyanları başlatmasıyla ikincil güç olduğunu ortaya koymuştur. Bu sebeple Myanmar ve Sri Lanka gibi ülkelerdeki Budist şiddetin anlaşılabilmesi için manastır-devlet ilişkisinin de iyi analiz edilmesi, ikili anlaşmaların göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Sömürge dönemi ve sonrasında modernizm karşısında milliyetçilikle örülü Budizm yeniden ortaya çıkmış, devlet manastır ilişkileri farklı bir seyir almış, manastırlar halkla bir araya gelerek direniş faaliyetlerini başlatmıştır. Bugün başta Sri Lanka ve Burma’da, manastırların ve rahiplerin şiddet olaylarına öncülük yapmasında da devlet-manastır ilişkisinin önemli bir yeri bulunduğu düşünülmektedir. Theravada ülkelerindeki Budist şiddet ve terör olaylarını sadece dinî bir bakış açısı ile değerlendirmek yetersiz olacaktır. Zira ekonomik ve sosyo-politik şartlar, Budist manastırların şiddet eğilimini artırmakta, milliyetçi söylemleri canlı tutmaktadır. Son dönemlerde Arakan başta olmak



üzere Theravada ülkelerinde yaşanan şiddet ve terör olaylarını, bu bağlantılar üzerinden de değerlendirmek gerekmektedir.

Myanmar ve Sri Lanka'da, ekonomik ve siyasi krizler, fakirlik ve kıtlık gibi sorunların en büyük sorumlusu olarak ülke nüfusunun %30'unu oluşturan azınlıkların gösterilmesi, devletin kendisini perdeleme çabalarının en önemli göstergesi olarak kabul edilmektedir. Theravada ülkelerinde zulüm gören azınlıklar sadece Müslümanlar değildir. Tamil ırkı uzun yıllar boyunca hem Theravada Budistleri ile sorunlar yaşamış hem de eski bir düşman olarak görülmüştür. Bunun yanı sıra Hristiyanlık da Budist ülkelerde baskı altındadır. Özerklik isteyen Mon, Shan, Kaçin (Kachin) gibi Hristiyan azınlıklar da Budistlerle çatışmalar yaşamışlardır. Son dönemlerde ise bölgedeki en barışçıl grup olmasına karşın Müslümanlara yönelik şiddet olayları yoğunluktadır. Zira Müslümanlar, Tamiller ya da Kaçinler gibi özerklik için silahlı bir mücadelede bulunmamışlardır. Özellikle Tamiller kendi direniş birliklerini kurmuşlar, Budistlerin şiddet eylemlerine silahlı karşılık vermişler, "Tamil Tigers Eleeam" isimli birlik kurmuşlardır. Bu durum, Tamillerin terör örgütü olarak kabul edilmesine ve diğer ülkeler tarafından da bu kategoriye alınmasına sebep olmuştur. Müslümanların bölgede örgüt kurma girişimleri bulunmamakta, üstelik ekonomik koşulları da buna imkân vermemektedir. Son aylarda Endonezyalı oldukları tahmin edilen bazı küçük silahlı birlikler, "cihat grubu" olduklarını iddia ederek Arakanlı Müslümanlara silahlı destek verdiklerini söyleyerek Budistlere karşı Müslümanları koruyacaklarını medya üzerinden ilan etmişlerdir. Ancak, bu durum, bölgede yaşanan insanlık krizinin boyut değiştirmesine, Arakanlı Müslümanların da TAMILERDE OLDUĞU gibi terörist gruplar içerisine yerleştirilmesine sebep olabileceği endişesini de beraberinde getirmektedir. Ayrıca Budist ülkelerde de "İslamofobi" akımının başlatılmaya çalışıldığı dikkat çekmektedir.

Sri Lanka ve Myanmar'da Budist rahipler, devletle ortak çalışmalar yaptığında büyük ekonomik rahatlamaya kavuşmakta ve devlet himayesi kazanmaktadırlar. Zira Budizm, devletin desteği olmadan yaşayamayan bir dindir. Devlet ile ilişkilerin iyileştiği son yıllarda manastırlar, devletin desteğini tekrar kaybetmek istemiyor gibi görünmektedir. Devlet de aynı şekilde manastırların desteğini kazanmak, ülkede yaşanan olayların üzerini kapatmak ve eylemlerine dinî gerekçelerle meşruiyet kazandırmak için manastırlarla ortak hareket etmektedir. Dinî ve siyasi bağların yanı sıra, afyon ticareti konusunda dünyanın en önemli bölgeleri arasında yer alan ve altın üçgen olarak da isimlendirilen alan içerisindeki Theravada ülkeleri, uluslararası ticaret ve ilişkiler bağlamında da ele alınmalıdır. Bölgede daha kalıcı bir barışın sağlanması ve insanlık krizlerinin önlenmesi için şiddet eğilimlerinin, uluslararası ilişkiler, uluslararası ticaret, manastır devlet ilişkileri, Myanmar'ın ekonomik durumu ve dünya ekonomisindeki yeri ve entegrasyonu, Budizm'deki modernleşme hareketleri kategorileri başta olmak üzere farklı motivasyonlar üzerinden değerlendirilerek çözüm arayışına gidilmesi gerekmektedir.

## Kaynakça

- Bartholomeus, T. J. (2005). *In defence of Dhamma-Just war ideology in Buddhist Sri Lanka*. London: Routledge.
- Daedalus, H. B. (1973). Sangha, state, society, "nation": Persistence of traditions in "post-traditional" Buddhist societies. *Journal of Post-Traditional Societies*, 102(1), 85-95.
- Deegalle, M. (2003). Theravada attitudes towards violence. *Journal of Buddhist Ethics*, 10, 82-92.
- Houben, E. M. R. K. (1999). Introduction. In K. R. E. M. Houben *Violence denied: Violence, non-violence and the rationalization of violence in South Asian cultural history* (pp. 1-16). Leiden: Koninklijke Brill Lv.
- Geiger, W. (1912). *The mahavamsa or the great chronicle of ceylon*. London: Oxford University Press.
- Gil, S. (September, 2008). The role of monkhood in contemporary Myanmar society. *Friedrich-Ebert-Stiftung*, 1-6.
- Jerryson, M. (2010). Introduction. In M. J. M. Jerryson *Buddhist warfare* (pp. 3-16). New York: Oxford University Press.
- Karunyakara, L. (2002). *Modernisation of Buddhism: Contributions of Ambedkar and Dalai Lama XIV*. New Delhi: Gyan Publishing House.
- Keyes, C. F. (2007). Monks, guns and peace: Theravada Buddhism and political violence. In J. Wellman *Belief and bloodshed* (pp. 147-165). Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Law, B. C. (1931-32). Pali chronicles. *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, 13(3/4), 250-299.
- Liston, Y. (1999-2000). The transformation of Buddhism during British colonialism. *Journal of Law and Religion*, 14(1), 189-210.
- Maurice, D. (2003). Theravada attitudes towards violence. *Journal of Buddhist Ethics*, 10, 82-92.
- Öztürk, A. E. (2010). *Yahudilik, Hristiyanlık, Hinduzim ve Budizm'de din adamları*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van.
- Schober, J. (2006). Buddhism, violence and the state in Burma (Myanmar) and Sri Lanka. In L. C. Simon *Disrupting violence: Religion and conflict in South and Southeast Asia* (pp. 51-69). Oxon: Routledge.
- Walshe, M. (1995). *The long discourse of Buddha: A translation of Digha Nikaya*. Boston: Wisdom Publication.

# 20. Yüzyıl Müslüman Dünyada Hz. Muhammed Algısı: Muhammed Hüseyin Heykel Örneği

Ferda Demir Aycan\*

**Öz:** Siyer çalışması yapmak, kitlelerin Hz. Muhammed algılarını gözlemlemek bakımından önemlidir. Bunun için siyer çalışan araştırmacının, öncelikle kaynak, içerik, yöntem ve çalışmanın yöneldiği kitleyi iyi belirlemesi gerekir. Bu çalışmada, başlangıcından 20.yüzyıla kadar siyer yazıcılığının tarihsel süreci kısaca ele alınmış; ardından, 20.yüzyıl Müslüman dünyanın Hz. Muhammed algısını yansıtmak amacıyla örneklem olarak başta "Hayat-u Muhammed" adlı kitabı olmak üzere çalışmaları ve hakkında yapılan araştırmalar çerçevesinde, Mısırlı Arap düşünür Muhammed Hüseyin Heykel'in İslam ve siyer yorumu incelenmiştir. Bu doğrultuda, Muhammed Hüseyin Heykel'in düşünce hayatı, siyer çalışmasında kullandığı yöntem ve anlatımı ele alınmıştır. Kur'an'ın temel kaynaklığı ve bilimsel tutuma vurgusu, mucizelere getirdiği psikolojik yaklaşım ve yorumları, yazarın yöntemine ilişkin başlıca konulardır. Kronolojik olarak dikkate alındığında ise eserde, Hz. Muhammed'in geldiği coğrafya ve kültür, risalet öncesi hayatı, risaletin Mekke ve Medine dönemleri, Hz. Muhammed'in ahlaki yönü, Ehl-i Kitap'la ilişkileri, askeri düzenlemeleri, aile, akraba, sahabe ile ilişkileri, evlilikleri incelenmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Hz. Muhammed Algısı, Muhammed Hüseyin Heykel, Siyer Yazıcılığı, 20.Yüzyıl, Mısır.

## Giriş

Siyer araştırmaları; Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed'in sünneti, onun yaşadığı döneme ait Arap şiiri ve bunlara bağlı çeşitlenen kaynakların yanı sıra hikâye, *İsrailiyyat*, eski ve yeni döneme ait metinler, Hz. Muhammed'in hayatına konu olan savaş, yerleşim ve diğer yerlerin izlenim ve görünümünün de dikkate alınmasını gerektirir. (Hermaş, 2007, s. 3-8)

İlk Müslüman araştırmacılar, İslam'dan önceki hukuki konulardaki şahitlik anlayışını genişleterek tarihî konulara uygulamışlardır. Böylece olay ya da rivayet görgü şahidinden başlamak üzere kuşaktan kuşağa aktarılarak tarih biliminin gelişmesi sağlanmış (Hizmetli, 1989, s.320), hicri 1.yüzyılın sonlarından itibaren siyer alanında ilk çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Zamanla, hadis edebiyatının gelişmesi; sebep-i nüzul kitaplarının yazılması, nesep kitaplarında siyerde kullanılabilecek bilginin artmasına bağlı olarak siyer çalışmalarında kullanılan malzemede önemli ölçüde artış olduğu görülmüştür. (Özdemir, 2007b, s. 134-135).

\* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, İslam Tarihi Bilim Dalı.  
İletişim: ferdatabademir@gmail.com.

19. ve 20.yüzyıllarda tarih araştırmalarının siyasi tarih dışında farklı alanlara yönelmesiyle, araştırma alanının genişlemesi ve kaynak sayısının artması, yeni kaynakları kullanma, belirleme ve sınıflandırmada birtakım sorunları da beraberinde getirmiştir (Aycan & Sarıçam, 2005, s. 891). Bu durum siyer çalışmalarına da yansımış, kaynakların kullanımı ve sahihliği önemli bir konu olarak gündeme gelmiş, Hz. Muhammed'in hayatını konu edinen birçok çalışma ortaya konmuştur.

19. yüzyılın ikinci yarısı ve 20.yüzyılda Seyyid Ahmed Han ve Muhammed Abduh, Şibli Nûmanî, Nedvî, Reşid Rıza, Ferid Vecdi, İzzet Derveze, Hüseyin Heykel, Muhammed Hamidullah gibi isimlerin çalışmalarıyla peygamber algısında önemli bir kırılma olmuş; Hz.Muhammed'i beşerî, sosyal, ahlaki kimliği ile niteleyen, akıl ve bilim kriteri ile değerlendiren yeni bakış açıları ortaya çıkmıştır (Özafşar, 2003, s. 327).

Siyer yazıcılığındaki değişim, işlenen konuların da farklılaşmasına neden olmuştur. Örneğin, klasik dönem çalışmalarında Hz. Muhammed'in, İbrahim'in soyundan geldiği ayrıntılı olarak ele alınmış, doğumu öncesi, onun gelişini müjdeleyen arka plan olarak işlenmiştir. Modern dönemde ise vahyin geldiği ortamın bir elçinin gerekliliğini ortaya koyarak tarihsel, ekonomik, sosyal şartlar betimlenmiş, Hz. Muhammed'in kişisel yönü ayrıntılı olarak ele alınmış, ilahî desteğe vurgu yapılmakla birlikte metafizik ve mucizevi anlatım ise ikinci planda kalmıştır (Oruçoğlu, 2008, s. 52-53).

### **Muhammed Hüseyin Heykel'in Düşünce Hayatı**

Mısırlı gazeteci, siyaset adamı, tarihçi, yazar Muhammed Hüseyin Heykel(1888-1951), sosyal bilimlerin çeşitli alanlarında birçok araştırmaya konu olmuştur. Yaşadığı dönem ve yere bağlı olmaksızın kitap çalışmaları ve çeviriler yapan yazar, aynı zamanda modern Arap edebiyatının ilk edebî romanı olarak kabul edilen "Zeyneb" in<sup>1</sup> yazarıdır. Yazarın *çeşitli düşünce geçişleri yaşadığından söz edilir*. 20.yüzyılın başlarında Ahmed Lütfi es-Seyyid, Kasım Emin gibi isimlerin ön planda olduğu Mısır'ın bağımsızlığı, geleceği üzerine gelişen liberal-reformist düşünce akımlarından etkilendiği dönemde o, sömürgecilik ve baskılara ağır eleştiriler yönelttiği sorunlara, dinî ve sosyal alanda radikal dönüşümler yapılmasını savunarak Batılı düşünürlerin fikirleriyle çözüm aramıştır. 1920'li yıllarda ise Ahmed Lütfi es- Seyyid, Abbas Mahmud el- Akkad, Tevfik el- Hakim ve Taha Hüseyin gibi düşünürlerin de etkilendiği, eski ve yeni Mısır arasında güçlü bağın korunduğu, firavunlar döneminin kültür ve felsefesinin yüceltilerek eski Mısır kültürüne sahip çıkdığı, geçmişle övünme, şu anki durumdan acı duyma ve gelecekten ümitli olma eğiliminde, Batı kültürü karşısında dinî görüş, ahlak ve gelenekten bağımsız olarak kültürel kimliklerinin erimemesi, geleceğe hâkim bir insanlık

1 Heykel 1914 ilk baskısı yapılan bu romanında, o *günkü sosyolojik problemlerine yer verdiği Mısır toplumunda özellikle kadın kimliği üzerine gözlemlerini yansıtmıştır* (Er, 1997, s. 261).

kültürünün oluşumu için çözümü Batı bilim ve felsefesinde aradığı Firavunculuk akımından etkilenmiştir. Son olarak yazar, 1930-1940'lı yıllarda Batı sistemlerinin karmaşıklaştığı, Mısır'da yakın bulunduğu siyasi grubun o dönemde muhalefet kanadında, dinî azınlığın(Kıpti) ise yönetimde olmasından rahatsızlık duyarak liberal aydınların da yöneldiği İslami yaklaşımı benimsemiştir.

Hüseyin Heykel, düşünce hayatının son döneminde akıl dini olarak tanımladığı İslam'ı, Batı bilimsel yöntemini örnek alarak yeniden yorumlamaya çalışmış, eski ve yeniyi çatıştırarak geçmişlerini reddeden görüşten vazgeçmiş, geçmişle gelecek arasındaki bağı, kültürün devamlılığı için temel olduğunu savunmuştur. Batı popüler söylemini, kendilerine küçümseyici bir tavırla bakmalarına neden olan tuzak olarak niteleyen Heykel, gelişimi boyunca Batı uygarlığının, sadece klasik arka planla ilişkili olmadığını, aynı zamanda din ve bilimi her fırsatta bağdaştıran Avrupa edebiyatıyla gerçekleştiğinden yola çıkarak yenilikçi kültürün inanç unsuru olmaksızın ortam bulamayacağını, dolayısıyla Arap edebiyatının, büyük çoğunluğunu Arapların oluşturduğu bölge genelindeki İslam inancını yansıtmaması gerektiğini savunmuştur. Yazar, amacının, özgür düşünce ve araştırmanın engellenerek "*İslami Doğru*"nun maneviyat duygusunun yok edilmesinin tüm insanlığa verdiği zarara engel olmak, Hz.Muhammed'in hayatına dair olumsuz varsayım ve eleştirileri ortaya çıkarmak, tutucu Müslüman tavrın arka planını ortaya koyarak<sup>2</sup> Batı yöntemine dayalı bilimsel araştırma ile yalnızca gerçeği gözler önüne sermek olduğunu ifade etmiştir(Heykel, 2000, I, s. 46-47).<sup>3</sup>

### **Muhammed Hüseyin Heykel'in Siyer Çalışması**

Muhammed Hüseyin Heykel, 1934'te yayımlanan "Hayat-u Muhammed" kitabında, Batı araştırmalarında Hz. Muhammed'e yönelik olumsuz varsayımlara sağduyu, mantık ve düzen çerçevesinde karşılık verme çabası gösterdiğini ifade eder(Muhammed, 1992, s. 82). Söz konusu çalışmanın sunuş bölümünü kaleme alan Muhammed Mustafa el- Merâğî, Heykel'in, Muhammedî yol göstericilik ile toplumun maddi karanlıktan sıyrılarak iyileşmesi, yeniden kurulmasına katkı sağlamayı amaçladığını söyler (Heykel, 2000, I, s. 18). Yine el-Merâğî, kronolojyi dikkate alarak olayların neden, sonuç ve gelişmelerini güçlü bir mantıkla

- 2 Heykel, Hz. Muhammed'in hayatını konu edinen birçok çalışmada aklın onaylamayacağı, elçiliğın ispatına gerek duyulmayan ayrıntıların eklenmesini, Batı emperyalizminin düşünce özgürlüğü adı altında Hz. Muhammed'e yönelik asılsız yakıştırmalarda bulunanları desteklemesi, üstelik tutucu ve donuk zihinli bazı Müslümanların da bu durumu haklı çıkaracak tutum sergilemelerini eleştirmektedir (Heykel, 2000, I, s. 41).
- 3 Heykel'in, Müslüman geleneğe yönelik özeleştirisini, ilk dönemde yazdığı Zeyneb romanından örnekler yapmıştır. Batılı eğitim İslam geleneklerine en çok bağlı olanlar arasında bile, evliya kültü ve sufi tarikatlarına karşı duyulan nefreti güçlü bir şekilde beslemiştir. Mısır'daki modern seküler literatürde popüler şeyhlerin hilekârlığı ve berbat ahlaki etkisinin teşhir edildiği pek çok pasaj bulmak kolaydır. Mesela Mısırlı modern bir yazarın yayımladığı ilk romanın kahramanlarından olan şeyhin köylülerden gördüğü huşu ile karışık saygı ve aşırı misafirperverliği tasvir ederken şeyhin, avare ve tembelce hayatının, *köylülerin zahmetli*, fakat dürüst yaşamlarıyla karşılaştırıldığında hiçbir utanma hissetmediğini şaşkınlıkla anlatır (Gibb, 2006, s. 34).

yorumladığını belirttiği Heykel'in anlatımını, *halkaları sağlam bir zincir* olarak nitelemiştir (Heykel, 2000, I, s. 20).

Hz. Muhammed'in kılıçla hükmeden, zorba, şehvet düşkün ve buna benzer Orta Çağ Avrupa'sı savlarının etkisini çoktan kaybettiğini söyleyen Heykel'in, mucizelere değinmemeye özen göstererek -ki kitabın ikinci baskısına yazdığı uzun önsözde o, Kur'an dışındaki bütün mucizeleri reddettiğinin altını çizerek (Özafşar, 2003, s. 328)- Hz. Muhammed'in tarihsel portresini çizmek istediğini, anlatımında savunmacı yaklaşımı benimsediğini söyleyenler olmuştur. Heykel'in siyeri üzerine çalışması bulunan Antonie Wessels, bu durumu, onun "yeni bilimsel biyografi" yazma iddiasıyla, erken dönem biyografi yazarlarının daha az mucizeye yer verdiğinden yola çıkarak Hz. Muhammed'e atfedilen mucizelere doğal, psikolojik açıklamalar yaptığı şeklinde değerlendirmiştir (Wessels, 2005, s. 191-196). *Örneğin* Heykel, *İsra* ve *Miraç Olayı'nı* şu şekilde aktarır:

İsra ve Mi'rac anında, şu varlığın birliği kemalin doruklarına erişti. Bu anda Hz. Muhammed'in zihninin ve ruhunun önünde zaman ve mekân gibi, hayata ilişkin hükmümüzü, somutlaştırıcı, planlayıcı ve derleyici gücümüzün sınırlarıyla mahdut ve göreceli kılan hiçbir engel, hiçbir perde kalmadı. Bu andaki bütün perdeler kalktı. Bütün evren onun ruhunda toplandı. Evreni ezelden ebedine böyle kavradı, algıladı (Heykel, 2000, s. 286).

Hz. Muhammed'in Arap fikir hareketinin öncüsü olduğunu söyleyen Heykel, onun temellerini attığı uygarlığın uyanışını sağlamak adına, araştırmayı bir sorumluluk olarak gördüğü hayatının (Vadi, 1969, s. 129) bilimsel etüt yapabilecek subjektif bağlantıya ilişkin en ideal örnek olduğunu dile getirmiştir (Heykel, 2000, I, s. 49-53). Yazarın siyer yazmasındaki başlıca gerekçesi ise Arap fikir hareketinin öncüsü, İslam uygarlığının kurucusu olarak nitelediği Hz. Muhammed'in tarihi portresini çizmeyi bir sorumluluk olarak görmesidir.

Heykel, siyerinde edebî bir anlatımı benimsemiş, bu doğrultuda zaman zaman düşünsel betimleme ve şahıs anlatımlarına başvurmuştur. Yazar, vahyin gelişinden önce Hz. Muhammed'in Hira Mağarası'nda inzivaya çekilişini şu şekilde betimler:

Hz. Muhammed her yıl Ramazan Ayı boyunca oraya çekilirdi. Yanına az bir yiyecek alarak derin düşünceye ve ibadete kendini verirdi. İnsanların gürültüsünden, hayatın keşmekeşinden uzak bir şekilde gerçeği arardı. Gerçeği bulma amacına kendini o kadar kaptırırdı ki kendini, yiyeceğini ve hatta hayatta olan her şeyi unuturdu. Çünkü çevresindeki insanların hayatında gördüğü şeyler herhangi bir gerçeklik ifade etmiyordu. Algıladığı her şeyi zihninin safhalarında evirip çeviriyor, böylece insanların arasında bilgi diye dolaşan varsayımdan biraz daha uzaklaşıyordu (Heykel, 2000, I, s. 198).

Kur'an'ın temel kaynak olduğunu belirten M. Hüseyin Heykel, zaman zaman olaylar doğrultusunda ayetlere yer vermiş, Kur'an'ı temel dayanak kabul etmenin ise bilimsel yönetime titizlikle bağlı kalınarak sağlanacağını ifade etmiştir.

M. Hüseyin Heykel, siyer çalışmasının ilk bölümünde Hz. Muhammed'in geldiği ortamı, geniş bir coğrafyayı göz önüne alarak medeniyetler, siyasi dinamikler, yarımadanın konumu şeklinde giderek daralan bir perspektifle değerlendirir. Yazar, Akdeniz ve Uzak Doğu medeniyetlerinin birer ürünü olarak Roma ve Fars varlığının, yarımada siyasi, dinî bakımından etki eden iki büyük güç olduğundan söz eder. Arabistan Yarımadası'nı, yaşam şartlarını belirleyen coğrafi konumu, ticaret, asabiyet anlayışı, putperestlik ve Yemen-Hicaz rekabeti gibi başat unsurlarıyla ele alan Hüseyin Heykel, yarımadanın en önemli şehri Mekke'nin, Kâbe'nin bulunduğu yer olması bakımından önemine dikkat çekmiştir. Bu doğrultuda o, Kâbe hizmetlerini yürüten Hz. Muhammed'in soyu ve Kâbe'yi yıkma girişimi olarak bilinen Fil Olayı'nı ele almıştır. Yazarın, Mısır uygarlık tarihini ayrıntılı ele alması ve genel söylemin tersine Fil Olayı'na ilişkin Kâbe'nin yıkıldığını, Yemen ordusunun ise helak ile değil hastalıkla zarara uğradığını ifade etmesi, onun konuya ilişkin dikkat çeken yorumlarıdır. Arabistan Yarımada'sına etki eden medeniyetlere ilişkin Mısır uygarlığından söz etmesi ise akıllara, onun bir dönem savunduğu Firavunculuk düşüncesini getirmektedir.

M. Hüseyin Heykel'in, Hz. Muhammed'in risalet öncesi yaşamına dair olağandışı rivayet ve önemli olaylara ilişkin yorumları dikkat çekicidir. Örneğin Hz. Muhammed'in, sütanesi Halime'nin yanında kaldığı sırada göğsünün yarıldığını ilişkin rivayetle ilgili olarak <sup>4</sup> Halime ve kocasının, olayı farklı varlıkların işi olduğuna ihtimal verdiklerini, bunun üzerine -rivayete göre üç yaşında olan-Hz Muhammed'i ailesine götürmeye karar verdiklerini söylemiştir. Yazar, konuya ilişkin, İbn İshak'ın, Hristiyanların çocuktaki değişikliği anladıkları için Halime'nin onu Amine'ye götürmüş olabileceğini; Taberi'nin (Taberi, t., I, s. 389; Wessels, 1969, s. 196) ise aynı olayın ilk vahiyden önce yaşanmış olabileceğini ifade etmesi yönündeki şüpheli rivayetlerin bulunduğundan söz etmiştir. William Muir ve Emile Dermenghem'in<sup>5</sup> konuyla ilgili değerlendirmelerine değinerek doğu bilimcilerin eleştirilerine kısaca yer veren Heykel, Dermenghem'in Kur'an temelli yaklaşımından yola çıkarak olayı "*salt ruhsal bir olgu*" şeklinde niteler. Ona göre, burada amaç, "*elçinin kalbinin temizlenmesi, saf kutsal risaleti anlayacak hâle gelmesi, tam bir içtenlikle özümsemesi, risaletin yükünü taşıyacak hâle gelmesidir*". Hz. Muhammed'in beş yaşından sonra annesinin yanında kaldığını belirten yazar,<sup>6</sup> onun, annesinin ölümüyle hissettiklerini "*öksüzlüğün ağır hüznü*" şeklinde edebî bir dille nitelemiştir.

4 Rahip Bahira olayına ilişkin İbn Hişam, İbn Sa'd'ın rivayetlerinde senet yoktur. Buhari ve Müslim'in şartlarına göre sahih olmasına rağmen onlar, bu olayla ilgili rivayetlere yer vermemişler, Zehebî ise olayın uydurma olabileceğini, eğer gerçek olsaydı Kureyş'in bundan bahsederek olayı meşhur hâle getirebileceğinden söz eder. Rivayetin dayandığı ravi, Ebu Musa el-Eşari ise olaya şahit olmamış ve kimden duyduğunu söylememiştir (Erul, 2003, s. 48).

5 Muir; çocuğun sinir nöbeti geçirdiği yönünde, Dermenghem ise İnşirah Suresi ayetlerinin görünürdeki anlamından yola çıkarak kalbinin temizlenmesi, saf ve kutsal risaleti algılayacak hâle gelmesi, tam bir içtenlikle özümsemesi, risaletin ağır yükünü taşıyacak hâle gelmesi yönündeki açıklamalarına yer verir (Dermenghem, 1930, s. 33).

6 Heykel, Hz. Muhammed'in iki yıl Halime'nin yanında kaldıktan sonra Mekke'ye götürüldüğünü, bir rivayete göre şehirdeki veba ve sütanesinin onun yanında kalmasını istemesi nedeniyle, çölde iki yıl daha kaldığını söyler (Heykel, 2000, I, s. 129).

Hüseyin Heykel, Hz. Muhammed'in Şam yolculuğunu benzer şekillerde aktararak Rahip Bahira'yla ilgili rivayete sorgulamaksızın kısaca değinen Heykel, bu yolculukla ilgili, ağırlıklı olarak Hz. Muhammed'in farklı kültür, din, ülke tanınmasıyla ilgilenmiştir. Ona göre Hz. Peygamber'in çobanlıkla uğraşarak zorlu yaşamı seçmesinin nedeni, düşünce hayatına olumlu etki etmesi, derin düşünce ve doğaya bağlılık hissini öğretmesidir. Heykel, benzer şekilde, Hz. Muhammed'in daha sonraları yaptığı kervan yolculukları sırasında bilgi ve görgüsünü artırdığını, yeni yerler gördüğünü, Ehl-i Kitap'la ilgili malumat edindiğini belirtir (Heykel, 2000, I, s. 184).

Muhammed Hüseyin Heykel, Hz. Muhammed'in günlük yaşantısına ilişkin, onun basit işlerle uğraştığı ve mal edinme hırsı taşımadığını belirtir. Yazara göre Hz. Peygamber, hayatı boyunca maddi zevklerden yüz çevirmiş, zühdü karakterinin bir parçası hâline getirmiştir. Hz. Muhammed'in risalet öncesi hayatında, düşünme, irdeleme, anlama ve çalışmaya dayalı karakterinin belirleyici olduğunu belirten yazar, onun, Ehl-i Kitap öğretisi ya da geleneksel anlatımlardan uzak olduğunu ifade eder. Vahyin inişinden önce, Hz. Muhammed'in ruhunu arındırmak ve ibadet etmek üzere yalnızlığa çekildiği Hira Mağarası'nda derin düşünce ve gözlem yoluyla farkındalığını artırdığını, içsel yönelişle gerçeği öğrenme çabasına girdiğini söyleyen Heykel, onun, gördüğü gerçek rüyaların etkisiyle bu dönemde iman ettiği görüşündedir. Yazar, Hz. Muhammed'in düşüncelerinin sadık rüyalar yoluyla başlayarak giderek olgunlaşıp bütün varlığına hâkim olması şeklinde tanımladığı vahyin, Cebrail aracılığıyla açıklığa kavuşmasıyla şaşkınlık, merak, endişe, şüphe duygularına kapıldığını ifade etmiştir. Vahiy sürecine ilişkin ilk dönem siyer kaynaklarında yer alan rivayetlere yer veren M. Hüseyin Heykel, Hz. Muhammed'in Cebrail'in gelişiyle ilahî görevi ile tanışması üzerine içinde bulunduğu kaygı hâlini, eşi Hatice'nin gözünden edebî bir dille aktarır:

Hatice ona dikkatle baktı. Kocasından duyduğu sözler kalbini şefkat ve umutla doldurmuştu. Onun derin ve huzurlu bir uykuya daldığını görünce, öylece bırakıp dışarı çıktı. Kalbini sarsan, duygularını allak bullak eden sözler zihnini meşgul ediyordu. Yarını düşündü, hayırlı olmasını umut etti. Yarın kocasının sapıklığa batmış bulunan Arap ümmetinin peygamberi olabileceğini, olmasını temenni etti. Arapları hak dine iletmesini, onlara dosdoğru yolu göstermesini arzuladı. Bununla beraber o, yarından kokuyordu da. Yarın bu iyiliksever, bu vefalı, bu dost canlısı kocayı bekleyen tehlikelerden dolayı endişeliydi (Heykel, 2000, I, s. 205).

Hüseyin Heykel, ilahî görevi gereği, öncelikle Hz. Muhammed'in toplum içindeki duruşu ve hazır bulunuşluğuna, onun dünyalık beklentisi olmayacak doygunluğa sahip olduğuna değinir ve onun davet sürecinde karşılaştığı tepkilere karşılık siyasi söylemden uzak, davetin sevgi ve hoşgörü temalarına vurgu yaptığını ifade eder. Risaletin Mekke dönemine ilişkin yaşadığı zorluklar karşısında elçiliğin görev sınırlılıkları bulunduğunu belirten Heykel, edebî anlatımı gereği Hz. Muhammed'in tepkiler karşısında sevgi ve hoşgörüyü dayalı tutum sergilediğini; davet karşıtlarının uzlaşma isteği üzerine Hz. Muhammed'in kendini gözden geçir-



diğini ifade etmiştir. Heykel, bu dönemde Hz. Muhammed ve Müslümanlara yönelik tepki, artan baskı ve şiddet görünümünü, Hz. Muhammed'in tanınmasında yarar sağlayan birer etken olarak değerlendirmektedir.

M. Hüseyin Heykel, İsrâ ve Miraç olaylarını mucize olarak nitelememiş, bu olayların ruhen gerçekleşmesinin bilimle çelişmeyeceğini belirterek aykırı söylemde bulunmaktan kaçınmıştır. Olayların içeriği üzerine net ifade kullanmayan yazar, Peygamber için dahi belki de aşkınlığın en ileri hâli olan bu olayların bir bütün olarak idrak edilemeyeceğini söyler. Ona göre Hz. Muhammed, "bu güç sayesinde varlığın ezelden ebedine kadar hayat sırrına erişmiştir(Heykel, 2000, I, s. 290)".

Medine döneminin başlangıcı olarak kabul edilen hicretle ilgili olarak M. Hüseyin Heykel'in, Hz. Muhammed'in Allah'a teslimiyetine dikkat çekerek zihniyet bakımından örnekliliğini ön planda tuttuğu görülmektedir. O, çalışmasının Medine dönemine ilişkin, Hz. Peygamber'in gerçekleştirdiği askeri, siyasi faaliyetleri (savaşlar, antlaşmalar vb.) tarihsel düzlemde ele alır. Hz. Muhammed'in Medine'deki ilk girişimlerine ilişkin olarak ise öncelikle onun demokratik düzen kurmayı amaçladığına dikkat çekmektedir. Yazar, buna bağlı olarak Hz. Muhammed'in sosyal yapıyı güçlendirmeyi amaçladığını belirttiği Muhacir - Ensar kardeşliği uygulamasını, onun yetenek ve ileri görüşlülüğünü ortaya koyan siyasi tavır yorumlamaktadır.

M. Hüseyin Heykel, Hz. Muhammed'in katıldığı savaşları ele alırken onun sahabeye danışmasına, bunun yanı sıra ayrı bir otorite olarak gördüğü Ensar'ın tutumunu ayrıca önemseyişine, onları savaşa teşvik etmesine, askeri yeteneğini kullanımına, her an ihtiyatlı, temkinli ve tedbirli oluşuna, diplomatik başarısına ve sahabenin derin ona karşı beslediği sevgi ve gösterdiği itaate vurgu yapar. Yazarın kullandığı edebî dille, Hz. Peygamber için üstünlük nitelermeleri kullanmasına imkân bulduğu görülmektedir. Hz. Muhammed'i vahiyyle paralel hareket eden lider olarak değerlendiren Heykel, dinamik bir lider portresi çizmektedir. Özellikle o, Hz. Muhammed'in sosyal düzeni kurmak için gösterdiği çabaya ve askeri, siyasi alanlardaki tutumuna değinerek onun istişareye verdiği öneme dikkat çekmiştir.

Hız. Peygamber'in aile yaşantısına ilişkin bölümlere yer veren M. Hüseyin Heykel'in, onun evlilikleri ve çocuklarına ilişkin tartışmalara karşı savunu ifadeleri kullandığı anlaşılmaktadır. Örneğin o, Hz. Peygamber'in evliliklerini tek tek açıklayarak Müslüman ve doğubilim yazınının kritiğini yapar. Bununla birlikte o, çocuklarından söz ettiği sırada Hz. Peygamber'in erkek çocuk beklentisi içinde olduğuna ihtimal vermektedir. Yazarın, tartışmalar sırasında Hz. Muhammed'in eşlerine karşı tutumunu, kadına statü kazandırma olarak nitelemesi ise dikkat çeken ayrı bir noktadır. Akriba ve sahabeyle iletişimde ise kardeşlik, istişare, alçakgönüllülük ilkelerini benimseyen Hz. Peygamber'in muhatap olduğu insan çeşitliliğine dikkat çekmektedir. M. Hüseyin Heykel, Hz. Muhammed'in ahlaki yönünü, onun züht yaşamını benimsemesi şeklinde nitelediği tekdüze ve dengeli yaşantısına ve düşünmeye olan eğilimine vurgu yaparak risalet öncesi dönemle birlikte ele aldığı görülmektedir.

M. Hüseyin Heykel, Hz. Muhammed'in, başlangıçta Mecusi Fars ve Hristiyan Rumların savaşları hakkında Mekke müşrikleri ile yapılan tartışmalarla başlayan Ehl-i Kitap'la ilişkileri ağırlıklı olarak Medine döneminde ele almıştır. O, Hz. Muhammed'in Ehl-i Kitap'la ilişkilerinin Mekke ve Medine dönemlerinde farklı olduğunu göz önünde bulundurarak başlangıçtaki iyimser havanın giderek bozulduğunu ifade eder. Yazar bu doğrultuda, Yahudilerin, Hz. Muhammed'in Medine'ye gelişini olumlu bir tavırla karşıladıklarını, zaman zaman inanç meseleleriyle ilgili tartışmaların yaşandığı Hristiyanlarla ilişkilerin ise genel anlamda ılımlı sürdüğünü dile getirir. Bizans'la olan askeri ilişkileri Hz. Muhammed'in etki alanını genişletme çabası olarak değerlendiren Heykel, Necran Heyeti'yle yapılan tartışma, Medine'ye gelen grupların elçiyle görüşmelerini ise Ehl-i Kitap'la ilişkilerin yoluna girmesi olarak ele almıştır.

Arabistan Yarımadası'nda yaşayan kabile heyetlerinin Hz. Muhammed'le görüşmek üzere Medine'ye gelmelerini onun hâkimiyetini kabul ve barış sağlama olarak anlamlandıran Heykel, bu görüşmelerin temelinde, Hz. Muhammed'in kendisiyle anlaşılanlara yönetim hakkı tanınmasının teşvik ediliği olduğunu söylemiştir. Yazar, Hz. Muhammed'in veda haccını, Arafat'ta yaptığı konuşmasına dayanarak dinin tamamlanması şeklinde anlamlandırmış; bu ziyaretin, Hz. Muhammed'in hac uygulamasını göstermesi bakımından önemli olduğunu dile getirmiştir.

Hüseyin Heykel, geleneksel siyer çizgisini koruma eğilimindeki Müslüman araştırmacılar tarafından siyer kaynaklarındaki birçok bilgi ve olguyu esere yansıtmadığı, sağlam rivayetleri göz ardı ettiği ve doğu bilimcilerin etkisinde kaldığı yönünde suçlanmıştır (Özdemir, 2007a, s. 207). Yazarın, el- Ezher uleması ve tarikat ehli tarafından, Kur'an temelli yaklaşımı, mucize ve olağandışı gelişmeler konusundaki tutumu, siyer yazıcılığına bakışının eleştirildiği, (Heykel, 2000, I, s. 93), bunun yanı sıra adil tutumu ve dikkatli incelemesiyle, Hz. Muhammed'in elçilik özelliklerini ve insani doğasını uyum içinde vererek (Teymûr, 1996, s. 29) diğer siyer yazarlarından ayrıldığı, farklı biyografi çalışmalarıyla da çağdaşı birçok esere göre, edebî, tarihi, derin içsel çözümlemesi, kelimeleri özenle seçerek okuyucu üzerinde etki (Kiyali, 1996, 43) bıraktığından söz edilmiştir.

## Sonuç

Muhammed Hüseyin Heykel'in siyer çalışması, 20. yüzyılın Hz. Muhammed algısını yansıtan önemli bir örnektir. Mısır edebiyatının öncü isimlerinden olan yazar, siyerinde edebî bir anlatım benimsemiş, bu doğrultuda zaman zaman düşünsel betimleme ve şahıs anlatımlarına başvurmuştur. Kur'an'a temel kaynak olarak başvuran Heykel, olaylar bağlamında ayetlere yer vermiştir. O, bu çalışmasının nedeni olarak Batı'da, Hz. Muhammed'e yönelik İslam düşüncesiyle örtüşmeyen ifadelere eleştirmiş ve Müslüman yazarların bilimsel tarih anlayışına aykırı yazınsal malzemenin genişlemesine işaret etmiştir. Heykel bu doğrultuda, Kur'an söy-

lemine uygun olarak kaynakları kullandığını, doğu bilimcilerin olumsuz söylemlerine karşı savunuda bulunduğunu ve bilimsel yöntem kaygısı taşıdığını ifade etmiştir.

Hz. Muhammed'i Arap fikir hareketinin öncüsü, İslam uygarlığının kurucusu olarak tanımlayan Heykel, Kur'an temelli anlatımın gereği olarak mucizevi anlatımı göz ardı etme eğilimindedir. O, siyerinde kronolojiyi dikkate alarak bu doğrultuda öncelikle, geniş bir coğrafyayı göz önünde bulundurarak Hz. Muhammed'in geldiği ortamı ele almıştır. Mucizevi anlatımı göz ardı eğiliminde olmakla birlikte yazarın, Hz. Muhammed'in risalet öncesi hayatına ilişkin, -kalbin yarılması, Rahip Bahira ile karşılaşma, Ficar Savaşları, Kâbe hakemliği gibi- önemli olayların olağan dışı yönlerine yer verdiği görülmektedir.

Risaletin Mekke dönemine ilişkin Hüseyin Heykel, Hz. Muhammed'in, karşılaştığı tepki ve zorluklar karşısında sevgi ve hoşgörülü tutum sergilediğini vurgulamıştır. O, söz konusu tepkileri, Hz. Muhammed'in tanınmasında yarar sağlayan önemli bir etken olarak yorumlamıştır. Risaletin Medine döneminde yapılan uygulamaları demokratik düzen çabası olarak niteleyen Heykel, Hz. Muhammed'in istişareyi önemsemesine, askeri yeteneğine, Ensar'ı ayrı bir otorite olarak görmesine dikkat çekmiş; Ehl-i Kitap'la ilişkilerin ise zamanla bozulduğunu ifade etmiştir.

Hz. Muhammed'in ahlaki açıdan züht yaşamı sürdürdüğünü belirten yazar, onun dinamik bir lider olduğunu belirtir. Hz. Peygamber'in aile yaşantısına ilişkin var olan spekülâtif söylemlere karşılık Heykel, onun evliliklerini ayrıntılı açıklamış, kadına statü kazandırdığını ifade etmiştir.

## Kaynakça

- Aycan, İ. & Sarıçam, İ. (2005). İslam tarihinin kaynaklarıyla ilgili problemler ve çözümüne ilişkin bazı düşünceler M. Fayda (drl.), *İslami ilimlerde metodoloji: Usûl meselesi 2 içinde* (s. 877-913). İstanbul: Ensar Neşriyatı.
- Dermenghem, E. (1930). *The life of Mahomet*. London: Great Britain.
- Er, R. (1997). *Modern Mısır romanı (1914-1944)*. Ankara: Fatih Dağıtım.
- Erul, B. (2003). Hz. Peygamber'in risalet öncesi hayatına farklı bir yaklaşım. *Diyanet Özel Sayı: Peygamberimiz Hz. Muhammed*, 33-66.
- Gibb, H. A. (2006). *İslam'da modern eğilimler* (Çev. K. Atalar). Ankara: Çağlar Yayınları.
- Hermas, A. İ. (2007). *Mesadiru's-siretu'n-nebeviyye beyne'l-muhaddisin ve'l-müerrihin*. Mağrib: Ekadiru'l Kulliyetü'l-Adab, Camiatu Ibn Zehr.
- Heykel, M. H. (1992). *Hayat-u Muhammed*. Kahire: Daru'l-Me'arif.
- Heykel, M. H. (2000). *H. Muhammed'in hayatı (I-II)*. İstanbul: Yöneliş Yayınları.
- Hizmetli, S. (1989). Siyer ve İslam tarihçiliği üzerine. *Diyanet İlmî Dergi*, 25(4), 311-362.
- Kılıç, Ü. (2009). Hz. Peygamber'i anlama ve anlatmada kaynak ve araştırmanın önemi. *İstem*, 7(13), 25-50.
- Kiyali, S. (1996). Beyne'l-siyase ve'l-edeb. N. Ferec (Ed.), *El-lhtifaliyyetü'l-düveliyye bi'-z-zikri'l-erbe'ine'r-rahil Muhammed Hüseyin Heykel (1888-1956)* içinde (s. 43). Kahire: Daru'l-Mısır.
- Muhammed, M. S. (1992). *Heykel ve siyasetü'l-uslûbiyye*. Kahire: Mısıriyyetü'l-Â'mmetü lil Kitâb.
- Oruçoğlu, İ. (2008). *Başlangıcından günümüze İslam dünyasında peygamber imajı*. Yayımlanmamış doktora tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.

■ III. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi - Bildiriler Kitabı I

Özafşar, M. E. (2003). Hadisçilerin peygamber tasavvuru anlayışı. *Diyanet Özel Sayı: Peygamberimiz Hz. Muhammed*, 307-330.

Özdemir, M. (2007a). Siyer yazıcılığındaki değişim üzerine. *Kutlu Doğum 2002: Çağımızda sosyal değişme ve İslâm*, 200-208. Ankara: TDV yayınları.

Özdemir, M. (2007b). Siyer yazıcılığı üzerine. *Milel ve'n-Nihal*, 4(3), 129-162.

Taberi, E. C. (2007). *Sahih tarihi't-Taberi: Kasasu'l-enbiya ve tarihuma gable'l-bi'se/siretü'n-nebeviyye, I-II*. Dimeşk- Beyrut: Dâr İbn Kesir.

Teymûr, M. (1996). Doktor Heykel. N. Ferec (Ed.), *El-İhtifaliyyetü'l-düveliyye bi'-z-zikri'l-erbe'ine'r-rahil Muhammed Huseyn Heykel (1888-1956)*. Kahire: Daru'l-Mısır.

Vadi, T. Ü. (1969). *Doktor Muhammed Hüseyin Heykel, hayatı: Edebî, mirası*. Kahire: Mektebetü'l- Nehdati'l- Mısriyye.

Wessels, A. (1972). *Modern Arabic biography of Muhammad: A critical study of Muhammad Husayn Haykal's hayat Muhammad*. Leiden.

Wessels, A. (2005). Hz. Muhammed'in hayatına dair Arapça yazılmış biyografiler (Çev. İ. Oruçoğlu). *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14(2), 185-194.

# Mircea Eliade ve İslamiyet'e Yaklaşımı

Hilal Çifci\*

**Öz:** Dinler tarihinin gelişmesinde önemli katkıları bulunan ve bu alanın önde gelen isimlerinden olan Mircea Eliade, dinleri başarılı bir şekilde incelemiş, bu disiplinine yön verecek çalışmalarda bulunmuştur. Arkaik dinlerden modern çağdakilere kadar geniş bir din yelpazesi içerisinde çalışmalarını yürütmüştür. Dinleri pek çok kitabında farklı şekillerde değerlendiren Eliade'nin, semavi dinlerden olan İslamiyet'e sadece *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* adlı kitabının üçüncü cildinde (Muhammed'den Reform Çağına) yer vermiş olması dikkat çekicidir. Dinleri ele alırken mukayese ve fenomenolojik olarak yaklaşan ve objektifliğini genellikle korumaya gayret eden Eliade'nin İslam dinine olan yaklaşımı genel tutumundan farklılık göstermekte, oryantalizme yakınlık arz eder niteliktedir. Çalışmamızda Eliade'nin İslam dinine yönelik tutumunu eserinden seçtiğimiz örnekler üzerinden inceleyeceğiz. Nesnel ve öznel yaklaşımlarını değerlendirecek, verdiği bilgileri İslami kaynaklarla mukayese ederek ele alacağız. Ayrıca kullandığı kaynakları ve düşünce tarzını değerlendireceğiz.

**Anahtar kelimeler:** Mircea Eliade, Dinler Tarihi, İslamiyet, Din, Objektiflik.

## Giriş

Batı dünyasında yaşanan Rönesans ve Reform hareketlerinin ardından, skolastik dönemden çıkmış, dinlerin açıkça kritize edilebileceği duruma gelinmiştir. Böyle bir dönemin ardından "Dinler Tarihi" alanında da önemli gelişmeler yaşanmıştır. Eliade de bu gelişmelerde önemli katkısı olan ünlü bir dinler tarihçisidir. Dinler tarihinin; tarih, sosyoloji, psikoloji gibi alanlardan ayrı bağımsız bir disiplin olması yolunda mücadele vermiş, üzerinde durduğu hermenötik ve fenomenolojik metotlarla bu sahaya ayrı bir yön kazandırmıştır.

Dinleri başarılı bir şekilde ele alan Eliade, aynı özeni ya da objektifliği İslam'a karşı da gösterip göstermemesini temel sorunsal edindiğimiz bu çalışmada, Eliade'nin bu konuyu ele alışı İslami kaynaklarla mukayeseli olarak incelenecek, İslam'a yaklaşımının ne derece nesnel ve öznel olduğu değerlendirilecektir. Çalışmamızın ilk bölümünde Eliade'nin hayatı, dinler tarihçiliği ve eserleri hakkında bilgi verilecek, ikinci bölümde İslam'a yaklaşımı *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* başlıklı eserinden hareketle incelenecek, son olarak da kullandığı kaynaklar ve düşünce tarzı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı.  
İletişim: hilalcfc@hotmail.com.

## **Mircea Eliade**

### **Hayatı**

Mircea Eliade'nin dinler tarihine ilgisi lise yıllarında başlamış, yine bu dönemlerde, oryantal incelemeler ve simya konuları hakkında makaleler kaleme almaya başlamıştır. 1925'te Bükreş Üniversitesi'nin felsefe bölümüne başlamış olmasına rağmen dinler tarihine olan ilgisini devam ettirmiş, bu alanda okumalarını sürdürmüştür. İtalyan Rönesans felsefesi konusunda tez yazmaya karar vererek 1927 yılında da İtalya'da bulunmuştur. Bu dönemde Eliade, Hint felsefesi tarihçilerinden olan Surendranath Dasgupta ile tanışmış, Hint felsefesi üzerine birlikte çalışmalar yaptığı sırada Hint kültürünü ile Sanskritçeyi öğrenmek için Hindistan'a gitmeye karar vermiştir. 1928 yılında tezini ve lisans öğrenimini tamamlayarak Hindistan'a Kalküta Üniversitesi'ne gitmiştir. Burada Hint kültürünü yakından inceleme fırsatı bulmuş, kaldığı beş yıllık sürede Hint felsefesi ve Sanskritçe üzerine yoğunlaşmıştır. Hint mistisizmi üzerine yazdığı *Yoga=Hint Mistisizminin Kökenleri Üzerine Bir Deneme* adlı tez ile doktora unvanını alarak(1933) Bükreş'e asistan olarak atanmış, burada Hint felsefesi ve dinler tarihi dersleri vermiştir (Dağlı, 2004).

Romanya kültür ataşesi olarak 1940'ta Londra'ya, bir yıl sonra da Lizbon'a atanmıştır. 1945'te yoga konusunda dersler vermesi için Paris'e davet edilmiştir. Paris'te kaldığı bu sürede Chicago Üniversitesi'nden teklif almış ve 1956 yılında dinler tarihi dersleri vermek üzere ABD'ye gitmiştir. Bu süreçte dinler tarihinin ayrı bir bölüm olması üzerine çalışmalarda bulunmuştur. 1958'de kurulan Amerikan Dinler Tarihi Derneği'nin aktif bir üyesi olmuş, eserleri İngilizceye çevrilmeye başlanmıştır. Burada kaldığı dönemde Meksika, Arjantin gibi ülkelere giderek konferanslar ve seminerler vermiştir. 1973'te *The Encyclopedia of Religion* adlı eserin editörlüğünü yapmış ve 1986 yılında hayatını kaybetmiştir (Dağlı, 2004).

### **Dinler Tarihçiliği ve Eserleri**

Eliade, dinler tarihinin ayrı bir disiplin olması yolunda büyük çaba sarf edenlerdendir. Bunu, şu cümlelerinden de anlamak mümkündür: "... Yaklaşık bir yüzyıldan beri dinler tarihini özerk bir disiplin hâline getirmeye çalışıyor ama bunu başaramıyoruz; herkesin bildiği gibi, dinler tarihi antropoloji, etnoloji, sosyoloji, dinsel psikoloji ve hatta şarkiyatçılık ile karıştırılmaya devam etmektedir. ..." (Yılmaztürk, 2003) Kutsal, sembol ve mitoloji üzerinde duran Eliade, dinleri; tarihsel, fenomenolojik ve hermenötik yaklaşımlarla ele almaktadır. Dinleri indirgemeci bir tutum sergilemeden "tarihsel yaklaşım" ile başlayarak incelemekte ve tarihin bu alana yardımcı bir disiplin olduğunu düşünmektedir. İkinci olarak fenomenolojik yöntem ile dinleri ele alıp kutsalı tanımlar ve son olarak da hermenötik yaklaşımı kullanarak açıklamalarda bulunur (Dağlı, 2004). Zaten Eliade, yorumcu tarihçiler ekolünden kabul edilmektedir (Demirci, 2000). Bu yaklaşım ile dinler bir antika müzesi durumundan çıkartılmaktadır. Eliade'nin hermenötiğe mitolojiyi ele almasındaki temel sebep ise günümüz insanının geçmişle

olan bağıni tekrar kurma ve yaşam kalıplarının ne kadar eskiye dayandığını gösterme düşüncesinden ileri gelmektedir (Demirci, 2000). Eliade, makale yazmaya küçük yaşlarda başlamıştır. Yüzüncü makalesini yayımladığında henüz lise döneminde (Dağlı, 2004). Ayrıca yazdığı makalelerden kazandıkları ile kendisine kitaplar olarak çalışmalarını devam ettirmiştir. Sadece dinler tarihinde değil, edebiyat alanında da eserler vermiştir. Temel eserlerine kısaca değinecek olursak şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Metallurgy, Magic and Alchemy.<sup>1</sup>1938
2. The Myth of the Eternal Return.<sup>2</sup>1954
3. Birth and Rebirth. Religious Meanings of Initiation in Human Culture. 1958
4. Pattern in Comparative Religion.<sup>3</sup> 1958
5. Patanjaliand Yoga: Immortality and Freedom. 1958
6. Sacred and Profane. The Nature of Religion.<sup>4</sup> 1959
7. Myths, Dreams and Mysteries. The Encounter Between Contemporary Faiths and Archaic Realities. 1960
8. Imagesand Sembols. Studies in Religious Symbolism.<sup>5</sup> 1961
9. Shamanism. Archaic of Ectasy.<sup>6</sup> 1964
10. From Primitives to Zen: a Themotic Source Book of the History of Religious. 1967
11. History of Religious Ideas. I.<sup>7</sup> 1974
12. History of Religious Ideas. II. From Gautamo Buddha to the Triumth of Christianity.<sup>8</sup> 1982 (Dağlı, 2004)
13. History of Religious Ideas III. From Muhammad to the Age of Reforms.<sup>9</sup> 1983 (Yılmaztürk, 2003)

Dinler tarihi alanında verdiği eserlerden bu yazımızda, üç ciltlik *Dinsel Düşünceler ve İnançlar Tarihi* eserinin üçüncü cildi olan "Muhammed'den Reform Çağına" isimli eserini ele alacağız.

- 1 Eliade, M. (2002). *Babil simyası* (Çev. M. Em. Özcan). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- 2 Eliade, M. (1994). *Ebedi dönüş mitosu* (Çev. Ü. Altuğ). Ankara: İmge Yayınları.
- 3 Eliade, M. (200). *Dinler tarihine giriş* (Çev. L. Arslan). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- 4 Eliade, M. (1992). *Kutsal ve din dışı* (Çev. M. A. Kılıçbay). Ankara: Gece Yayınları, , 1992
- 5 Eliade, M. (1992). *İmgeler simgeler* (Çev. M. A. Kılıçbay). Ankara: İmge Yayınları.
- 6 Eliade, M. (1999). *Şamanizm* (Çev. İ. Birkan). Ankara: İmge Yayınları.
- 7 Eliade, M. (2003). *Dinsel inançlar ve düşünceler tarihi I.* (Çev. A. Berktaş). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- 8 Eliade, M. (2003). *Dinsel inançlar ve düşünceler tarihi II.* (Çev. A. Berktaş). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- 9 Eliade, M. (2003). *Dinsel inançlar ve düşünceler tarihi III. Muhammed'den reform çağına* (Çev. A. Berktaş). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.

## İslam'a Yaklaşımı

Eliade'nin, dinler tarihine katkıları ve bu disiplin için verdiği çabalar görmezden gelinmeyecek derecededir. İslamiyet'in de aralarında bulunduğu *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* isimli eserinde, en eski dönemlerden başlayarak günümüze kadar dinleri ele almış, doğuşu, gelişmesi ve günümüzdeki durumu hakkında bilgiler vermiştir. İslamiyet'ten bahsederken Peygamber'in doğumundan İslam'ın gelişmesine kadarki konuları işlemiştir. Hz. Muhammed'in aile hayatına çok fazla değinmemekle birlikte zekâsı, aldığı kararları ve izlediği strateji açısından objektif bir tutum sergilemiştir. Hz. Muhammed'in peygamber olduktan sonraki dönemde yaşadığı zorlu süreç, Yahudi ve Hristiyanların diğer peygamberlere gösterdikleri tutuma benzer bir tutumla karşılaşması, onu peygamber olarak görmek istememeleri ve inanmama sebeplerinden İslami kaynaklara paralel bir tutumla bahsetmiştir. Ayrıca Hz. Muhammed'in İslam'ı tebliğindeki başarısını ele almış, kendisinden öncekilerle karşılaştırılmayacak kadar iyi olduğunu belirtmeden geçmemiştir. İslamiyet ile ırka bağlılık yerine evrensel bir din olması için Peygamber'in gösterdiği çabadan bahsederken bir Hristiyan olmasına rağmen objektifliğini korumuştur. Zaman zaman tersini belirtse de genel itibariyle savaş yanlısı olmayan bir peygamber portresi çizmiştir (Eliade, 2003).

Eliade, Hz. Muhammed'in vahiy aldıktan sonraki tebliğ dönemini de başarılı bir şekilde işlemiştir. Hicret konusundan bahsederken bunun sebeplerini ve hicret sonrasında artık bir gereklilik olduğunu, bununla birlikte tebliğde karşılaşılan zor durumları ele almıştır. Ayrıca bu süreçte Peygamber'in izlediği siyaseti başarılı bulmuş, bu siyasetin ardında yatan vahiy konusunu da belirtmiştir (Eliade, 2003). Yaratıcı, yani Allah'ın da özelliklerinden bahsederken genel itibari ile İslami kaynaklarla örtüşen bilgiler vermiştir. Ayrıca halifelerin zamanla düşüncelerinin ve tavırlarının değişmesi gibi yerinde eleştirileri de bulunmaktadır. Bunlarla birlikte Eliade'nin, Kur'an'ı ve İslami kaynakları ayrıntılı bir şekilde incelemiş olduğu, kullandığı ayetlerden anlaşılmaktadır.

Eliade, üç ciltten oluşan *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* isimli eserinde İslamiyet'e üçüncü cildinde yer vermiştir. Bu eserinde İslamiyet'i, "*Muhammed ve İslam'ın Gelişmesi*" ve "*Ke-lam ve Tasavvuf*" olarak iki bölüm şeklinde, toplamda 56 sayfada ele almıştır (Eliade, 2003). Buna karşılık örneğin Hristiyanlık ya da Yahudilik için aynı tutumu sergilememiş, bu dinleri aynı eserin her üç cildinde, farklı bölümlerde ele almış doğuşundan günümüze kadar her aşamasını ayrıntılarıyla işlemiştir. Eliade'nin, yaygın bir din olan İslamiyet'i göz ardı edemediğinden bu kadar yüzeysel bahsedışı biraz da zorunluluk gibi görülmektedir. Bununla birlikte İslam'ı ele alırken de objektif bakış açısının yanı sıra taraflı bir tutum da sergilemesinin, dinler tarihi disiplini açısından maalesef kötü bir imaja sebep olduğu düşünülmektedir.

Eliade'nin, İslamiyet'i nasıl ele aldığını, kitabından aldığımız aşağıdaki örneklerde incelemeye çalışacağız.



### ***Hız. Muhammed'in Doğumu ve Vahye Kadarki Yaşantısı***

Hız. Muhammed'in peygamberliğinin öncesine ait çok fazla bilgi bulunmadığını eserinde belirten Eliade, İslamiyet konusuna ilk olarak İslam dininin gelişmesindeki başarıdan bahsetmiş ve diğer din kurucularının aksine Hız. Muhammed hakkında daha detaylı bilgiler bulunduğuna vurgu yapmıştır. Ardından Hız. Muhammed'in doğumu ile devam ederek özel hayatı hakkında bilgi vermiştir (Eliade, 2003). Doğumda gerçekleşen mucizeleri dipnotta belirtmiştir. Eliade'ye göre Peygamber'in annesi hamileliği sırasında bir ses duymuş, kendisine doğacak çocuğun bir peygamber olacağı söylenmiştir. Doğum sırasında gerçekleşen mucize olarak bir ışığın dünyayı aydınlattığından bahsederek bunu diğer din kurucularından olan Zerdüş, Mahavira ve Buddha'ya benzetmiştir. Ayrıca bir diğer mucize olarak da bir peygamberin doğar doğmaz bir avuç toprak alıp gökyüzüne baktığını belirtmiştir (Eliade, 2003). Ancak Eliade, bu doğum hadisesini ve gerçekleşen mucizeleri yazarken herhangi bir kaynak belirtmemiştir. Diğer din kurucularına benzetmesi de İslamiyet'in o dinlerden beslenerek ortaya çıktığı imajını vermek istediği hissini yaratmaktadır. Eliade'nin din kurucuları hakkında bazı taslaklar oluşturup bunu her dine uygulama çabası, yaklaşımındaki temel sebep olarak gösterilebilir. Bu durumun, mukayese yöntemini kullanmasının bir sonucu olduğu düşünülmektedir (Demirci, 2000).

Peygamber'in evliliği ve aile hayatından bahsettikten sonra, vahiy almadan önceki ruhsal inziva konusuna değinmiştir. Arapların çok tanrıca inançlarının aksine Hız. Muhammed'in mağaralarda ve ıssız yerlerde yaptığı ruhsal inziva dönemlerini, Hristiyan keşişlerin gece boyunca uykusuz kalmalarına benzetmiş, bu sürede ettikleri dua ve tefekkürlerinden etkilendiği üzerinde durmuştur (Eliade, 2003). İslamiyet'e göre ise Hız. Muhammed'in dedesi Abdulmuttalip ramazan aylarında Hira mağarasında inzivaya çekilmektedir. Ayrıca Kâbe'nin yeniden inşa edildiği dönemde Zeyd ibn Amr ve İbn Nufeyl'in de Hira mağarasında inzivaya çekildiği, hatta çadırlarını da o dağa kurdukları bilinmektedir. Hız. Muhammed'in de dedesinden gördüğü bu hareketi devam ettirmesi, canının sıkın olduğu dönemlerde böyle sessiz ve yalnız olacağı bir yere çekilmesi ya da Ramazan ayının tamamını burada geçirmesi gayet doğaldır (Hamidullah, 2013). Eliade'nin Hız. Muhammed'in inzivaya çekilmesini Hristiyan ve Yahudilere benzetmesi, oryantalistlerin ortak görüşlerinden olan, İslam'ın bu dinlerden hareketle ortaya çıktığı düşüncesini vurgulamak istediğini akıllara getirmektedir.

### ***İlk Vahiy ve Kutsal Kitap Kur'an***

Vahiy öncesi bir nevi hazırlık döneminden bahseden Eliade, Hız. Muhammed'in bu süre zarfında neler yaşadığını ayetlerle örneklendirmiştir. Bu açıklamaların ardından ilk vahiy tecrübesinden bir hadisi kaynak göstererek şu şekilde açıklamada bulunmuştur:

Muhammed'in risaletini belirleyen ilk mistik deneyimler İbn İshak'ın aktardığı hadislerde nakledilmiştir. Muhammed yıllık inzivasını gerçekleştirdiği mağarada uyurken, Cebrail elinde bir kitap tutarak ona geldi ve buyurdu : "Oku!" Muhammed okumayı

reddedince, Melek "kitabı ağzına ve burun deliklerine" öyle güçlü bastırdı ki, Muhammed az kalsın boğulacaktı. Melek dördüncü kez "Oku!" diye yinelediğinde, Muhammed ona sordu "Ne okuyacağım?" o zaman Cebrail onu yanıtladı: "Yaratan Rabbinin adıyla oku! İnsanı embriyodan yarattı. Oku! Rabbin en büyük cömertliği sahibidir. O'dur kalemle öğreten. İnsana bilmediğini öğretti(96:1-5)". Muhammed okudu ve Melek sonunda ondan uzaklaştı. "Uyandım ve sanki kalbime bir şey yazılmış gibi oldu" (Eliade, 2003).

Eliade, bu rivayetin kaynağı olarak İbn İshak'ı göstermiştir. Zira Hz. Peygamber'in uykuda vahiy aldığı İbn İshak'tan başka rivayet eden kimse bulunmamaktadır. Dikkat çekici bir diğer nokta ise İbn İshak, bu rivayeti aktarırken Hz. Peygamber'e meleğin elinde kitapla geldiğini, ağzına ve burnuna bastırıldığını belirtmemiştir (Hamidullah, 1981). Eliade'nin bu kısımları nereden aldığı bilinmemektedir. Dolayısıyla Eliade, bazı ifadeleri rivayetlerde olmadığı hâlde eklemiş ya da ya da asılsız kaynaklardan veya çevirilerden yararlanmış olmalıdır. İbn İshak'ın rivayetinde ise hadisin geliş silsilesinde ilk nakleden kişi belli değildir. İbn İshak'ın naklettiği rivayet şu şekildedir:

Bazı ilim ehlerinden, Abdul-Melik b. Abdullah b. Ebu Süfyan b. El-Ala b. Cariye es-Sakafi, ondan İbn İshak, ondan Yunus ondan Ahmed rivayet etmiştir: ... Allah-u Teala'nın ona peygamberlik in'am ve ihsan ettiği ve kulları için bir rahmet vesilesi kılacağı gece olunca, Cibril (as) ona Allah'ın emrini getirdi. Cibril ona, uyurken geldi. "Oku!" dedi. Rasulullah (sas): "Ben okuma bilmem." diye karşılık verdi. Cibril onu öyle bir sıktı ki, Rasulullah (sas) neredeyse öleceğini sandı. Sonra Cibril (as) onu bıraktı, tekrar: "Oku!" dedi. Rasulullah (sas) yine: "Okuma bilmem." cevabını verdi. Sonra Cibril, yine onu öyle bir sıktı ki Rasulullah (sas) öleceğini sandı. Sonra bıraktı ve tekrar: "Oku!" dedi. Rasulullah (sas) yine "Okuma bilmem." dedi. Bu olay bir kez daha tekrarlandı. Cibril yine "Oku!" deyince Rasulullah (sas) "Ne okuyayım?" diye sordu. Bunun üzerine Cibril: 'Yaratan Rabbinin adıyla oku...' dedi ve oradan ayrıldı, gitti. Rasulullah (sas) uykusundan uyandı. Sanki kalbinde bir kitap şekillenmişti (Hamidullah, 1981)".

Senedi tam bir şekilde Sahih-i Buhârî'de yer alan hadis ise Hz. Muhammed'in aldığı ilk vahyi şöyle nakletmektedir:

Bize Yahya İbn Bukeyr (104-231) tahdîs edip şöyle dedi: Bize Leys (93-167) Ukayl (141)'den, o da İbn Şihâb (124)'dan, o da Urvetu'bnû'z-Zubeyr'den tahdîs etti. Mü'minlerin annesi Âişe (r.a) şöyle demiştir: ...Nihayet Rasûlullah'a bir gün Hırâ mağarasında bulunduğu sırada Hak (yânî vahy) geldi. Şöyle ki, ona melek geldi ve: İkrâ', (yânî: Oku) dedi. O da: "Ben okumak bilmem" cevabını verdi. Peygamber buyurdu ki: "O zaman Melek beni alıp tâkatim kesilinceye kadar sıkıştırdı. Sonra beni bırakıp yine: İkrâ', dedi. Ben de O'na: Okumak bilmem, dedim. Yine beni alıp ikinci defa takatim kesilinceye kadar sıkıştırdı. Sonra beni bırakıp yine: ikrâ', dedi. Ben de: Okumak bilmem, dedim. Nihayet beni alıp üçüncü defa sıkıştırdı. Sonra beni bırakıp: "Yaradan Rabb'inin ismiyle oku... (Alak, 96/1-5) dedi (Buhârî, 2013, Vahy, 3)".

Eliade, Hz. Muhammed'in mistik bir deneyim yaşadığını düşünmektedir. Peygamberlerin, diğer bazı dinlerde olduğu gibi, vahiy almalarını mistik bir deneyim olarak nitelendirmiştir. Bu durum peygamberlik görevinin gerçek dışı, vahyi ise bir rüya ürünü olarak değerlendirmek istediği düşüncesini akıllara getirmiştir. Hz. Muhammed'in melek geldiğinde uykuda olduğunu söylemesi, ona gelen vahyin bir rüya olduğu anlamına gelmekte, özellikle sonundaki uyanma konusuyla bunu desteklemektedir. Ayrıca Allah, Kur'an'ı tam bir kitap halinde göndermemiş, vahiy yoluyla peyderpey göndermiş olup İbn İshak'ta böyle bir ifade de bulunmamıştır. Meleğin elinde kitapla gelmesi, Eliade'nin bir başka kaynaktan bu bilgiyi alarak aktardığını göstermektedir. Peygamber'in okumayı reddettiğini söylemesi ise sanki okumayı biliyormuş da reddetmiş gibi bir anlam yaratmıştır. Dikkat çeken bir diğer nokta ise Eliade, bu olayı aktarırken kaynak aldığı kitabı belirtmeyip aktaran kişinin adını söylemekle yetinmiş ve hadis tahrifi yapmıştır.

Eliade, Peygamber'in ilk vahiy tecrübesindeki yaşadığı şaşkınlığı ve ümmi olmasından dolayı okuyamayacağını belirtmesini biraz önce bahsettiğimiz gibi bir direniş olarak nitelendirmiş, bunu Şamanların, mistiklerin ve kahinlerin vect hâlindeki durumlarına benzetmiştir (Eliade, 2003). Zaten ilk vahyin gelişini "mistik deneyim" olarak tanımlaması, Şamanları da ekleyerek vahiy gibi önemli bir hadiseyi basite indirgemeye çalışmasından kaynaklanmıştır. Hz. Muhammed'in ilk tebliğlerinden bahsederken Peygamber'in, Allah'ın teklifinden bir istisna dışında (Zâriyât, 51/51) bahsetmediğine dikkat çekerek bu istisnanın da Kur'an'a daha sonradan eklendiğini ifade etmiştir (Eliade, 2003). Böylece Eliade, Kur'an'a sonradan yapılan müdahaleye ve değiştirmelere vurgu yapmıştır. Cümlelerin dipnotunda Kur'an'ın yazıya sonradan geçirildiğini belirtmiş ve değişiklik yapmaya müsait bir ortamın bulunduğu işaret etmeye çalışmıştır. Hâlbuki, İslam'da kabul edildiği üzere, ayetler indiğinde zaten Hz. Muhammed ezberlemiş oluyor, hemen ardından bunu etrafındakilere aktarıyordu. Peygamber daha Mekke döneminde ayetlerin yazıya geçirilmesini, çoğaltılmasını ve saklanmasını istemiştir (Hamidullah, 2013). Medine'ye göçün ardından burada Mescid-i Nebevi denilen cami yapılmış, içerisinde ilim görülmesi, özellikle Kur'an çalışmaları yapılması ve Kur'an'ın yazılması için ayrı bir bölüm inşa edilmiştir. Surelerde olabilecek herhangi bir değişiklikte, zaten Hz. Peygamber müdahale edebilmektedir.

Eliade'nin belirttiği bir diğer nokta ise Kur'an'da Hz. Muhammed'in Eski Ahit'i bilmediğini gösteren hataların bulunduğu (Eliade, 2003). Kur'an'da hataların bulunduğu ifade edilmesi, onun ilahî kaynaklı olmayıp Hz. Muhammed'in sanki kendi yazdığı bir kitapmış gibi algılanmasını sağlamayı amaçlamaktadır. İslam'da kabul edildiği üzere Kur'an'da, Yahudi ve Hristiyanların ellerindeki kutsal kitaplarda tahrif edilmiş bilgilerin doğrusu getirilmiştir. Bu yüzden Yahudi ve Hristiyanlar, Hz. Peygamber'in getirdiği bilgilerle, yani Kur'an ile kendi kitaplarının çeliştiğini iddia etmişlerdir. Ancak Hz. Peygamber ümmi<sup>10</sup> olduğu için zaten Eski Ahid'i daha önce okumamış ve dolayısıyla bilmemektedir.

10 Hz. Peygamber'in bir sıfatı, okuma yazma bilmeyen anlamında Kur'an terimi. bk. Şen, (2006, s. 203-218).

### **İslam'da Tanrı Anlayışı**

Eliade'nin, Allah hakkında söyledikleri genel olarak İslamiyet'e ters düşmemekte, aksine İslamiyet'teki tanrı algısı ile paralellik arz etmektedir. Ancak, bunları belirttiikten sonra ele alacağımız garânîk hadisesini tekrar tekrar gündeme getirmesi, maalesef tarafsızlığını bozduğunun göstergesidir.

Oryantalistlerin en çok rağbet ettiği konuların başında gelen garânîk meselesine Eliade de değinmeden geçmemiş, İslamiyet'i ele aldığı konunun üç farklı yerinde bahsetmiştir. Eserinde hata yapan bir tanrı ve bununla beraber şeytanın fısıltılarını ayırt edemeyen bir peygamber portresi çizmiştir. Eliade'nin bu konudan bahsederken ilk olarak Peygamber döneminde Lat, Menat ve Uzza adlı üç tanrıça "Allah'ın kızları" olarak kabul edilmiş, peygamber de tebliğinin ilk dönemlerinde bu üç tanrıçayı övme yanılığısına düşmüştür. Sonrasında ise bu Allah tarafından düzeltilmiştir. İkinci ele alışında ise iki ayrı ayetten bahsetmiş (Necm suresinin 20-23), Hz. Muhammed'in önce bu tanrıçaları Necm suresinde yüce ve şefaathçi olduklarını söyleyerek övdüğünü, sonra bunların kaynağının şeytan olduğunu fark ederek bu sözlerin yerine, Necm suresinin 23. ayetini, yani: "*Bunlar sizin ve atalarınızın taktığı isimlerden başka şeyler değildir. Onlar hakkında Allah bir kanıt indirmemiştir*"; şeklinde düzelttiğini iddia etmiştir. Son olarak da bir başka yerde Allah'ın kendisiyle çelişmekte serbest olduğunu belirterek bazı surelerin yürürlükten kaldırılmasını ifade etmiştir (Eliade, 2003).

Bu meseleye yaptığı vurgu ile vahyin ilahî kaynaklı olmamasına dikkat çekerek Kur'an'ın yanılabilceğine, yine buradan hareketle insan ürünü olduğuna ulaşmak istendiği akıllara gelmektedir. Bu hadiseyi güvenilir kaynaklarla belgelemek ise mümkün görülmemektedir (Cerrahoğlu, 1996).

### **Savaşlara Bakış Açısı**

Eliade, savaşlar konusunda da maalesef objektif tavrını koruyamamış, bu konuyu kısa bir şekilde geçmiştir. Eliade, ilk savaş olan Bedir'den kısa bir şekilde bahsederken sebep olarak sadece Hz. Muhammed ve ashabının geçimlerini sağlayabilmeleri için Mekkelilerin kervanlarına baskınlar düzenlediğini göstermiş ve zaferle sonuçlandığını belirtmiştir (Eliade, 2003).

Ancak İslami kaynaklarda yer alan şekliyle, Mekkeliler, Müslümanları hicrete zorlamış, mallarına el koymuş, hicretten sonra da rahat bırakmayarak Medine'de tehdit etmeye devam etmişlerdir. Hz. Peygamber de Mekkelilerin bu tutumlarından dolayı onların kervan yollarını kapatarak ekonomilerini zayıflatmak ve İslam'ın yayılmasındaki Kureyş'in engelini uzaklaştırmak istemiştir (Savaş, 2013). "*Hz. Peygamber devrinde cihad, aynı zamanda İslâm davetinin önündeki engelleri kaldırmak (Mâide, 5/67, En'am, 6/19), fikir hürriyetini sağlamak, insan hakları ve din hürriyetini güvence altına almak ve antlaşmaları bozanları ve hainlik yapanları cezalandırmak gibi önemli gayelerle yapıldı* (Savaş, 2013)". Bu sebeplerden dolayı kervan yolları ile olan sorunlarda Müslümanlar, sadece Mekkelilerle sürtüşme yaşamıştır (Savaş, 2013).

Buradan da anlaşıldığı üzere Bedir Savaşı, Eliade'nin yansıttığı gibi maddi bir amaçla yapılmamıştır.

Eliade, Bedir Savaşı'ndan bir ay sonra Hz. Muhammed'in üç Yahudi aşiretten birini evlerini ve mallarını geride bırakarak Medine'den göçe zorlamış olduğunu belirtmiştir (Eliade, 2003). İslami kaynaklarda geçen şekliyle ise olay Bedir Savaşı'nın etkisiyle patlak vermiştir. Peygamber, Medine'deki Yahudilerle bir anlaşma yapmış, Yahudi kabilelerle barış içinde yaşamak istemiştir. Ancak bu kabilelerden Benî Kaynuka, Bedir Savaşı'ndaki yenilginin de etkisiyle anlaşmayı bozmuş, Müslümanları rahatsız etmiş, Müslüman bir kadına saldırmış ve savaşa hazır olduklarını belirtmişlerdir. Bir kuşatma sürecinin ardından diğer Yahudi kabilelerden ve münafıklardan destek göremeyen Benî Kaynuka kabilesi geri adım atmak zorunda kalmıştır. Bu olayın sonucunda ise anlaşmayı bozmalarından dolayı Medine'den Suriye tarafına gönderildiler (Savaş, 2013).

Uhud Savaşı üzerinde fazla durmadan geçen Eliade'nin, sonrasında bahsettiği Hende Savaşı dikkat çekmektedir. Eliade'nin bahsettiği şekliyle, Hende Savaşı sırasında Kureyza kabilesinin kuşkulu tavırlarını Peygamber fark etmiş, zafer sonrasında Yahudileri ihanetle suçlayarak katledilmelerini emretmiştir (Eliade, 2003). Burada ilk dikkat çeken nokta, yine kaynağın belirtilmemiş olmasıdır ve olayla ilgili bilgi eksikliğidir. Eliade'nin Hende Savaşı ile ilgili bahsettiği konulara bakıldığında, Medine'de yaşayan ve Müslümanlarla barış anlaşması yapan Benî Kureyza Yahudi kabilesi, Hende Savaşı sırasında müşrikler ile anlaşma yapmış, Müslümanları arkadan vurmaya karar vermişlerdir. Kureyza kabilesi Peygamber'in gönderdiği heyete olumsuz yanıt vermiştir. Eliade'nin de belirttiği gibi kum fırtınası ile sonuçlanan savaş sonunda Müslümanlar savaşı kazanan olmuşlardır. Sonrasında Kureyza kabilesine ihanetlerinden dolayı karşı kuşatma yapılmış ve Kurayzalılar mağlubiyeti kabul etmişlerdir. Verilecek ceza konusunda da Kureyzalıların eski müttefiklerinden olan Sa'd b. Muâz'ın karar vermesi istenilmiş ve verilecek karara her iki tarafın da uyacağı konusunda anlaşılmıştır. Sa'd b. Muâz da bu durumda yetişkin Yahudi erkeklerinin öldürülmesi, çocukların ve kadınların serbest bırakılması kararını vermiş ve her iki taraf da bunu kabul etmiştir (Efendioğlu, 1996). Yani Eliade'nin belirttiği gibi ihanet olayı sadece şüphe ile kalmamış ve sadece şüpheden dolayı orantısız bir ceza verilmemiştir. Ayrıca savaş sonunda kararı veren Peygamber değil, her iki tarafın da kabul ettiği bir hakem olmuştur.

### **Diğer Konular**

Peygamber'in Hicret'ten önce kible olarak Yahudi ibadetine uygun bir şekilde Kudüs'ü seçmiş olduğunu belirten Eliade, Medine'ye yerleşildikten sonra İsrailoğullarının başka ritüellerini de almış olduğunu iddia etmiş, ancak bunların neler olduğunu belirtmemiş ve bu iddiayı ortaya atarken hiçbir kaynak göstermemiştir (Eliade, 2003). Yahudiliğin de semavi bir din olup benzerliklerinin olması, Hz. Peygamber'in bunları Yahudilikten aldığını değil, aynı kaynaktan geldiğini göstermektedir. Ayrıca bu ifadelerden Eliade'nin, İslam hakkında,

bir parçası Yahudilikten alınma bir din olduğu vurgusu yapmak istediği anlaşılmaktadır. Eliade, ilk mescidin yapılması olayından da bahsetmiş, aynı zamanda buranın bir toplanma evi olarak da kullanıldığını belirtmiştir. Ancak, yapımının uzun sürdüğüne değinerek bunun sebebini Peygamber'in eşlerinin dairelerinin yapılmasına bağlamıştır (Eliade, 2003). Mescidin yapımının uzun sürmesi, iddia edildiği gibi sadece Peygamber'in eşlerinin dairelerinden kaynaklanmamaktadır. Mescidin yanında ev olarak da kullanılabilir *suffe* adı verilen yer, yani gündüzleri okul, geceleri ise kalacak yeri olmayanlar için yatakhane olarak kullanılacak geniş geniş bir oda yapılmıştır (Hamidullah, 2013). Ayrıca Peygamber'in o yolda iki eşi, Sevde ve Ayşe (ra) vardır (Hamidullah, 2013); onlar için de odalar yapılmıştır, ancak, mescidin yapımının uzun süreli olmasının sadece bu iki odanın yapımına bağlanması abartılı olmuştur.

### **Eliade'nin Kullandığı Kaynaklar ve İslam'a Olumsuz Yaklaşımın Nedeni**

Yahudiler ile Müslümanlar arasındaki ilişkiler İslam'ın ilk ortaya çıktığı dönemden itibaren başlamıştır. Türklerin, Anadolu da dâhil fetihleri ile İslam'ın yayılması Hristiyan batının tepkisini çekmiştir. Vefatından 569 yıl sonra, Papa III. Innocentius'un deccal sıfatını Hz. Peygamber'e yakıştırmaları, seyyah Doughty'nın da 700 yıl kadar sonra aşağılayıcı tasvirleri ile Hristiyan Batı, İslamiyet'e karşı tutumunun temellerini atmış ve bu yaklaşım günümüze kadar gelmiştir. Oryantalistlerin, İslam'ın özgün bir din oluşu bağlamında genelde üzerinde durdukları iki konu bulunmaktadır. Bunlar; Hz. Muhammed'in nübüvveti ve Kur'an'ın kaynağı ile ilgili onun bir vahiy ürünü mü yoksa insan ürünü mü olduğu meselesidir. 20. yüzyıldan önceki dönemde ve özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar oryantalistler daha saldırgan bir tavır sergilerken sonraki dönemde rencide edici tarzda değil de daha ılımlı ve bilimsellik adı altında aynı tavrı devam ettirmişlerdir. Örneğin önceki dönemlerde Hz. Peygamber'e gelen vahiy için "hayal ürünü" denilirken Watt da dâhil son dönemlerde "bilinçaltı" ifadesi kullanılarak durumu daha kabul edilebilir göstermeye çalışmışlardır. Eliade'nin de İslami kaynakları en ince ayrıntısına kadar incelemiş olduğu, Hz. Peygamber'in ilk vahiy hadisesini ele alışından anlaşılmaktadır. Ancak, kullandığı kaynakların çoğu, Tor Andrae, W. Montgomery Watt, Régis Blachère, Dante Alighieri gibi oryantalistlerin eserleridir (Kara, 2005).

Eliade'nin de ne yazık ki yaşadığı 20. yüzyıldaki Batı ile aynı tutumu sergilediği ve oryantalizmin etkisinden kurtulamamış olduğu dikkat çekmektedir. Konulara öncelikle dönemdeki düşüncesine uygun olarak övgülerle başlamış, özellikle Hz. Peygamber'in vaazlarındaki başarısından, siyasal ve dinsel dehasının gücünden, tarihin akışını kökten değiştirebilmesinden söz etmiştir. Hemen ardından aslı olmayan durumlardan bahsetmesi, objektif bir imaj oluşturma gayretiyle yaptığı düşüncesini uyandırmaktadır. Ayrıca "dinsel dehaligi" ifadesini birkaç yerde kullanması, bu ifadenin altında yatan "Hz. Peygamber'in, İslamiyet'i kendisinin oluşturduğu" imasına yapılmış bir vurgu mu olduğu sorusunu akıllara getirmektedir.

Kullandığı kaynaklardaki kişilerin İslamiyet karşısındaki tutumundan da örnek verecek olursak "İlahi Komediya" isimli eserinde Dante Alighieri, Hz. Peygamber'i ele alarak aşağılayıcı ifadeler kullanmış, Peygamber'i bölücülük ve sapıklık ile suçlamıştır. Dante'nin bu tavrının, İslam'ın gelmesi ile Hristiyanlığa karşı yapılmış bölücülükten kaynaklandığı düşünülmektedir (Kara, 2005). Garânîk, aralarında W. Montgomery Watt, Sir William Muir, Régis Blachère, Theodor Nölde, gibi isimlerin de bulunduğu oryantalistlerin en çok önem verdiği konulardan birisidir (Cerrahoğlu, 1996). Önem vermelerinin altında yatan sebebin ise Hz. Peygamber ve Kur'an'a olan güveni sarsmak, böylece İslam'ın temelini zarar vermek isteği olduğu düşünülmektedir (Cerrahoğlu, 1996). Özellikle ılımlı tavrılarıyla bilinen Watt, sahih olan hadisleri dahi kolaylıkla kabul etmemesine rağmen, garânîk olayına ayrı bir ilgi göstermiştir ve kabul etmiştir (Kara, 2005). Eliade'nin de bahsettiği bu konu, İslamiyet'i ele aldığı bölümde örneklerini verdiğimiz birkaç yerde geçmektedir.

## Sonuç

Dinler tarihi disiplininin başarılı ismi Eliade, bu alana yaptığı katkılar ile tanınmasına rağmen aynı başarıyı İslamiyet konusunda sergileyememiştir. Eserinden örneklerle incelediğimiz Eliade'nin İslamiyet'e yaklaşımında objektifliğini koruduğu konuların yanı sıra, taraflı bakışını gizlemediği konular da olmuştur. Peygamber'in İslam konusundaki başarısı, zekâsı, uyguladığı politika gibi konularda objektif bir tutum sergilemiş, ancak, konunun bütününe karşı aynı objektifliği ne yazık ki gösterememiştir. Gerek kullandığı kaynaklar gerekse ılımlı oryantalist yaklaşımı, onun bu başarısızlığının nedenleri arasındadır. Eliade her ne kadar mukayese ve fenomenoloji temelli çalışıyor (Demirci, 2000) olsa da kullandığı kaynaklarda taraflı hareket etmiş olması, şaz rivayetleri seçmesi ve Kur'an'daki ayetleri kendi düşüncelerine uygun yorumlamaya çalışarak örnekler vermiş olması, onun taraflı yaklaşımını gözler önüne sermektedir. Özellikle İslam'ın genel ilkelerinin Hristiyanlık ve Yahudilikten alıntı olduğunu birçok yerde vurgulamış, Kur'an'ın vahiy kaynaklı olmaması üzerinde durmuş ve savaşlar konusunda kendi görüşlerinden sıyrılamamıştır. İslamiyet'i ele alırken dinler tarihindeki başarılı çizgisine zarar vermek istemediğinden olsa gerek klasik oryantalistlerin İslam hakkındaki hakaretamiz fikirlerinden ayrılarak kısmen son dönem oryantalistleri gibi İslam'a dair övgülü kanaatlerde bulunmuş olması, asıl amacını gizler bir nitelik arz etmektedir. Zira ileri sürdüğü, ancak İslam'da aslı olmayan durumların birçoğunda kaynak belirtme ihtiyacı hissetmemiştir. Yapmış olduğumuz incelemede vardığımız sonuç şudur ki Eliade'nin İslam'ı ele alırken kronikleşmiş oryantalist yaklaşım tarzından kopamayarak Hristiyanlığın etkisinde kaldığı görülmektedir.

## Kaynakça

Buhârî, İ. M. (2013). *Sahih-i Buhari* (Çev. M. Sofuoğlu). İstanbul: Ötügen Neşriyat.

Cerrahoğlu, İ. (1996). Garânîk. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. 13, s. 361-366). İstanbul: İSAM Yayınları.

Dağlı, R. (2004). *Bir dinler tarihçisi olarak Mircea Eliade: Hayatı, eserleri, dinler tarihine katkıları*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.

Demirci, K. (2000). Eliade, Mircea. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. 11, s. 33-35). İstanbul: İSAM Yayınları.

Efendioğlu, M. (1996). Sa'd b. Muâz. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. 35, s. 374-375). İstanbul: İSAM Yayınları.

Eliade, M. (2003). *Dinsel inançlar ve düşünceler tarihi III-Muhammed'den reform çağına*. (Çev. A. Berktaş). İstanbul: Kabcacı Yayınları.

Hamidullah, M. (1981). *Siret-i İbn İshak* (thk. M. Hamidullah). Konya: Hayra Hizmet Vakfı.

Hamidullah, M. (2013). *İslam peygamberi* (Çev. M. Yazgan). İstanbul: Beyan Yayınları.

Kara, S. (2005). Hz. Peygamber'e karşı oryantalist bakış ve bu bakışın kırılmasında metodolojik yaklaşımın önemi. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23, 145-169.

Öztürk, H. (2011). *Cumhuriyet Dönemi İslam tarihi çalışmalarında Hz. Muhammed tasavvuru (1923-1938)*. Yayımlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Savaş, R. (2013). *Medine Dönemi I: Hudeybiye'ye kadar ilk dönem İslam tarihi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.

Şen, Z. (2006). Kur'an'da ümmi kavramı ve Hz. Muhammed'in ümmiliği. *İslami İlimler Dergisi*, 2, 203-218.

Yılmaztürk, F. (2003). *Mircea Eliade'nin kutsal anlayışı*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.



# Karahanlı Döneminde Uygur Türklerinde İslam Dini Eğitimi ve Din Adamları

Nuerdun Ainiding\*

**Öz:** Uygur Türklerinin siyasi ve dini tarihi hakkında yapılan araştırmaların çoğu İslam öncesine odaklanmış, İslam sonrasına ait olanları ise parmakla sayılacak kadar az olmuştur. Araştırmalarda genellikle Uygur Türkleri Manihaizm ve Budizm'in adeta güçlü bir şampiyonları, Buda dini ve kültürünün asıl temsilcileri olarak gösterilmişlerdir. Aslında Uygur Türkleri, VIII. asır'dan itibaren İslam ile tanışmış ve İslamlaşma süreci başlatılmıştır. Bazı araştırmacılar Kur'anın ilk Türkçe tercümesinin Karahanlılar döneminde, Karahanlı Türkçesinde yapıldığını ifade etmektedir. Satuk Buğra Han'ın 942'de İslam'ı kabul edip Abdülkerim adını almasıyla birlikte Karahanlılar, Türkistan'da ilk Türk-İslam devleti niteliğini kazanmıştır. Karahanlı devleti yürüttüğü askeri seferler ve fetihlerin yanı sıra medreseler kurmuş, din adamları yetiştirmiş, böylece Türk-İslam devlet geleneği ve kültürünün şekillenmesinde öncü olmuştur. Bu devlet batılı bilim adamları tarafından "Türkistan Uygur Hanları Devleti" olarak adlandırılmıştır. Çalışmamızın amacı Uygur Türklerinin İslam'ı kabul ettikleri ilk dönemlerde Karahanlı Devleti coğrafyası çerçevesinde günümüz Uygur Türklerinin yaşadığı bölgelerde kurulan medreseler ve din adamlarından söz ederek, Uygur Türklerinin İslamlaşma sürecinin daha iyi anlaşılmasını sağlamak ve Türk-İslam kültüründeki önemini vurgulamaktır.

**Anahtar kelimeler:** Karahanlı, Türkistan, Kaşgar, Uygur, Türk, Yakup Han.

## Giriş

840 senesinde Uygur Kağanlığı yıkıldıktan sonra, kağanlığa bağlı Uygur kabileleri, kağanlığın merkezi bölgesi olan Ötüken vadisini terk edip kendi hükümlerini altındaki batı bölgelere göç etmek zorunda kalmıştır. Bu göç üç ana güzergâhı takip ederek gerçekleşmiş ve her üç güzergâha ulaşan Uygurlar, gittikleri bölgedeki Türk kavimlerinin desteğiyle üç büyük Türk devleti kurmuşlardır. Birincisi, güneye göç eden Uygurlar olup bu birlik, Çin sınırlarının kuzeybatısındaki daha önceden ele geçirdiği Kansu havzasına gelerek Kansu Uygur Devleti'ni kurmuşlardır. İkincisi, Tanrı Dağları'nın kuzey ve doğu bölgesindeki Beşbalık'a göç edip İdikut (Koço) Uygur Devleti'ni kurmuşlardır. Üçüncüsü ise Tanrı Dağları'nın güneyindeki Tarım havzası ve Maveraünnehir'e gelerek Karahanlı Devleti'ni kurmuşlardır. Kansu

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Tarih Bölümü.  
İletişim: n.ogdulmis@gmail.com.

Uygurları daha sonra Moğolların ve Tibetlile'in arasına sıkışmış ve varlığını günümüze kadar sürdürememiştir. Şu anda çok az sayıda olmakla bilinen Sarı Uygurlar, o bölgeye göç eden Uygurların soyundan gelmektedir. İdikut Uygur Kağanlığı ve Karahanlı Devleti'nde yaşayan Uygurlar ve diğer Türk kavimleri, günümüz Uygur Türklerini oluşturan en temel etnik gruplardır (Nurhacı, 1984, s. 7-9). Karahanlı Devleti, İslam'ı devlet dini olarak ilan ettikten sonra yalnız askeri fetihlerle değil; medreseler, camiler, mescitler inşa ederek İslam'ın Karahanlı topraklarında öğretilmesi, halkın İslamı anlaması ve hızlı bir şekilde İslam'ın yayılması için çok büyük çaba göstermiştir. Bu medreselerde çok sayıda din adamları, âlimler yetişerek bölgede Türk-İslam kültürünün şekillenmesinin temeli atılmıştır. Karahanlılar daha sonra İli vadisine yayılmış ve devletin diğer önemli merkezi olan Balasagun bölgesini de ele geçirmişlerdir (Genç, 2002, s. 142). Böylece Karahanlı Devleti, kuzeyde Altay Dağları'ndan, güneyde Karakurum Dağları'na, doğuda Kansu havzasından, batıda Aral Gölü'ne kadar olan geniş topraklara egemenlik etmiştir. Yalnız bu çalışmamızın amacı, Karahanlı döneminde devletin doğu bölgeleri olarak bilinen Altay Dağları ve Karakurum Dağları'nın arasında yer alan, Tanrı Dağı'nın kuzey ve güneyinde yaşamakta olan, günümüz dünya haritasında ise Çin'e bağlı Uygur Özerk Bölgesi olarak bilinen coğrafya sınırları içinde kurulmuş olan medreseler ve bu medreselerde faaliyet gösteren din adamlarından söz etmektir.

### **Karahanlı ve İslam**

Karahanlı Devleti, 840 senesinde batıya göç eden Uygurlar tarafından kurulmuş ve 1212 senesine kadar 372 sene Orta Asya'da saltanat sürmüştür. Bu devlet, Uygurların tarihte kurduğu ikinci büyük devlettir(魏良弼 Wei Liangtao, 1986). Karahanlılar İslam ile, Maverünnehir bölgesinde Samanoğulları Devleti ile aralarında meydana gelen çekişmeler sırasında tanışmaya başlamışlardır (261-389/874-999). Samanoğulları Emiri İsmail b. Ahmed es-Samani (279-295/892-907), Karahanlı kralı Oğulcak ile muasır olmuştur (Satuk Buğra Han, İ.A, 2009, s. 181). 280/893 senesinde Emir İsmail, Karahanlı Devleti'nin başkenti Tıraz şehrine sefer düzenlemiştir (Salih. E. M, s. 5). Oğulcak olduğu açık olan Tıraz emiri teslim olmuştur ve Samaniler de şehri ele geçirmiştir. Emir İsmail, buradaki kiliseyi de mescide dönüştürmüştür. Hutbeyi, minberlerinde halife Emirü'l-Mü'minin el-Mu'tazid Billah (miladi 892-902) adına okumuştur (el-Muhaymid, t.y., s. 5). Taberi, Samani emirinin, Türk hükümdarının babasını, karısı Hatun'u ve yaklaşık 10.000 kadar kişiyi esir aldığını işaret etmektedir (el-Muhaymid, t.y., s. 5). Bu hadise, Karahanlı hükümdarını, başkenti Kaşgar'a taşımaya, sonra da 291/904 senesinde Samani Devleti'ne karşı intikam saldırısında bulunmaya zorlamıştır (el-Muhaymid, t.y., s. 5). Aynı zamanda Karahanlı hükümdarı, Samani Devleti emirlerinden Ebu Nasir Samani'nin Buhara'dan kaçtıktan sonra, başkent Kaşgar'ın kuzeyinde yer alan Artuç (el-Muhaymid, t.y., s. 5) şehrine sığınmasına müsaade etmiştir. Karahanlı ailesinin, bu Samani emirini karşılaması, onun bir süre fertleri arasında ikameti ve bunu takiben İslam davetçilerinin bu bölgeye peş

peşe ulaşması, Abdülkerim Satuk Buğra Han'ın İslam dinini kabulüne sebep olmuştur (İslam Ansiklopedi, 1967, s. 253). Kral Oğulcak'ın kardeşinin oğlu olan Satuk Buğra Han, bu devletin hükümdarlarından İslam'ı ilk kabul eden hükümdar olarak bilinir (el-Muhaymid, t.y., s. 6).

Karahanlılar, İslam'ı devlet dini olarak ilan ettikten sonra, İslam'ı yaymak amacıyla çetin bir mücadeleye girmişlerdir. Müslüman halkın da İslam'ı öğrenme ihtiyacı meydana gelmiştir. Bu ihtiyacı karşılamak için medreseler kurulmuş, medreselerden de birçok âlim yetişmiştir. Dünyanın çeşitli bölgelerinden İslam âlimleri Karahanlı Devleti'ne gelip İslam'a hizmet etmiştir.

### **Karahanlı Döneminde Uygur Türklerinin Yaşadığı Bölgelerde Kurulan Medreseler**

Karahanlılar döneminde Orta Asya'da tesis edilen medreseler, daha sonraki dönemlerde Selçuklular ve Gazneliler tarafından teşkil edilen ve ilmî mükemmelliğe kavuşan medreselere örnek olmuştur (Muti, 2002, s. 300). Yine bu dönemde Buhara, Semerkant gibi Orta Asya'nın önemli kentlerinde birçok medrese inşa edilmiştir. Ancak, konumuz gereğince çalışmamızda günümüz Uygur Türklerinin yaşadığı bölgelerden örnek vermeye çalışacağız. Karahanlı Devleti'nin önemli başkenti olan Kaşgar'da, elimizde mevcut olan belgeler kadarıyla şu medreseler kurulmuştur:

*Medrese-i Saciye:* Cemal Karşı, kendisinin "*Surah Lügatine İlave*" adlı eserinde bu medresenin adını zikretmekte ve Cevheri'nin "*Sıhah*" adlı lüğatinin yoğun arama sonucunda, Sultan Satuk Buğra Han tarafından inşa edilen Saciye Medresesi kütüphanesinde bulunduğunu bildirmektedir (Muti, 2002, s. 301). Yine çağdaş Çin kaynakları incelendiğinde bu medrese, Satuk Buğra Han döneminde 955-956 yıllarında yaptırılmıştır. İslam dünyasında kurulan üniversite niteliğini taşıyan ilk eserdir (陈慧生 Chen Huisheng, 2001, s. 117). Saciye Medresesi, Karahanlılardan sonra, özellikle Nayman şehzadesi Küçlük Han'ın hüküm sürdüğü dönemlerde bir müddet yıkık hâlde kaldıysa da Çağatay hanlarından Orta Asya valisi Mesud Bey, 1260 yılında bu medrese harabesinin yerine Mesudiye Medresesi'ni ve onun yanına Saadet Kütüphanesi'ni yaptırmıştır.

*Medrese-i Hamidiye:* Günümüzde Kaşgar şehrinin Devletbağ mahallesinde bulunan bu medrese de Karahanlılar döneminden itibaren boy göstermekte olan önemli medreselerden biridir. Kaşgarlı Mahmud'un meşhur eseri *Divanu Lügati't-Türk'te* "üstadım" (Kaşgarlı, 1980, s. 456) diye bahsettiği Hüseyin İbn Halef el-Kaşgari'nin müderrislik yapmış olduğu bu medrese, Karahanlıların hanedan mensuplarının yetiştirilmesinde etkili olmakla beraber, diğer sahalarda da birçok âlimin yetişmesine katkıda bulunmuştur (Muti, 2002, s. 301). Yakın dönemlere kadar eğitim faaliyetleri sürdürülmüştür. Günümüzde ulaşılan belge ve kaynaklarda bu medresenin kuruluş tarihi hakkındaki bilgilere rastlanamamaktadır.

*Medrese-i Mahmudiye:* Karahanlılar döneminde hanedanın yazlık olarak kullandıkları Opal'da<sup>1</sup> Kaşgarlı Mahmud'un yaptırdığı ve kendi adıyla anılan bu medrese, kendi türbesinin<sup>2</sup> hemen yanında yer almaktadır. Kaşgarlı Mahmud hayatının sonlarına doğru Bağdat'tan döndükten sonra bu medreseyi kurmuştur ve burada sekiz sene müderrislik yapmak suretiyle birçok bilgin yetiştirerek "*Pir-i ilim*" adıyla halk arasında ün kazanmıştır (Qeşqer, 1983, s. 2). Tarihî kaynaklara göre bu medrese, 625 metre karelik bir alana inşa edilmiş olup medresenin bulunduğu bölgede medreseye bağlı vakıflardan, devlet tarafından verilen arazilerden elde edilen gelirlerle öğrenci yetiştirmeye devam etmiştir. 1550 senesi Yarkent Hanlığı'nın padişahı Sultan Abdurresid Han'ın (I. Abdurresid 1533-1560) emriyle medresede bir kere tadilat yapılmıştır ve medrese 1678 senesindeki Cungar Moğolları istilasına kadar faaliyetine devam etmiştir. Cungar Moğolları bölgeyi işgal ettiğinde bu medreseyi tahrip etmiştir. Günümüzde sadece kuzey güney yönünde 25 metre uzunluğunda ve iki metre yüksekliğinde bir duvarı kalmıştır.

*Medrese-i Bubi Meryem:* Karahanlı padişahı Sultan Satuk Buğra Han'ın ikinci kızı Sultan Bubi Meryem Mezarı'nın yanına inşa edilmiş olan bu medrese, 40'tan fazla odası olan külliye oluşmaktadır. Bu medrese de Karahanlı döneminde çok önemli eğitim merkezlerinden birisidir. Bugünkü Kaşgar şehrinde Hanöy ile Beştoğrak arasındaki yol üzerinde bu medresenin harabesi yatmaktadır.

Adını bildiğimiz bu medreseler, sadece bilgileri günümüze kadar ulaşmış olan medreselerdir. Karahanlı padişahı Sultan Abdülkerim Satuk Buğra Han'ın İslam'ı kabul ettiği yer olarak bilinen Kaşgar, çok eminiz ki bizim şu an adını bilmediğimiz birçok medresenin, mektebin ve hatta günümüzdeki üniversite niteliğini taşıyan bazı büyük külliyelerin faaliyet gösterdiği yer olmuştur. Zira Cemal Karşı, kendi eserinde Kaşgar'dan bahsederken şu ifadeleri kullanmaktadır: "*İslam diyarı, evliyalar yurdu, meşhur zatların faaliyet sahnesi, saygı değer emirlerin mekânı, büyük âlimlerin doğup büyüdüğü şehir olan Kaşgar, kendi döneminde çok gelişmiş, güzel bir şehir idi*". Çin seyyahı Çang-çün, 1415 Ming hükümdarına sunduğu istihbarat raporunda, Kaşgar'da gördükleri bu medrese binalarının çok muhteşem, duvarlarının kerpiçli, tavanlarının renkli ve süslü olduğunu, pencerelerinin renkli camlardan yapıldığını müşahade ettiğini yazmıştır (Muti, 2002, s. 302). Kaşgar, Karahanlıların önemli şehirlerinden ve başkentlerinden bir tanesi olduğu için en önemli medreseler, Buhara ve Semerkant gibi Kaşgar'da da faaliyet göstermiştir. Kaşgar ile devletin diğer yörelerinde ilim adamları sık sık ilim alışverişlerinde ve ilmî sohbetlerde bulunmuştur.

1 Bugünkü Kaşgar iline bağlı olan Kona Şehir ilçesine bağlı Opal kasabası.

2 Yerli halkın diliyle Hazreti Mollam Makberesi.

## **Karahanlılar Döneminde Uygur Türklerinin Yaşadığı Bölgelerde Faaliyet Gösteren Din Adamları**

*Ebu Nasir Samani:* Karahanlılar dönemindeki en önemli ve ilk sırada dile getirmemiz gereken şahıs, Ebu Nasir Samani olması lazım gelir. Çünkü kendisi bir padişahın gönlünü İslam ateşiyle yakmayı beceren, ilim sahibi bir zattır. Ebu Nasir Samani hakkında, Karahanlı döneminden bu yana halk arasında söylenegelen çeşitli rivayetler vardır. 18.yüzyılda kaleme alınan “*Tezkire-i Ebu Nasir Samani*”deki bilgilere göre Karahanlılar tarihindeki ilk medreseyi Ebu Nasir Samani, Kaşgar’a bağlı Artuç kasabasında kurmuştur (Muti, 2002, s. 302). Bu medresede ilk olarak 70 kişiye ilim öğretmiş, daha sonra medresede müdderisliğe devam etmiştir. Bu sırada yine dönemin en önemli elli kişisi, bu zatın eğitiminden geçmiştir. Öğrencilerinin arasında en iyi yetişeni, Şeyh Necmeddin Ettar’dır (Xinjiang İ. T.D.M, 1988A, s. 37). Ebu Nasir Samani 80 sene yaşamış, bütün ömrünü Allah’a ibadetle, talebe yetiştirmekle geçirmiştir. Hicri 350/miladi 960 senesinde Artuç’ta vefat etmiş ve Artuç şehrine bağlı Meşhet kasabasına gömülmüştür.

*Sultan Satuk Buğra Han:* Sultan Satuk Buğra Han, Karahanlı Devleti’nin kurucusu Kül Kadir Bilge Kağan’ın soyundan gelen Basir Kağan’ın oğludur. Babası vefat ettikten sonra amcası Oğulcak’ın himayesinde büyümüştür. 942-956 seneleri arasında Karahanlı tahtında oturmuştur. İslam’ı ilk kabul eden hükümdardır. Rivayetlere göre İslam’ı kabul ettiğinde henüz 12 yaşındaydı (Xinjiang İ. T.D.M, 1988B, s. 42). Onun Müslümanlığı kabul etmesi, bütün Türk tarihinin bir dönüm noktası olmuştur. Satuk, devletinde İslam’ı yaymak için çetin bir mücadeleye girmiştir. Hoten, Yarkent, Aksu ve Turfan sınırlarına kadar İslam’ı yaymıştır. 942-943 seneleri Balasagun, Suyab ve Isık Göl’ün doğusundaki bölgeleri fethetmiş, bu fetih sonucunda Karluk, Yağma ve Oğuz kabileleri Müslüman olmuştur (Nurhacı, 1981, s. 37). Satuk Buğra Han’ın en önemli mücadelesi, günümüz Uygur Türklerinin en önemli merkezlerinden olan Hoten ve Kuça (Küsen) bölgelerinde olmuştur. Bu bölgeleri de sonunda fethetmiştir. Sultan Satuk Buğra Han, 956 senesi Turfan Budist Uygurlarının üzerine sefer ederken vefat etmiş ve bugünkü Artuç şehrine bağlı Meşhet’e gömülmüştür. Sultan Satuk Buğra Han, yalnız bir padişah değil Uygur Türkleri için manevi bir lider, gönül sultanıdır. Bin seneden beri Uygur Türkleri, Sultan Satuk Buğra Han’ın mezarını hiç yalnız bırakmamış, “Hazreti Sultan Mezarı” adı verilen bu mezar, insanların en çok uğradıkları yerlerden olmuştur. Daha sonraki devlet adamları da sık sık bu mezarı ziyaret etmişlerdir (Davut, 2001, s. 6). Satuk Buğra Han’ın, kahrâman bir din adamı olduğu hakkındaki çeşitli rivayetler günümüze kadar söylenmektedir.

*Hüseyn Halef el-Kaşgari:* Kaşgarlı Mahmud’un Divanu Lügati’t-Türk adlı eserinde “üstadım” diye hürmetle andığı “eş-Şeyh el İmam ez-Zahid Hüseyn İbn Halef Kaşgari” (Kaşgarlı, 1980, s. 456), 1007-1008 senesinde Kaşgar’da doğmuştur. 1093’te Kaşgar’da vefat etmiştir (Muti, 2002, s. 307). Türbesi bugünkü Kaşgar’dadır. Uygur Türkleri yaklaşık bin senedir bu zatı Hüseyn Feyzullah Hocam adıyla hürmetle anmaktadır. Hüseyn Kaşgari, Hamidiye Medre-

sesi'nde uzun süre müderrislik yapmıştır (Muti, 2002, s. 307). Cemal Karşı, bu kişiyi meşhur "ilahiyat âlimi ve musannifi" diye yazmakta ve onun tefsir ve hadislere yazmış olduğu açıklamaların büyük ilgi ile karşılandığını zikretmektedir (Muti, 2002, s. 307). "Tacu'l-İslam es-Sem'ani, Kitabu'l-Ensab" adlı eserinde bu kişiye yüksek değer vermektedir (Muti, 2002, s. 307). Kaşgarlı Mahmud hakkındaki tezkirede anlatıldığına göre Kaşgarlı Mahmud ilk öğrenimini Opal'daki medresede gördükten sonra yüksek tahsilini, Hüseyin b. Halef'ten almıştır. Kaşgarlı Mahmud gibi Arap, Fars ve Türk dillerini bütün lehçeleri ile bilen derin bilgi sahibi bir kişiyi yetiştirebilmek için onun hocasının ne kadar derin bilgiye sahip olması gerektiğini çok kolay anlayabilmekteyiz. Ayrıca Divanu Lügati't-Türk'te Kaşgarlı Mahmud, Türkler hakkında söylenen hadisi bu zattan işittiğini dile getirmiştir. O, Kaşgarlı Mahmud gibi yüzlerce talebe yetiştiren, döneminin en önemli bilginidir.

*Ebulfettah Abdügaffar Hüseyin Kaşgari:* Kaşgarlı Mahmud'un hocası Hüseyin Kaşgari'nin oğludur (1098 senesi vefat etmiştir). "*Tarih-i Kaşgar*", "*Muccemaiuş-Şuruh*" adında iki tane eseri olduğunu Şemani kendi eserinde söylemiştir (Nurhacı, 1981, s. 62). Cemal Karşı, eserinde bu kişiden ve yazdığı eserlerinden bahsetmektedir; ama günümüze kadar ulaşan eseri bulunmamaktadır.

*İmameddin Kaşgari:* Hayatı ile ilgili bilgi bulunmamaktadır. "*Şerhü'l-Kanun*" adlı eseri olduğu, hayatı boyunca tıpla uğraştığı bilinmektedir (Nurhacı, 1981, s. 62).

*Cemalettin Kaşgari:* 10.yüzyılın ortalarında yaşayıp müderrislikte ün kazanan Kaşgar'daki meşhur âlimlerdendir. Bütün ilimlerde ün kazanmış, derin bilgi sahibi olan bu kişi, Kaşgar'da yetişen birçok âlimin hocasıdır (Muti, 2002, s. 307).

## Sonuç

Bahsettiğimiz medreseler ve din adamları, Uygur Türklerinin İslam'ı kabul ettikleri ilk dönemlerde İslam için, daha doğrusu Müslüman Türk halkı için hizmet etmiştir. Askeri fetihler şehirleri, köy ve kasabaları fethedebilmiş kurulmuş olan medreseler ise bölgede İslam'ın daha iyi anlaşılması ve derinleşmesinde çok büyük önem taşımıştır. Bu medreselerde yetişen din adamları bir yandan İslam'ın bölgedeki Türkler arasında daha hızlı yayılmasını sağlamış, öte yandan bölgedeki yeni Müslüman olan halk ile diğer Müslüman kavimlerin arasında âdeta kültür köprüsü olmuşlardır. Bu nedenle o dönem siyasi haritası çerçevesinde düşünüldüğünde Uygur Türklerinin, Tanrı Dağlarının kuzey ve doğu bölgelerinde yaşayanları henüz toplu bir şekilde Müslüman olmamışsa da günümüz Uygur Türklerinin yüksek oranını teşkil eden Tanrı Dağlarının güneyi ve batısındaki halk topluca Müslüman olmuş, Uygur Türklerinin atalarını oluşturan bu topluluk, Budizm'in değil, İslam dini ve kültürünün güçlü temsilcisi ve koruyucusu olmuştur. Budizm'i terk edip İslam'a girmiş olan Uygur Türkleri, bin yıldan fazla tarihî süreç içerisinde muazzam bir Türk-İslam kültürü ortaya koymuşlardır, onların ortaya koymuş olduğu bu kültür, Türk dünyası ve İslam dünyası için çok kıymetlidir ve hiçbir zaman önemini kaybetmemiştir.

## Kaynakça

- Ata, A. (2004). *Karahanlı Türkçesi-Türkçe ilk Kur'an tercümesi*. Ankara: Türk Dili Kurumu Yayınları.
- Batur, E. & Sıdıq, X. (1984). *Xinjiang'diki milletlerning tarixi*. Beijing: Milletler Neşriyatı.
- Çelik, M. B. (2013). *Yarkend Hanlığı'nın siyasi tarihi*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Çuras, Ş. (1989). *Seidiye Xanlığı tarixiğe dair matiryallar (Tarihi-Reşidi zeyli)*. Kaşgar: Qeşqer Uygur Neşriyatı.
- Damollam, S. (2007). *Şirin kelam tarçüme-i hâl Muhammed Aleyhisselam*. İstanbul: Teklimakan Uygur Neşriyatı.
- Davut, R. (2001). *Uygur mazarliri*. Urumçi: Xinjiang Xelq Neşriyatı.
- el-Muhaymid, A. S. ((Riyad Safer 1417, sayı: 16). *Karahanlılar ve İslam'ın yayılmasındaki katkıları* (Çev. A. Aksu). 15 Mart 2014 tarihinde <http://eskidergi.cumhuriyet.edu.tr/makale/298.pdf> adresinden edinilmiştir.
- Erşahin, S. (1999). Kırgızların İslamlaşma sürecinde bazı mülâhazalar. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 383-438.
- Genç, R. (2002). *Karahanlı devlet teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Harabati. (1986). *Mesnevi harabati*. Kaşgar: Qeşqer Uygur Neşriyatı.
- Hazreti Mollam tezkiresi. (1983). *Qeşqer Edebiyatı Jurnalı*, 2, 89-109
- 陈慧生. (2001). *中国新疆地区伊斯兰教史, 新疆人民出版社, 第一册, 乌鲁木齐*. Huisheng, C. (2001). *Zhongguo Xinjinjiang Yisilanjiaoshi, Xinjiang Renmin Chubanshe, Diyice, Wulumuqi*.
- Kaşgari, M. S. (1988). *Tezkire-i Azizan*. Kaşgar: Qeşqer Uygur Neşriyatı.
- Kemal, A. (1988). *Çin ve Doğu Türkistan yollarındaki unutulmaz hatıralar*. İstanbul: Ötügen Neşriyat.
- Kitapçı, Z. (2004). *Doğu Türkistan ve Uygur Türkleri arasında İslamiyet*. Konya, Yedi Kubbe Yayınları.
- Koragan, M. H. (2007). *Tarih-i Reşidi*. Urumçi: Xinjiang Xelq Neşriyatı.
- Kurban, N. (2010). Çağdaş Uygur İslam düşüncesinin lideri Abdulkadir Damolla. *Bilig/Bahar*, 53, 167-182.
- 魏良弼. (1986). *喀喇汗王朝史稿*, Liangtao, W. (1986). *Kalahanwangchao Shigao*
- Li, J. X. (2001). *Xinjiang'da Ötken İslam xanlıqlarının qisqıçe tarixi* (Çev. A. Nurdun, I. Seydi, M. Mömin & A. Mexsut). Urumçi: Xinjiang Xelq Neşriyatı.
- Mahmud, K. (1980). *Divanu lügati't-Türk (Uygurca çevirisi)*. (C. 1). Urumçi.
- Muti, İ. (2). Uygurların İslam'ı kabul ettikleri ilk dönemlerdeki İslam medreseleri. *Divan*, 1, 299-311
- Niyaz, A. (1989). *Tarixtin Qisqıçe bayan*. Urumçi: Xinjiang Xelq Neşriyatı.
- Nurhacı, H. (1981). *Yeken xanlığının Qisqıçe tarixi*. Urumçi: Xinjiang Xelq Neşriyatı.
- Nurhacı, H. (1984). *Qaraxanilar döletining Qisqıçe tarixi*. Urumçi: Xinjiang Xelq Neşriyatı.
- Nurhacı, H. (2001). *Qedimqi Uygurlar ve Qaraxanilar*. Urumçi: Xinjiang Xelq Neşriyatı.
- Nurhacı, H. & Guang, Ch. (1995). *Xinjiang İslam tarixi*. Beijing: Milletler Neşriyatı.
- Qurbani, M. E. (1999). *Qeşqer tezkirisidin terimler*. Kaşgar: Qeşqer Uygur Neşriyatı.
- Ruzi, Y. (2011). Sabit Damollam kim. *Xinjiang Tarix ve Medeniyet Tetqiqati Jurnalı*, 4, 89-98.
- Sabit, A. (1999). *Alim ölmeydu ilim ölmeydu*. Kaşgar: Qeşqer Uygur Neşriyatı.
- Sayram, M. (1986). *Tarih-i Hamidi*. Beijing: Milletler Neşriyatı.
- Talip, A. (1987). *Uygur maarip tarixidin oçriklar*. Urumçi: Xinjiang Xelq Neşriyatı.
- Toxti, A. (1986). *Qeşqerning yeqinqi zaman maarip tarixi*. Kaşgar: Qeşqer Uygur Neşriyatı.
- Toxti, A. (1996). *Qeşqerning yeqinqi ve hazirqi tarixi*. Kaşgar: Qeşqer Uygur Neşriyatı.
- Toxti, N. (1970). *Qaraxanlılar devride İslam medeniyeti*. Urumçi: Xinjiang Pelsepe ve İctimai Penler Tori.
- Tuğ, K. (2013). XVII-XVIII. yüzyıllarda Doğu Türkistan'da eğitim. *Eğitim ve Araştırmaları Dergisi*, 2(1), 298-307.
- Tursun, M. T. (2010). *Xoten şehri tarixi materiialliri*. Xoten: Keheng Metbeçilik.
- Ümid, A. Y. & İsmail, G. (2006). *Edebiyat tariximizdiki Kaşqer'ni texellus qilğan edibler*. Urumçi: Xinjiang İctimai Penler Münberi.

■ III. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi - Bildiriler Kitabı I

Wang, J. L. (1999). *Ottura Asya tarixi*. Urumçi: Xinjiang Xelq Neşriyatı.

Wei, L. T. & Liu, Z. Y. (2006). *Xocalar cemeti heqqide*. Beijing: Milletler Neşriyatı.

Wei, L. T. (1999). *Yeken xanlıqının tarixidin omumi bayan* (Çev. A. Nurdun). Urumçi: Xinjiang Xelq Neşriyatı.

Xinjiang İctimai Penler Akademisi Din Tetqiqat Enstituti. (1988). *Xinjiang İslam dini tarixiğe dair eserler*. Urumçi.

Xinjiang İslam tarixiğe dair materyallar. (1988A). *Hoca Ebu Nasır Samani tezkiresi*. Urumçi.

Xinjiang İslam tarixiğe dair materyallar. (1988B). *Satuk Buğra Han tezkiresi*. Urumçi.

Satuk Buğra Han. (2009). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. 36, s. 181-182). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.



# Hindistanlı Bir Sufi: Tâceddîn B. Zekerıyyâ, Yolu ve Görüşleri

Ayşegül Mete\*

**Öz:** Hindistan'ın Nakşibendiyye ile asıl tanışmasını sağlayan kişi olarak kabul edilen Muhammed Bâkî Billâh sonrasında halifelerinden İmâm-ı Rabbânî Ahmed Faruk Sirhindî, Hindistan ve Nakşibendilik tarihinde büyük başarılarla imza atarken; pirdaşı Tâceddin b. Zekerıyyâ el-Osmânî el-Hindî gerçekleştirdiği Hindistan, Orta Doğu ve Hicaz seyahatleriyle Nakşî yolunun intişarını sağlamıştır. Mekke'de inşa ettiği tekkesiyle hem yerli halka hem de mücavir olarak yaşayan kesime hitap eden Tâceddin b. Zekerıyyâ, Hicaz'da yolunu tanıtmada noktasında seleflerine nazaran daha çok başarı kaydetmiştir. Yetiştirdiği halifeleri vasıtasıyla Necd, Yemen, Basra, Suriye ve Mısır olmak üzere Arap dünyasında Nakşibendiliğin kurumsallaşmasını sağlayan Tâceddin b. Zekerıyyâ yine halifeleri aracılığıyla Arabistan'ın ötesine, Çin ve Endonezya'ya silsilesini ulaştırmıştır. Bununla birlikte Nakşibendi literatürünü Arapça ortaya koymak ve tarikatın adap, erkân ve prensiplerini konu alan ve defalarca istinsah edilen eserleri telif etmek suretiyle Arapça konuşan halka ulaşmıştır. Bu mühim şahsiyetin tasavvufi yolu ve genelde edep özeldi ise şeyh-mürîd adabını konu edinen *Âdâbü'l-meşîha ve'l-mürîdin* eseri bağlamında fikriyatı bu bildirinin konusunu teşkil etmektedir. Bununla birlikte hayatı, eserleri ve tesirlerine de işâret edilecektir.

**Anahtar kelimeler:** Tâceddin b. Zekerıyyâ, Nakşibendiyye, Tâciyye, Adap, Şeyh-Mürîd.

## Giriş

XVII. asır Nakşibendilik tarihine bakıldığında *Tâcü'n-Nakşibendi* lakabıyla meşhur Tâceddin b. Zekerıyyâ el-Osmânî el-Hindî, tarikatın intişarını sağlama ve nüfuzunu güçlendirme noktasında dikkat çekici bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Tasavvufi terbiyesini önceleri üveysî olarak gerçekleştiren Tâceddin b. Zekerıyyâ, Hindistan'da tarikleri muhtelif birçok mürşitten icazet almasının akabinde pirdaşı İmâm-ı Rabbânî gibi Muhammed Bâkî Billâh'tan da hilafet almıştır. Bâkî Billâh sonrası İmâm-ı Rabbânî'nin kurduğu kol olan Müceddidiyye Hindistan'da etkin ve yaygın olması nedeniyle birçok araştırmaya konu olurken Tâceddin b. Zekerıyyâ ve kendisi ile devam edegelen Tâciyye kolu üzerine yeterli miktarda çalışma yapılmamıştır. Dolayısıyla Tâceddin b. Zekerıyyâ'nın Bâkî Billâh sonrasında Nakşibendiyye tarihini ne derecede etkilediği; kurucusu olduğu kolun mahiyeti ve günümüzdeki yansımalarının yanı sıra hayatının ayrıntılı olarak incelenmesi ve fikriyatının belirlenmesi araştırma konumuzu teşkil etmektedir.

\* Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi, Tasavvuf Ana Bilim Dalı.  
İletişim: aysegulmete@sakarya.edu.tr.

Çalışmamızda mahtut eserlerden de istifade etmek suretiyle Tâceddin b. Zekeriyâ'nın sadece Bâkî Billâh ile devam eden silsilesinin izini sürmekle kalmayıp hilafet aldığı diğer müridinden gelen silsilesini takip ederek günümüzdeki tesirlerini açığa çıkarmayı hedefledik. Bu minvalde halifelerini ve halifelerinin haleflerini de etraflıca incelemek suretiyle Çin ve Endonezya'nın İslâm ve tasavvuf tarihini konu edinen eserlerle alakalı okumalar yaparak adı geçen ülkelerde silsilesinin hâlen devam ettiğini ortaya çıkardık. Yazma hâlde bulunan *Âdâbü'l-meşîha ve'l-mürîdîn* eserini tahlil etmek suretiyle de Tâceddin b. Zekeriyâ'nın umumî olarak tasavvuf; husûsî olarak ise edep hakkındaki görüşlerini tespit etmeye çalıştık.

### **Hayatı**

Asıl ismi Tâcüdî'n b. Zekeriyâ b. Sultan el-Kureşî el-Abşemî el-Ümevî el-Osmanî el-Hindî en-Nakşibendî el-Hanefî'dir. Kaynaklarda doğum tarihi hakkında net bir bilgi verilmemekle birlikte 99 yaşında vefat ettiğine dair bir kayıt düşüldüğünden H. 951 yılında doğduğunu tahmin ediyoruz. Hindistan'ın Delhi şehrinin Senbhel kasabasında doğduğundan el-Hindî, es-Senbhelî nisbeleriyle anılmasının yanı sıra soyunun Hz. Osman'a ulaşması nedeniyle el-Osmanî ve Kureşî'n Abdümenâfoğullarından Abdüşems koluna mensup olması hasebiyle el-Abşemî ve el-Kureşî nisbelerine de sahiptir (Harîrîzâde, t.y., s. 196b; Brockelmann, 1949, s. 552; Brockelmann, 1938, s. 618; Tosun, 2007, s. 206). Muahhar bazı kaynaklarda hayatının bir kısmı Osmanlı topraklarında geçtiği için er-Rumî nisbesiyle de anılmaktadır. Aslen Şirazlı olan ailesi (Schlegell, 1997, s. 146) Hindistan'ın asil ailelerindedir (Kışmî, t.y., s.80). Kaynaklarda evliliği hakkında net bir bilgi verilmemek; Mu'az adında bir oğul ve bir kız evlada sahip olduğu belirtilmektedir (Muhıbbî, 1284, s. 466-7; Tosun, 2007, s. 208).

### **İlmî Hayatı, Seyahatleri ve Tasavvufa Yönelmesi**

Tâceddin b. Zekeriyâ genç yaşta Hızır (a.s.) vasıtasıyla tevbe aldığını ve bir şeyhe intisap etmeden önce bir müridin yapması gerekenlerin kendisinde hâsıl olduğunu ve keşfinin açık olduğunu belirtir (Harîrîzâde, t.y., s. 197a; Muhıbbî, 1284, s. 464). Bunun dışında Tâceddin'in Fetihpur şehrinde eğitim aldığından söz edilmektedir (Schlegell, 1997, s. 146).

Tâceddin b. Zekeriyâ, mürşit bulmak maksadıyla çıktığı yolculuğu sırasında Ecmir'e uğrayıp zamanının kutbu, Çiştîyye'nin kurucusu Muinüddin Hasan el-Çiştî (ö. 633/1235)'nin kabrinde inzivaya çekilir. Ruhaniyetinden tarikatı usulünce *hıfzu'l-enfâs* diye isimlendirilen *nefy u isbât* dersini alır. Daha sonra emri üzerine Hamîdüddin Nagevrî (ö. 643/1246)'nin kabrini ziyaret eder ve kendisinden tarikat adabını öğrenir. Üveysî tarikle gerçekleşen bu terbiyeden sonra Tâceddin b. Zekeriyâ'da Çiştîyye sülûküne uygun biçimde envâr, tecelliler ve ahval zuhur eder. Daha sonra Şeyh Hamîdüddin'den müsaade alarak şeyh talebiyle yollara düşer. Zamanının birçok şeyhiyle karşılaşır ancak onların hizmetinde bulunma düşüncesi kendisinde hâsıl olmaz (Muhıbbî, 1284, s.465; Hasenî, 1420/1999, s. 504).

Tâceddin, Delhi'nin Senbhel kasabasına ulaştığında Şeyh İlâhbahş (ö. 1002/1594) ile karşılaşır ve talebesi olur. Şeyh İlâhbahş'ın tarikinde bir kimseye ancak riyazet ve hizmet sonrasında zikir telkini verildiğinden Tâceddin'e üç ay matbaha su taşımakla görevlendirildiği bildirilir. Evden bir hayli uzakta olan nehirden su taşıyan Tâceddin'de harikulade olaylar ortaya çıkmaya başlayınca belde halkı arasında "başının üzerinde denizi taşıyor", "testi başının bir zira' üstünde iken yürüyor" şeklinde haberler yayılır. Üç ay sonrasında Şeyh İlâhbahş, Tâceddin'e Aşkîyye zikri telkin eder (Harîrîzâde, t.y., s. 197b).

"Hizmet bana zikirden daha çok fayda verdi. Ahvalden ne buldumsa Şeyh İlâhbahş'ın hizmetinde buldum" diyerek manevî kazanımlarında yaptığı hizmetlerin ön planda olduğunu ifade eden Tâceddin, kemal ve tekmile ulaşıncaya kadar zikir ve hizmet ile meşgul olur. On sene süren hizmeti akabinde Şeyh İlâhbahş kendisine müritleri irşat icazeti verir. Ayrıca Şeyh İlâhbahş kendisini hep *Tacü'l-ârifin* olarak çağırmıştır (Muhibbî, 1284, s. 466; Harîrîzâde, t.y., s. 198a).

Yine şeyhi hayatta iken biyografisini yazan halifesi ve aynı zamanda damadı olan Mahmud b. Eşref'in belirttiğine göre Tâceddin, Şeyh İlâhbahş'tan Aşkîyye, Kadiriyye, Çiştîyye ve Medariyye tarikati icazetlerini almış; hatta bâtını miktarınca her tarikatın başından icazete sahip olmuştur. Kendisi şeyh Necmeddîn-i Kübrâ'nın ruhaniyetinden Kübreviyye tarikati icazeti aldığını belirtir (Muhibbî, 1284, s. 469; Harîrîzâde, t.y., s. 199b; Öngören, 2009, s. 342) ve Kübreviyye'nin seyr ü sülûk beyanı hakkında risalesi vardır. Bu risaledeki açıklamaları Kübreviyye seyr ü sülûkünü de tamamladığı izlenimini vermektedir (Harîrîzâde, t.y., s. 200a).

### **Son Şeyhi Muhammed Bâkî Billâh ile Karşılaşması**

Tâceddin b. Zekeriyâ'nın Muhammed Bâkî Billâh ile karşılaşması Senbhel'de Şeyh İlâhbahş'ın sohbetinde gerçekleşmiştir ki Bâkî Billâh da o dönemde mürşit arayışı içerisindeydi. Tâceddin b. Zekeriyâ, Şeyh İlâhbahş'ın müridi olması konusunda Bâkî Billâh'a teşviklerde bulunduysa da yapılan istihareler sonrasında Bâkî Billâh, bir Nakşibendi şeyhine intisap etmeye karar vererek Mâveraünnehir'e doğru yola çıkar. Tâceddin ise Şeyh İlâhbahş'ın sohbetine devam eder. Bâkî Billâh Maveraünnehir'den Delhi'ye dönüp talebeleri irşada başladığında ise Şeyh İlâhbahş dünyasını değiştirmiştir. Tâceddin, Şeyh İlâhbahş'tan sonra posta geçecek durumda olmasına rağmen Bâkî Billâh'a intisab eder (Kişmî, t.y., s.81; Rizvi, 1965, s. 198; Dihlevî, 1990, s. 24).

Bâkî Billâh'ın müridleri irşad etmek, Nakşî yolu tebliğ etmekle görevlendirdiği ilk müridi olan Tâceddin, sadece üç gün içerisinde seyr u sülûkünü tamamlar. Bu kısa süreye rağmen Bâkî Billâh'ın on sene sohbetinde bulunur (Kişmî, t.y., s. 84; Gall, 2005, s. 95; Schlegell, 1997, s. 147).

Bâkî Billâh'ın, kendisine memleketine gidip Nakşî tarikatını yaymasını emretmesi üzerine Senbhel'e geri döner ancak düzenli aralıklarla şeyhini ziyaret etmeyi de devam ettirir (Dihlevî, 1990, s. 24).

### ***Tasavvufi Seyahatleri ve Nakşibendiyye'yi Yayıması***

Bâkî Billâh'ın vefatı üzerine Hindistan'a geçen ve burada birçok mürit edindikten sonra Keşmir'e giden Tâceddin, bir süre sonra hac için Hicaz'a geçer. Mekke'de Kuaykian Dağı'nın eteğinde müritlere ve ziyaret eden sufi ve âlimlere konaklama yeri olan ve aynı zamanda vakıf tarafından desteklenen bir ribat inşa eder (Gall, 2005, s. 94; Schlegell, 1997, s. 147).

Mekke'de takvası, ilmi ve mütebedeyinliği ile nam salmış Ahmed b. 'Allan kendisine intisap edince bu bölgedeki saygınlığı artar ve Şeyhu İbn 'Allan lakabıyla anılmaya başlar. Ahmed b. 'Allan'ın (ö. 1033/1624) vefatından sonra tekrar Hindistan'a gider. Delhi'nin doğusunda bulunan ailesini ziyaret eden Tâceddin, bu ziyaretinde oğluna hilafet verir. Kısa bir süre sonra geri dönerek Basra ve Lehye şehirlerine gider. 1037/1627 yılından itibaren ise Mekke'de ikamet etmeye başlar (Gall, 2005, s. 99; Kışmî, t.y., s. 90).

Tâceddin Mekke'de birçok kimseye Nakşibendiyye inâbesi ve İbnü'l-Arabî'nin *Füsûsu'l-Hikem* eseriyle ilgili dersler vermiştir. Bu derslere katılanlar arasında kendisinin önemli talebeleri olan Ahmed b. Allan ve Muhammed Mirza ed-Dımaşkî (ö. 1089/1678) de vardır (Schlegell, 1997, s. 147). Bunun dışında Tâceddin'in müttakiliğinden etkilenecek müridi olmak isteyen, aralarında Şeyh Ahmed Nahlî'nin de bulunduğu birçok meşhur âlim ve sufiler olmuştur (Rizvi, 1983, s. 338; ayrıca halifeleri ve müridleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mete, 2012, s. 190-194).

Tâceddin genel olarak Bâkî Billâh'ın vefatı sonrasında gerçekleştirdiği Hindistan, Ortadoğu ve Hicaz seyahatlerinde Nakşibendiliği tanıtmıştır. Aralarında Ahsâ valisi Yahya b. Ali Paşa'nın da bulunduğu birçok kişinin kendi yoluna katılmasını sağlamış ve uğradığı şehirlere vekil ve halife tayin etmiştir (Rizvi, 1965, s.199; Kışmî, t.y., s. 89; Öngören, 2009, s.342; Rizvi, 1983, s. 337). Bazı halifelerini çeşitli bölgelere göndermek suretiyle Mekke, Medine, Necd, Yemen, Basra, Suriye ve Mısır olmak üzere Arap diyarlarında Nakşibendiliğin kurumsallaşmasını sağlamıştır (Voll, 1994, s. 39; Robinson, 2001, s. 86, Hanif, 2000, s. 382). Yine halifeleri vasıtasıyla Arabistan'ın ötesine Çin ve Endonezya'ya silsilesini ulaştırmıştır (Gall, 2005, s.94; Schlegell, 1997, s. 147).

### ***Vefatı***

Kâbe'nin yanında bir arsa satın alan ve münzevi bir hayat yaşayan Tâceddin b. Zekeriyâ oldukça ileri bir yaşta, 99 yaşında 18 Cemâziye'l-evvel 1050 / 5 Eylül 1640 Çarşamba günü Mekke'de vefat eder. Perşembe günü sabahı Kuaykian Dağı'nın eteğinde kurmuş olduğu tekkenin merkezine defnedilir. Vefat tarihini 22 Rebî'u'l-âhir 1052 / 20 Haziran 1642 (Harîrîzâde, t.y., s. 196b-197a; Rizvi, 1965, s.199; Schlegell, 1997, s. 147) olarak kaydedenler de bulunmaktadır. Buna ilaveten Harîrîzâde, Tâceddin'in mezarının ziyaretçilere açık olduğunu haber vermektedir (t.y., s. 197a).

## Tâciyye Kolu ve Günümüze Yansımaları

Muhammed Bâkî Billâh sonrası Nakşibendilik Bâkiviyye, Tâciyye ve Müceddidiyye olmak üzere üç ayrı koldan devam etmiştir. Pek de etkin olmayan Bâkiviyye kolu Bâkî Billâh'ın vefatından sonra Tâceddin ve İmam Rabbânî'nin itirazlarına rağmen Şeyh İlâhdad'ın Delhi'de bulunan tekkede posta oturmasıyla oluşmuştur. Bâkî Billâh'ın diğer halifesi Hüsâmeddin Ahmed, Şeyh İlâhdad'ı desteklemiş ve postnişin olarak kabul etmiştir. Hüsâmeddin Ahmed'in terbiyesinde büyüyen ve ilkönce İmam Rabbânî'ye daha sonra ise Şeyh İlâhdad'a intisap eden Bâkî Billâh'ın oğlu Hâce Hord tarafından bu yol devam etmiştir. Babasının tekkesinde sema meclisleri kurması ve İbnü'l-Arabî öğretisinin ciddi savunucusu olmasıyla dikkat çeken Hâce Hord, İmam Rabbânî'nin şiddetle karşı çıkması ve uyarılarına rağmen söz konusu tutumlarını devam ettirmiş ve böylece meşrep yönünden farklı bir Nakşî kolu ortaya çıkmıştır (Rizvi, 1965, s. 332; Weismann, 2007, s. 54; Tosun, 2005, s. 23-24; a. mlf., 2007, s. 209).

Bâkî Billâh'ın en meşhur halifesi olan İmam Rabbânî Ahmed Faruk Sirhindî Nakşibendiyye'nin hem tasavvufî eğitim metotlarında hem de düşünce yapısında önemli değişiklikler yaparak tarikata yeni bir yön vermiştir. Müceddid-i Elf-i Sâni lakabıyla meşhur olmasından dolayı açtığı yeni kola Müceddidiyye denmiştir.

Tâciyye kolu meselesine gelince, Muhammed Tevfik el-Bekrî (1323, s. 384), Harîrizâde (t.y., s.197b) ve Tabibzâde Mehmed Şükrî (Usta, 2006, s. 212) eserlerinde Tâceddin b. Zekerıyyâ ile oluşan kola Tâciyye ismini vermektedirler.

Tâciyye silsilesi; Tâceddin b. Zekerıyyâ < Bâkî Billâh < Mevlâna Hâce Emkenegî < Derviş Muhammed < Mevlâna Muhammed Zâhid < Ubeydullah Ahrar şeklindedir (Muhıbbî, 1238, s. 469-70).

Coğrafi ve kültürel olarak Yemen, Hazramevt, Ahsâ ve Hindistan'a kadar uzanan güney ve doğuda konumlanan Tâciyye'nin Osmanlı Nakşibendiliği ve Müceddidilik ile çok az bir bağlantısı olmuştur ( Gall, 2005, s. 99).

Harîrizâde *Tıbyân* adlı eserinde Tâceddin b. Zekerıyyâ'nın Seyyid Mahmud b. Eşref el-Hindî, Muhammed Abdülbaki el-Mizcâcî, Ebu'l-Vefâ Ahmed b. Muhammed el-Yemenî ile devam eden silsilelerinden söz eder. Muhammed Abdülbaki el-Mizcâcî ile devam eden Nakşî silsileden Harîrizâde (ö. 1299/1882), Seyyid Mahmud b. Eşref el-Hindî ile devam edip Şeyh İlâhbağ'a uzanan silsileden ise Abdülganî Nablusî (ö. 1143/1731) hilafet almıştır.

Her ne kadar Schlegell, Yemen'de Mizcâcî kabilesiyle devam ettirilen Tâciyye'nin şu an mevcut olmadığını belirtmekteyse de (1997, s.147) yine aynı mekânda yirmi sene ikamet ederek zamanın hocalarından ilim tedris eden ve Abdulhalık b. Zeyn el-Mizcaci'den inabe alan

1 Tâceddin b. Zekerıyyâ ve İbrahim Kurânî'den gelen silsileler, Muhammed Abdülbaki el-Mizcâcî'nin torunu olan bu zatta birleşmiştir (Weismann, 2007, s. 128). Bu zat müritlerine hafi ve cehri zikrin her ikisini de öğretmiştir (Lipman, 1997, s. 87; Togan, 1999, s. 40).

Çinli Ma Mingxin<sup>2</sup>'in 1761 yılında ülkesine geri dönerek Gansu bölgesinde silsileyi devam ettirdiği bilgisine ulaştık. Cehriyye olarak isimlendirilen Ma Mingxin (ö. 1781) kolu Ma Hualong (ö. 1871), Ma Yuanzhang (ö. 1920), Ma Zhenwu ve Ma Jinxi ile mezkûr bölgede devam etmektedir (Weismann, 2007, s. 128-129)<sup>3</sup>.

Öte yandan Seyyid Mahmud b. Eşref el-Hindî ile Abdülganî Nablûsî'ye kadar gelen silsilede Şeyh Yusuf el-Câvî nam-ı diğer Makassarlı Şeyh Yusuf yer almaktadır.<sup>4</sup> Bu bilginin önemi ise kaynakların genel olarak Muhammed Abdülbaki Mizzacî'nin Yemen'de Makassarlı Şeyh Yusuf'a Nakşibendiyye-Taciyye inabesi verdiğini yazmakla birlikte (Bruinessen, 1991, s. 251-269; Gall, 2005, s. 97) Taceddîn b. Zekeriyâ'nın Şeyh İlâhbahş ile meydana gelen silsilesinden Şeyh Yusuf'un icazet aldığına dikkat çekmemeleridir. *Tibyân*'dan elde ettiğimiz ve matbu kaynaklarda rastladığımız bu mühim bilgi ile Tâceddin'in müridânını Nakşibendiyye haricinde de tekmil ettiğini ve dahi silsilesini devam ettirdiğini anlıyoruz.

Bundan başka Şeyh Yusuf'un Mirza Dimaşkî vasıtasıyla Tâceddin b. Zekeriyâ ile bağlantısı vardır. Tâceddin'in müridi olan Mirza Dimaşkî, Şeyh Yusuf'un ders aldığı hocalar arasındadır (Azra, 2004, s.91). Dolayısıyla Halvetiyye ve Şattâriyye'nin Endonezya'daki kurucularından biri olarak tanınan ve hâlen Halvetiyye-Yusuf olarak devam eden kolun kurucusu olan Şeyh Yusuf Makassarî'nin yetişmesinde Tâceddin'in halifelerinin büyük bir katkısının bulunduğu rahatlıkla söylenebilir.

## Eserleri ve Tesirleri

### Telif Eserleri

#### *Risâle fi't-tarikati'n-Nakşibendiyye (Tâciyye)*

Silsilesini saydığı ve Kelimât-ı kudsiye olarak ifade edilen tarikatın on bir esasını sıraladığı bu eserde fena-beka, adab fasıllarının yanı sıra, zikir esnasında gelen vesvese ve kabz hâline karşı yapılacaklar, müridin batınına tasarruf gibi ilginç bölümler de vardır. Abdülganî Nablûsî *Miftâhu'l-ma'îyye fi tarikî'n-Nakşibendiyye* adıyla şerhetmiştir (Öngören, 2009, s.343).

#### *Risâle fi'l-cevâbi 'alâ suâli'l-'ulema' 'an ba'zı ef'âli's-sûfiyye (Hüccetü'l-mürîdîn)*

Kütüphane kataloglarında *Risâle fi'l-cevâbi 'an ba'zı fi'li's-sûfiyye*, *Hüccetü'l-mürîdîn*, *Risâle el-ecvibe* isimleriyle geçen bu risaleyi Tâceddin b. Zekeriyâ, sufilere bazı fiillerinin sünnetteki yerini öğrenmek ve böylece zihminden şüphelerin izale edilmesini sağlamak amacıyla soru soran bir kişiye cevap vermek maksadıyla yazmıştır.

2 Ma Mingxin'in Arapça ve Çince bazı isimleri vardır. Arabistan'dan döndüğünde kendisine Aziz lakabı verilmiştir. İslâmî bir isim olarak İbrahim ismini almıştır. Sufi ismi ise Vikayetullah'tır. (Lipman, 1997, s. 86 64 nolu dipnot)

3 Ayrıntılı bilgi için bk. Lipman, (1997, s. 6-89); Togan, (1999, s. 34-39).

4 Silsile şu şekildedir: Şeyh İlâhbahş el-Hindî en-Nakşibendî el-Aşkî > Tâceddin el-Osmânî el-Kuraşî en-Nakşibendî > Seyyid Mahmud el-Hindî > Şeyh Hasan cî es-Suratî > Seyyid Ömer Ba Şeyban Ba'alevî > Nureddin Muhammed er-Ranîrî > Yusuf el-Câvî > Şeyh Abdülkadîr es-Safurî > Abdülganî Nablûsî. (Harîrîzâde, t.y., s. 200b)

*Câmi'ü'l-fuâd*

Müridi Pir Veli Yedullah b. Abdülmelik el-Alevî'nin mübtedî ve mutavassıtlar için Kuşeyrî'nin *Risâle'sine* muhtasar bir şerh yazmasını istemesi üzerine telife başladığını ifade eden Tâceddîn, daha sonra bu şerhe ömrünün yetmeyeceğini düşünerek *Câmi'ü'l-fuâd*'ı yazdığını belirtir.<sup>5</sup> Eser itikad, tevbe, irâde, tecerrüd, melâmet, hırka, fakr-gınâ, zühd, kanaat, zikir, ibadet, mücahede-muhalefet, recâ, havf, sabır, tevekkül-sohbet-uzlet, muhabbet-şevk, rıza-teslim, sehavet, fütüvvet, vahdet-i vücud, aşk, huzur-gaybet, fena-beka, cem'ü'l-cem'-tefrika, tecelli, semâ-raks konularını işlemektedir.

*Risâle fî beyâni sülûki'l-Kübreviyye*

Kübreviyye'nin sülûku beyanı hakkında olan bu risalede etvâr-ı sebâyı inceler ve bu mertebeleri aşmak suretiyle sülûkun tamamlanacağını zikreder (Harîrîzâde, t.y., s. 199b).

*Risâle fî'l-kasâid*

Bazı kasidelerinin toplandığı küçük bir risaledir. Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr. 367'da kayıtlıdır.

*Diğer Eserleri*

*Tuhfetü'l-mülûk fî ma'rifeti men ensafe bi's-sülûk* (Bağdatlı, 1990, s. 280), *Risâle der Bâb-ı Envâ'i Tıb, Esrârü'l-ibâde, es-Sirâtü'l-müstakîm* (Bağdatlı, 1951, s. 244), *Âdâbü'l-meşîha ve'l-mürîdîn* isimli eserlerinin yanısıra velâyet hakkında küçük bir risalesi vardır (Öngören, 2009, s. 343)<sup>6</sup> Yemek çeşitleri ve pişirme keyfiyeti, ağaç dikimi ve envai't-tıp ile alakalı risaleleri de mevcuttur (Muhibbi, 1284, s. 468; Harîrîzâde, t.y., s. 199a).

**Tercüme Eserleri***Mu'arrebü'r-Reşehât*

Fahreddin Ali el-Kâşifi es-Sâfi'nin (ö. 1532-33) *Reşehât-ı 'Aynü'l-hayât* eserini Farsça'dan Arapça'ya tercüme etmiştir. Bu eser *Ta'ribü'r-Reşehât, Tarih-i Reşehât-ı 'Aynü'l-hayât* isimleriyle de adlandırılmıştır.

*Ta'ribü'n-Nefehâtü'l-üns*

Abdurrahman-ı Câmi'nin (ö. 1492) *Nefehâtü'l-üns* eserini bazı ilavelerde bulunmakla birlikte Arapça'ya tercüme etmiştir. Darü'l-kütübi'l-Mısıriyye, nr. 9795'te kayıtlıdır.

**Tesirleri**

Çağa damgasını vurmuş bu mümtaz şahsiyetin birçok yönden müessir olduğu aşikâr. Ancak tespit edebildiğimiz birkaç tesirini ifade etmekle yetineceğiz:

5 Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 367, 1b.

6 Son eser Millet Ktp., Ali Emiri Efendi, AY, nr. 971'de kayıtlıdır.

Endonezya İslâm tarihinde mühim bir mevkide yer alan Makassarlı Şeyh Yusuf, Tâceddîn'in eserlerinden esinlenerek elde ettiği fikirlerini beyan ettiği tasavvufî eserler meydana getirmiştir. *Tuhfetu'l-lebih* ve *Sefinetu'n-necât* adlı söz konusu eserler Cakarta Millet Kütüphanesinde mevcuttur (Rizvi, 1983, s. 336).

Tâceddin b. Zekeriyâ'nın *Tâciyye* ismiyle meşhur olan eserine 'Abdulgani Nablûsî'nin *Miftâhu'l-ma'yye fi't-tarikati'n-Nakşibendiyye* adıyla yazdığı şerhini Mevlâna Hâlid-i Bağdâdî rabıtayı savunmasında kullanmıştır (Schlegell, 1997, s. 211). Yine aynı şerh Ziyaeddin Gümüşhanevî (ö. 1311/1893) tarafından Nakşibendiyye'nin temel metinlerinden biri olarak listelenmiştir (Schlegell, 1997, s. 145).

Rizvi, Bâkî Billâh'ın oğullarından Hâce Hord'un tevhid-i vücûdî doktrini popülarleştirme düşüncesiyle kaleme aldığı bir takım risaleleri Tâceddîn b. Zekeriyâ'nın konuyla ilgili yazdığı Arapça risalelerin tercüme edilmiş hâllerine benzediğini ifade etmektedir (Rizvi, 1965, s. 333).

Mustafa Fevzi b. Nu'man (1343/1924), *Kitâbü İsbâti'l-Mesâlik fi Râbitati's-Sâlik* eserini telif ederken Tâceddin b. Zekeriyâ'nın *Tâciyye* ismiyle meşhur eserinden faydalandığını açıkça belirtmektedir (Kul, 2007, s. 22-3). Öte yandan Silifkevi, *Vuslatü's-sâlikîn* isimli eserini, büyük ölçüde Tâceddin b. Zekeriyâ'nın *Âdabü'l-meşîha ve'l-mürîdîn* eserinden istifade ederek telif etmiştir (Yapıcı, 2012, s. 7).

Tâceddîn b. Zekeriyâ'nın Arapça'ya tercüme ettiği tabakat eserleri ise Nakşî sufilerin Mekte, Medine, Necd, Yemen, Basra ve Suriye'de meşhur olmasına yardımcı olmuştur (Rizvi, 1983, s. 337).

### **Âdâbü'l-Meşîha Ve'l-Mürîdîn Adlı Eseri Bağlamında Görüşleri**

Muhtelif el yazma koleksiyonlarında sayısız istinsahıyla Hindistan, Avrupa ve Orta Doğu'da (Gall 2005, s.209, dn. 48) mevcut olan mevzu bahis eser, ülkemizde onu aşkın kütüphane ve bölümde yer almaktadır.

Tâceddin b. Zekeriyâ şeyh ve mürit adabına yönelik telif ettiği bu eserinde sadık talibin öncelikle riayet etmesi gereken şart ve edepleri öğrenmesinin yanı sıra meşayih'in şart ve alametlerini de bilmesi gerektiğini vurgular ve talibin ancak ilgili hususlarda bilgi sahibi olduktan sonra şeyhe hizmet ve sohbeti tercih edebileceğini ifade eder. Mezkûr eseri ayrıca, müridin şeyhe intisap etmeden önce bilmekle mükellef olduğunu düşündüğü adabı açıklamak ve yine müride hangi özellikteki kişilere bey'at edeceği noktasında yol göstermek adına veli ve şeyhlerin şart ve alametlerini belirtmek amacı da taşımaktadır. Diğer taraftan müellif söz konusu eseriyle şeyhliği tanımlama, alamet ve şartlarını sıralamakla kalmayıp mürşidin müridanına karşı uygulaması gereken adabı mercek altına almak suretiyle şeyhler için de tekke ve meclislerinde takınmaları gereken tavırlar noktasında bir kılavuz sunma gayretindedir.



Allah ve Resûlü (s.a.)'ne karşı adab, velileri tanıma, meşihat şartları, mürit şartları, mürşidin müride & müridin mürşide karşı adabı ve zikir fasılları olmak üzere toplam yedi fasıldan oluşan eser talip, mübtedî, mutavassıt ve müntehîlere rehberlik edecek bir kaynaktır.

*Allah ve Resûlü (s.a.)'ne Karşı Adap Faslı (nr. 2448, s. 39a-41b)*

Tâceddin b. Zekeriyâ bu fasılda talibin, talebinde sâdık, ibadetinde muhlis olması, mededi sadece ve sadece Hak Teâlâ'dan umması, her şeyi O'ndan beklemesi, masivaya rağbet ve meyl etmemesi gerektiği ile ilgili noktalara değinerek talibin daha çok Allah'a karşı yerine getirmesi gereken adabına değinir. Akabinde şeyhin maksud ve matlub olmadığı uyarısında bulunur ve bunu Kâbe benzetmesiyle ortaya koymaya çalışır. Bu benzetmeye göre nasıl ki Kâbe'ye yönelerek secde ediliyor ve fakat secde Allah'a ise şeyh için de aynı şeyin geçerli olduğunu vurgular.

Kâinatta her şeyin bir özelliği olduğunu dile getiren Tâceddin b. Zekeriyâ, edepsizliğin özelliğini ise bereketi gidermesi ve nuru zulmete tebdil etmesi olarak açıklar. Hak talebinde en büyük şartın gayrıyı ve masivayı incelemekten kalbi arındırmak, haram ve mekruhlardan bedeni temizlemek olduğunu söyler.

Keşif ve kerametlerin aldatıcı sebepler olduğunu söylemekle birlikte evliyanın kerametleri hak ve buna inanmak vacip olduğu için "Keşf ve keramet sahibine tahkir nazarıyla bakma!" diye uyarıda bulunur.

*Şeyh ve Velilerin Marifeti Faslı (nr. 2448, s. 41b-43a)*

Müellif bu fasla veli tarifıyla başlar: "Veli Allah Teâlâ'yı ve sıfatlarını, mütekellim ve filozofların yaptığı gibi istidlalen veya vahdet-i vücûdu hâl ve vicdân<sup>7</sup> olmaksızın söyleyen battal sufilerin yaptığı gibi takliden değil de zevken<sup>8</sup> ve vicdanen bilen ârif-i billâh kimsedir. O zahid, vera sahibi, müttaki ve âbidir. Ameli, Kitab ve sünnete uygundur. Haram, mekruh ve şüphelerden sakınan, nefsinin hevedan uzaklaştıran bir kimsedir."

Bir velide bulunması gereken bir özellik olarak nitelendirdiği ve adem-i taalluk olarak isimlendirdiği masiva ile alakayı kesmenin alametini ise "Kendisinden bir şey kayb olduğunda veya birisi kendisinden izinsiz bir şey aldığı anda veyahut müridi onu terk edip kendisinden hâl ve makamca daha üstün olan başka bir şeyhe gittiğinde batınının değişmemesi" sek-

7 Arapça bulmak, iç duygusu, nefis ve batını kuvveleri ifade eden bir kelime. Vicdan, vecdden daha özeldir. Zira vicdanın Hakk'a arkadaşlığı vardır, iç hislerle idrak edilen şeylere vicdaniyat denir. (Cebecioğlu, 2009, s. 700)

8 Arapça lezzet ve tat anlamına gelen bir kelime. Manevî haz ve lezzet. Cürcani bunu tarif ederken şöyle der: Marifetullah konusundaki zevk, Hakk'ın tecelli yolu ile veli kullarının kalbine yerleştirdiği irfanî bir nurdur. Allah dostu bu nur ile Hakk'ı batıldan ayırır. Bunu bir kitaba dayanmadan yapar. Bu nur bir tür firaset, sezgi gücü anlamında düşünülebilir. Kâşânî: Tecellî nurlarının art arda geldiği ancak azaldığında Hakk'ın Hak ile müşahede etmenin ilk derecesine zevk denir. Sufi ilahî gerçekleri bizzat tadarak ve yaşayarak öğrendiği için ehl-i zevktir. O, eşyayı ve onun hakikatlerini zevkle kavrar. (Cebecioğlu, 2009, s. 726)

linde belirtir. Yine adem-i taallukun başka bir alametini ise kendisine eziyet veren, rahatsız eden kimseden intikamını almaya yönelmemesi, hasetçinin hasediyle kendinde bir değişme olmaması şeklinde özetler.

Bundan başka veliyi hakkıyla tanımak isteyen kimse için bazı ipuçları verir. Buna göre o kişi, şeyhin karşısına oturduğunda kendisinde bir cem'iyet meydana gelir, tefrika veya noksanlık kendisinden giderse şeyhin velayetine kanaat getirir. Şayet onda temyiz meydana gelmezse şeyhin sükûtu zamanında huzuruna girip karşısına oturması ve batınına yönelmesi gerekir. Şayet havâtır ve vesveselerden bir şey eksilirse anlar ki o velidir. Aynı şekilde onun meclisinden ayrılma gibi bir isteği olmayıp aksine onunla birlikte olmaktan ve samimiyetinden hoşnutluk duyması da onun veli olduğunun alametidir.

Tâceddin, şeyhi, tasarruf gücü ile müridin kalbinden beşeri zülumatı kaldırıp ilahî cemalin nurlarını yerleştiren kimse olarak algılar ve bu özelliğiyle müritte zat-ı ehadiyet talebinin hâsıl olacağını haber verir. Dolayısıyla kalbi ednâ talebinden aksa talebine döndürme görevinin şeyhe; dünyayı terk etme ve bunun için çalışmanın da müride ait olduğuna işaret eder. "Şeyhin müritlere kitap, sünnet, icma ile sabit ve müctehid imamların kıyasında olan azimle amelden başka bir şey emretmemesi gerekir ki onlarda zat-ı ehadiyyete yönelik bir mahabbet hâsıl olsun" diyen müellif ancak Resûlullah (s.a.)'e ittiba ile en büyük ve yüce makam olan zâtî mahabbet kapısının açılacağını haber verir.

*Şeyhlik Şartları Faslı (nr. 2448, s. 43a-46a)*

Tâceddin b. Zekeriyâ'nın beyan ettiği şeyhlik şartlarını kısaca şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Mükemmil şeyhten memur, mürebbi ve icazetli olmadığı sürece irşat ve kurbiyyet mesnediyle makamında oturmamasıdır.
2. Ebu'l-vakt olmasıdır ki Tâceddin b. Zekeriyâ, ebu'l-vakt olmayı zahirle iştigal etmesi huzuruna; huzuru da zahirle iştigaline mani olmayan kişi olarak açıklar.
3. İrşat ve tasrihte bulunmak suretiyle müritlerin şeriat ve tarikatın mekruhlarını işlemelerini menetmelidir.
4. Müridin nefeslerini ve hareketlerini sadakati ölçüsünde kontrol altına almasıdır.
5. Mürit ile beraber iken azamet, heybet, vakar ve sekînetle oturmasıdır. Müritlerin yanında yemek yememesi; nezihliğinin ve azizliğinin kemalini onlara göstermesi gerekir.
6. Müritlerin başka bir şeyhle sohbet-arkadaşlık etmesine izin vermez. Aynı şekilde başka bir şeyhin müridiyle arkadaşlık etmesine de müsaade etmez.
7. Şeyhin öncelikle firasetiyle müridin azığa olan arzusunu tespit etmesi ve bu doğrultuda onu tecrîd-i halvette bırakması, yanında hiç kimse bulundurmaması, onu tevekküle yöneltmesi ve himmetiyle yardım etmesidir.

8. Müridinin kendi hâlinin üzerinde hâl veya makam elde ettiğini ve onun terbiyesini üstlenmeye muktedir olmadığını anladığında başka bir şeyhe gitmesine izin vermemelidir.
9. Sülûkün afetlerini bilmesidir.
10. Zikir halkası ve arzu hal vakti haricinde müritlerle oturmayı terk etmesidir.
11. Müridin maddi varlıklarına meyletmemesidir.

Muhtasar bir şekilde verdiğimiz mezkûr maddeleri gerek mücmel gerekse de mufassal bir şekilde izah eden müellifimiz, şeyhin ilgili şartları haiz olmadığı zaman meydana geleceklere de zikreder. Mesela devamlı huzur halinde olmadıkça şeyhlik, biat almak ve irşat vazifesinde bulunmanın caiz olmadığını; hatta *bekâ ba'de'l-fen* makamına çıkmadan önce irşat makamına oturan kimsenin küfre düşmesinden korkulacağını haber verir. Yine müritlerin şeriat ve tarikatın mekruhlarını işlemelerini menedemeyen kimsenin, şeyhlik makamının hakkını veremediğini ifade eder ve söz konusu makamın müridin yara beresini, kötü sıfatlarının kirini temizleyen yüce bir makam olduğunu söyler. Şeyhin, muhtaç olsa dahi müritten beklenti içinde olmaması gerektiğini aksi halde müridin kalbinde tehavün (gevşeklik) oluşacağını ki bunun da feyz kapısını kapatacağını söyleyerek tersi durumda meydana gelecek hadiseleri haber verir.

*Müridin Şartları Faslı (nr. 2448, s. 46a-49b)*

“Müridin ister hayır olsun isterse de şer bütün havâtırı açığa vurması gerekir ki şeyhi onu bir tabip gibi tedavi etsin, ona ilacını versin” ihtarında bulunan Tâceddîn b. Zekerîyyâ, “Gördüğün her kimseyi Hızır *Aleyhisselâm* veya evliyaullah'tan bir veli bil ve kendisinden dua iste” diyerek müridana nasihat eder. Öte yandan itirazı amansız bir hastalık olarak telakki eden müellif, itirazdan kaynaklanan perdenin tedavisi olmadığı ve özellikle de feyz akışını engellediği için müridin, sebebini bilmediği ve teviline gücü yetmediği takdirde şeyhinin fiillerine karşı bir itirazda bulunmaması gerektiğini ısrarla söyler. Bu noktada Hızır-Musa (a.s.) kıssasını örnek gösterir.

Buna ilaveten müridin, şeyhi emretmedikçe veya revatib sünnet olmadıkça şeyhin bütün fiillerini taklit etmesini uygun görmeyen müellifimiz, bunun sebebini şeyhin makamı ve hâli gereğince bazı fiilleri yerine getirdiği; bu fiillerin de müride zehir olabileceği şeklinde açıklar. Müridin şeyhin kendisine telkin ettiği zikir, teveccüh, murakabe ile amel etmesi gerekir. Zira şeyh firasetiyle müridin istidat ve kabiliyetine uygun telkini vermesini bildiği için müridin diğer bütün evradı terk etmesi gerekir.

Müridin kendisini bütün mahlûkattan daha hakîr görmesi gerektiğini ifade eden müellifimiz, mürit hakkında şu uyarılarda bulunur:

Ne başkasının üzerinde bir hakkı olmalı ne de başkasının kendisi üzerinde hakkı olmalıdır. Ta ki hakkını almak ya da başkasının hakkını vermekle uğraşmak zorunda kal-

masın. Bu gök kubbede kendisi, şeyhi ve Allah'tan başkası olmadığına itikad getirmeli. Zahirî basireti (eşyayı görme özelliği) ortadan kalkıncaya kadar Allah'ı zikretmeli ve lisan-ı hâliyle "Ben her dinden geçip yalnız Hakk'a eğilerek yüzümü o gökleri ve yeri yaratana çevirdim. Ve ben müşriklerden değilim." (En'âm, 6/79) demeli.

Ayrıca sadık talibin zat-ı ehadiyyet haricinde dünya ve ahirete dair hiçbir istekte bulunması gerekir. Zira arzusu hal ya da makam kabilinden dahi olsa bu, Allah Teâlâ'yı talep değil de hevâyı talep etmek olacağından kerih görülmüştür.

Son olarak müellif müridin, ihtiyacını kimseye göstermemesi ve zikrin nurunu söndürmesi nedeniyle kimseye öfkelenmemesi gerektiği şeklinde ihtarlarda bulunur.

*Meşihat Adabı Faslı (nr. 2448, s. 49b-54b)*

Şeyhin mürit karşısında yapması gerekenleri konu alan bu fasıl on iki maddeden oluşmaktadır. Maddeleri şu şekilde özetleyebiliriz:

1. Şeyhin öncelikle niyetini hâlis eylemesi, vakit ve zamana göre sebebi terk etmesi, kendini mahlûkattan üstün görmemesi ve tabi olunma sevgisinden kendisini uzak tutması gerekir. Kendisine irşad talebiyle gelen talibe, bu isteğindeki sadakati ilâhî bir işaretle belirgin hale gelmedikçe telkinde bulunmada acele etmemeli; bu durumdan sonra müridin istidadına uygun yolu telkin etmelidir. İstidat marifeti olmayan kimse irşad terbiyesinde bulunamaz; zikir talimi, beyat alma, musafaha ve nasihat etmek o kimse için haramdır. Bu noktada Tâceddin, Hâce Ubeydullah Ahrar'ın şu çarpıcı sözünü iktibas eder: "İlk bakışta müridin istidadının nerede nihayet bulacağını, hangi makama, hale ve zevke ulaşacağını ve sonunun nereye varacağını anlamayan kimsenin şeyhliği caiz değildir."

Zikir ve teveccüh konusuna da değinen Tâceddin, şeyhin müridânıyla beraber halka hâlinde oturması, onları bilgilendirmesi ve tarikattaki usulüne göre "ve O'nu gece gündüz tesbih edin" (Ahzâb, 33/42) ayeti mucibince hafî veya cehrî zikretmesi ve müritler hatarat kirinden, yollarına ve feyzlerine mani olan şeylerden arınıncaya kadar onların kalplerine teveccüh etmesi gerektiğini belirtir. Müridin batını ağıyarın havâtırından temizlendiğinde ve sultan mahalli olan kalb hadesten arındığı takdirde Sultanın dilediği vakitte ineceğini haber verir.

Şeyhin, bir mecliste ve toplulukta bulunduğu marifet, hakikat, hal ve makamlar ile hadis, tefsir ve fıkıh konusunda soru sorulmadan evvel söze başlamaması gerektiği anlatılır. Ayrıca şeyhin aksi bir zaruret olmadıkça edeple diz üstü oturması gerektiği ancak şeyhlerin ekserisinin âdetinin bağdaş kurarak oturma olduğu zikredilir.

Müellif şeyhin, hâl ve makamların galip gelmesiyle zahirî amelleri terk etmemesi aksine vakti salih ameller ile imar etmesi ve "benim bu amellere ihtiyacım yok" gibi bir vehme kapılmaması gerektiğinin altını çizer. Ayrıca zahirde şeyhin vaktini zayi ettiği görülmesinden dolayı müridin bâtınında tehavün (gevşeklik) meydana geleceğinden dolayı şeyhlerin bu hususa azami dikkat göstermeleri tavsiyesinde bulunur.

Bütün bu şartları ve adabı zikreden Tâceddîn b. Zekerîyyâ sayılan özellikleri haiz şeyhin örneğinin *kibrit-i ahmer*'den daha değerli ve *anka-i mağrib*eden daha uzakta olduğu düşüncesindedir.

*Şeyhle Sohbet Adabı (nr. 2448, s. 54b-62a)*

Tâceddîn b. Zekerîyyâ öncelikle müridin şeyhine mahabbetinde sadık olması; hiçbir şey veya hiçbir kimsenin kendisine şeyhinden daha mahabbetli gelmemesi gerektiğini belirtir ve müridin mahabbetinin miktarınca şeyhin bâtınından kendi bâtına gelen feyzin çoğaltacağını söyler. Şeyhinden başkasını daha kâmil gördüğü takdirde ise muhabbet ve ülfet bağı (rabitası) zayıflayacağını, muhabbetin zayıflaması ile de şeyhin kelamının ve ahvalinin müridin batınına tesir etmeyeceğini söyler. Zira ahval ve kelamın nüfuzunun vasıtası ancak mahabbet ile mümkündür. Sevgide bir eksilme meydana gelirse feyz akışında da bir eksilme meydana gelir. Feyz ancak müridin sevgi ve marifeti miktarınca gelir.

Kalbi şeyhine sevgiyle dolan kişinin, Allah Teâlâ'nın evliyasının kalbine muhabbet ve sevgi nazarıyla bakması nedeniyle ilâhî nazarla beklenen kişi olacağını söyler.

Şeyhin hukukuna riayet etme hususunda ise şeyhinin hakkını eda etmeyen müridin Allah Teâlâ'nın hukukunu eda etmede yoksun kalacağını, edna efendisini ihmal edenin âlâ efendisine ulaşamayacağını haber verir. Akabinde mukallit zamanla muhakkik hâline geleceğinden müridin şeyhine tabi olması ve onu taklit etmesi gerektiğini ifade eder.

Müellif müridin şeyhine olan sadakatının alametini ise şeyhin onu reddetmesi ve uzaklaştırmasına rağmen kendisinin itikadında en ufak bir değişimin olmaması şeklinde tarif eder.

Mürit hangi ölçüde şeyhinin hoş görmediği işlerden uzak durmaya riayet ederse o derecede şeyhi ile arasında bir münasebet oluşacaktır. Bu münasebetin varlığıyla huzur ve cem'iyet, şeyhin batınından müridin batınına akacaktır. Burada fitil-duman benzetmesi yapılarak söz konusu münasebet nedeniyle dumanın ateşe meyletmesi gibi şeyhin batınında oluşan ilâhî mahabbet müride intikal edeceği ve bu durumda müritte cem'iyet ve Allah dostluğunun oluşacağı belirtilir. Ancak şeyhin batınında bir kerahiyyet meydana gelmesi durumunda ise feyz intikalinin engelleneceği haberi verilir.

Bundan başka mürit, şeyhinin lisanının Musa *Aleyhisselâm*'ın ağacı gibi olduğuna itikat etmeli; Hakk'ın onun lisanında konuştuğuna inanmalıdır. Müellif, şeyhin kalbini, her vakit rüzgarın esmesiyle başka bir dalgayı getiren marifet, cevher ve ilimle dolu olan bir denize benzetir. Mezkûr cevherlerin lisanın sahiline atılacağını haber vererek talibin sürekli hazır ve uyanık olması gerektiğine ve bu şekilde şeyhinden istifade edeceğine işaret eder.

Mürit, şeyhin kelamını insanlara nakletmek istediğinde "İnsanlara anlayışları kadarıyla konuşun" hadis-i şerifi gereğince dinleyenin anlayabileceği kadar nakletmelidir. Ancak şeyhin kelamında rumuz veya işaretler mevcut ise nakletmek caiz değildir. Zira dinleyen söyleye-

nin muradını anlayamadığı sürece, bu söz kendisine fayda vermez; aksine kalbine fasit bir akide yerleşir.

Buna ilaveten şeyh kalbin casusu olduğundan müridin bir iddiada bulunamayacağı ve yalan söyleyemeyeceği de zikredilir. Şayet şeyh müridin durumunu açığa çıkarmaz ise müridin buna aldanmaması gerektiği, zira şeyhin Allah Teâlâ'nın kusurları örten sıfatıyla vasıflanmış bir kimse olduğu haber verilir.

Müridin şeyhe hizmetinden sonra kendisine şükranında bulunulması lazım geldiği hissine kapılmayıp kusurlarını incelemesi gerektiği; şeyhin de müritlerinin hallerinden zahir olana karşı minnet etmemesi gerektiği izah edilir ve minnet hususunda şu ifadelere yer verilir:

“Sufiler indinde minnet vücûddandır. Vücûdun fenasından evvel şeyhlik ve mürit terbiyesi caiz değildir. Zira şeyh ney mesabesindedir. Üfleyenden ses çıkar, neyden değil. Yine deriz ki şeyhin misali üzerinden veya aşağısından su akan oluk gibidir. “Sen istediğini hidayete erdiremezsin ancak Allah dilediğine hidayet nasip eder” (Kasas, 28/56) ayeti mucibince şayet oluk olmaz ise suyun akma durumu olmaz. Hidayet ve dalalet Allah Teâlâ'dandır. Birisine minnet etmek aşikare şirktir.” (nr. 2448, s. 61b-62a).

### *Zikir Adabı<sup>9</sup>*

Müellif zikrin adabının sayılamayacak derecede çok olduğunu ancak burada sufilerin nazarında mürit için farz kabul edilen adabı zikredeceğini belirterek ilgili edepleri saymaya başlar. İlk edep talibin bedeni ve kalbini temizledikten sonra zikre yönelmesi gerektiği şeklindedir. “Kalbin temizliği; kalbin heva, hırs ve şehvete ittiba ve gayra meyilden temizlemektir. Dilin temizliği; dili gıybet, yalan söz, iftira, koğuculuk ve sövmeden tevbe-istiğfar ile temizlemektir. Azaların temizliği; zina yapmak, içki içmek ve zulümden aynı şekilde tevbe-istiğfar ile temizlemektir” şeklinde bedenin ve kalbin temizliğinin nasıl olacağı da izah edilir.

Diğer edep müridin, şeyhin meclisi veya başka bir mecliste mağlup olmadığı sürece gözlerini kapamamasıdır. Zira toplulukta gözlerin kapanması riya şayibesini beraberinde getirir. Ayrıca başını da eğmez. Ancak halvette iken hangi şekilde zevk alıyorsa o şekilde yapması konusunda muhayyerdir.

Bir diğer edep zikir vaktinde müridin olması gereken bâtinî hâline işaret eder. Zikir vakti kalbin “(Gece gündüz) Rabbi'nin ismini an ve (ibadet için) her şeyden (mâsivâdan/dünya sevgisinden) kesilerek O'na dön” (Müzemmil, 73/8) ve “(İşte o Kitab'ı indiren de) Allah'tır de. Sonra bırak onları, daldıkları (bataklıkları)nda oynaya dursunlar.” (En'âm, 6/91) ayetleri gereğince hal ve makam kabilinden dahi olsa bütün maksat ve taleplerden arınması; her an zikir ile meşgul olup gafletle zikretmemesi gerektiği ifade edilir. “(İşte) o (akl-ı selîm sahibi) kimseler ayaktayken, otururken, yan taraflarına yaslanarak yatarken Allah'ı anarlar” (Âli İmrân, 3/191) ayeti gereğince müride her an Allah'ı anar şekilde olması tavsiye edilir.

9 Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 2448, vr. 62a-70a.

Bundan başka Tâceddin b. Zekeriyâ helal bahsine uzunca yer verir. “İbadet on cüz ise dokuzu helali talep etmektir” denildiğini ifade etmesinin akabinde ilgili fikhî hükümleri ve sufi özdeyişlerini iktibas ederek meseleyi etraflıca izah eder. “Borçlan ama yine de başkasının yemeğini yeme” diye tavsiyede bulunan müellif “Himmeti teke indirmiş kişinin şüpheli yemeği; tefrikaya düşmüş kişinin yemeğinden daha iyidir. Zira tefrika sahibinin yemeği tefrika doğurur” der.

Teveccüh ve murakabenin *nefy ü isbât* zikrinden daha üstün ve faziletli, cezbeye de daha yakın olduğu kabul edilir. Murakabe ve teveccühe devam etmekle vezirler mertebesine gelinir. Mülk, melekût âleminde tasarruf etme ve havâtıra vakıf olma kolaylaşır; bâtını hidayet nuruyla nurlanır. Murakabede sebat eden kimsede cem’ ve kabûl oluşur. Burada müellif cem’ ve kabulü, hâtırın cemiyeti ve kalplerin kabulünün devam etmesi şeklinde açıklamaktadır.

Daha sonra rabıta bahsine giren müellif, rabıtayı kalbin şeyhe bağlanması olarak tarif eder. Cenab-ı Hakk’ı zikreden kazandığı fayda ile Hak dostunu görmekle kazanılan faydanın aynı olduğunu ifade eder ve bunu oluk benzetmesiyle delillendirmeye çalışır. Feyzi Cenab-ı Allah’ın geniş deryasından gelmesi nedeniyle şeyhi oluğa benzeten müellif, rabıtada kesilme hisseden müride ‘Kişi sevdiğiyle beraberdir’ düsturunca şeyhinin suretini hayal etmesini öğütler. Mürit, şeyhin suretini zihninde canlandırmakla rabıta tahakkuk eder ve şeyhin sahip olduğu vasıf ve haller ile vasıflanır. Müellif zihninde şeyhini canlandıramayan müride ise hayalinde sağ omzundan kalbine doğru bir şerit kabul etmesini ve o sureti kalbin üzerine koymasını söyler ve müridin kalbine derecesine göre halavet geleceği ve terakki edeceği haberini verir.

## Sonuç

Tâceddin b. Zekeriyâ, Nakşibendiliğin yayılmasında ve özellikle çeşitli İslam beldelerindeki Müslümanların Nakşibendiliği tanınması noktasında kendisinden önceki Nakşî şeyh ve halifelerine nazaran daha fazla ön plana çıkmıştır.

Diğer yandan Nakşibendi edebiyatını Arapça ortaya koymak suretiyle Arapça konuşan halka ulaşmıştır. Daha açık bir ifadeyle, Abdurrahman-ı Câmî’nin *Nefehâtü’l-üns min hazarâtü’l-kuds* ve Fahreddin Ali el-Kaşîfi es-Safî’nin *Reşehât-ı Aynü’l-hayât* eserini bazı ilavelerde bulunmakla birlikte tercüme ederek menakıp literatürünü Arapça olarak mevcut hale getirmiş ve bu şekilde Nakşî büyüklerinin Arap halkı arasında tanınmasını da sağlamıştır.

Bundan başka tarikatın adap, erkân ve prensiplerini konu alan ve defalarca istinsah edilen biri kendisinden sonra *Tâciyye* olarak anılacak *Risale fi beyan sülûki’n-Nakşibendiyye* ve diğeri *Âdâbü’l-meşîha ve’l-mürîdin* adında iki risale yazmıştır. İkincisiyle seyr ü sülûkta çok mühim bir yer tutan edep ve bilhassa da şeyhin müridine, müridin de şeyhine karşı olması

gereken adabını ortaya koymuştur. Mevzu bahis eserinde talibin şeyhe intisap etmeden evvel yapmakla mükellef olduğu fiillere dikkat çekmekte, üveysî tarikin hak olduğunu belirtmekle birlikte zahîrî şeyhe ihtiyacın bâki olduğunu da ifade etmektedir. Bunun için şeyhin alamet ve şartlarını beyan etmek suretiyle şeyhi tanımada objektif esaslar ortaya koyarak mürşidi tanımada talibe, intisap ettikten sonra mürşide karşı adabını izah etmekle de müride rehberlik etmektedir. Şeyhlik makamında oturan kişide bulunması gereken özellikleri ve müridânına sergilemesi gereken davranışları belirtmekle de meşayih kılavuzluk etmektedir. Bundan başka söz konusu eserinde zikir adabından yatma adabına, konuşma adabından oturma adabına kadar birçok konuyu zikretmekle seyr ü sülûk sürecine ışık tutmaktadır. Bütün bunları ifade ederken, zâhirî edep olarak tarif ettiğimiz formel davranışlarla birlikte kalbin edebi olarak isimlendirebileceğimiz bâtinî edebini de bu yolda son derece mühim olduğuna işaret ettiğini görmekteyiz.

Sonuç itibarıyla Tâceddin b. Zekeriyâ, eserleri, tercümelere, faaliyetleri ve tesirleriyle; öte yandan Nakşibendiliği Arapça konuşan halka yayması ve halifeleri vasıtasıyla Çin ve Endonezya'ya da hâlen kısmen devam eden silsilesini ulaştırmasıyla mühim bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır.

## Kaynakça

- Azra, A. (2004). *The origins of Islamic reformism in Southeast Asia*. Honolulu: Allen & Unwin and University of Hawaii Press.
- Bağdatlı, İ. (1951). *Hadiyyat al-ârifin asmâ al-mu'allifin ve âsâr al-musannifin I*. İstanbul: MEB.
- Bağdatlı, İ. (1990). *Hediyetü'l-Ârifin, esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin (şöhretler indeksi)*, (hzl. N. Bayraktar). İstanbul: MEB Yayınları.
- Bekri, M. T. (1323). *Kitabu Beyti's-siddik*. Y.Y.: Matbaatü'l-Müeyyid.
- Brockelmann, C. (1938). *GAL Suppl*. Leiden: E. J. Brill.
- Brockelmann, C. (1949). *Geschichte der Arabischen litteratur*. Leiden: E. J. Brill.
- Bruinessen, M. (1991). The tariwa Khalwatiyya in South Celebes. In H. A. Poeze & P. Schoorl (Ed.), *Excursions in Celebes*, (pp. 251-269). Leiden: KITLV Uitgeverij.
- Cebecioğlu, E. (2009). *Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları.
- Dihlevi, M. S. (1990). *The Kalimat al-Sadiqin* (Trans. M. S. Ahtar) (2 ed.). New Delhi: Kitab Bhavan.
- Gall, D. (2005). *A Culture of Sufism: Naqshbandis in the Ottoman world: 1450-1700*. Albany: State University of New York Press.
- Hanif, N. (2000). Tajü'd-Din, Shaikh (d. 1642 A.D.). In *Biographical encyclopedia of sufis-South Asia*, (C. XIV). New Delhi: Sarup & Sons.
- Harîrîzâde, M. b. A. (t.y.). *Tibyânu vesâilü'l-hakâik fi beyâni selâsilü't-terâik*, I. Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, nr. 430.
- Haseni, A. (1420/1999). *Nüzhetu'l-havâtir* (C. V.). Beyrut.
- Kişmi, M. H. (t.y.). *Berekât: Zübdetü'l-Makamat İmam-ı Rabbânî ve yolundakiler* (Çev. A. F. Meyan). İstanbul: Furkan Yayınları.
- Kul, H. H. (2007). *Mustafa Fevzi bin Nu'man ve Kitâbu İsbâti'l-Mesâlik fi Râbitati's-Sâlik adlı eserindeki tasavvufî görüşleri*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Lipman, J. N. (1997). *Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China*. Seattle: University of Washington Press.
- Mete, A. (2012). Nakşibendiyye-Tâciyye'nin kurucusu: Tâceddin b. Zekeriyâ hayatı, eserleri ve tasavvufî yolu. *SÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiye Araştırmaları Dergisi*, 32, 177-205.
- Muhibbi, M. E. (1284). *Hülâsatü'l-eser fi a'yanü'l-karni'l-hâdi'aşer* (C. I). Kahire: Matbaatü'l-Vehbiyye.



- Osmanî, T. b. Z. (t.y.) *Câmi'ü'l-fu'âd*. Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr. 367.
- Osmanî, T. b. Z. (t.y.) *Âdâbü'l-meşîha ve'l-mürîdîn*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 2448.
- Öngören, R. (2009). Tâceddîn b. Zekerîyyâ. *Türkiye Diyanet Vakfı ansiklopedisi* içinde (C. 39, s. 342-343). İstanbul: İSAM Yayınları.
- Rizvi, S. A. A. (1965). *Muslim revivalist movements in Northern India: In the sixteenth and seventeenth centuries*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
- Rizvi, S. A. A. (1983). *A history of sufism in India* (C. II). New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
- Robinson, F. (2001). *The 'ulama of Farangi Mahall and Islamic culture in South Asia*. New Delhi: Permanent Black.
- Schlegell, B. R. (1997). *Sufism in the Ottoman Arab world: Shaykh 'Abd al-Ghani al-Nabulusi*. Nabulusi. Unpublished doctoral thesis, Basılmamış Doktora Tezi, University of California.
- Togan, İ. (1999). The Khafî, Jahri controversy in Central Asia revisited. In E. Özdalga (Ed.), *Naqshbandis in Western and Central Asia* (pp. 17-45). İstanbul: Swedish Research Institute in İstanbul.
- Tosun, N. (2005). *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Tosun, N. (2007). *Bahâeddin Nakşibend: Hayatı, görüşleri, tarikatı* (3. bs.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Usta, M. (2006). *Tabîbzâde Mehmed Şükrî Efendi ve Silsilenâme-i Sûfiyye isimli eseri*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Voll, J. O. (1994). *Islam, continuity and change in the modern world*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Weismann, I. (2007). *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and activism in a worldwide sufi tradition*. New York: Routledge.
- Yapıcı, İ. R. (2012). Ali b. Süleyman es-Silifkevi'nin "*Vuslatü's-sâlikîn*" adlı eseri (inceleme ve metin). Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.



# Hicri İlk Üç Asır Bağlamında Nesh Meselesinin Tarihî Süreci Üzerine Bir Tahlil Denemesi\*

Ömer Dinc\*\*

**Öz:** İslami ilimlerde önemli bir tartışma konusu olan nesh meselesi üzerinde pek çok çalışma yapıldığı görülmektedir. Bu çalışmaların, genellikle meselenin teorik boyutunu ele aldığı ve nesh ifadesinden hareketle konuyu sadece kavram boyutunda işlediği gözden kaçmamaktadır. Özellikle nesh ifadesinin kavramsallaşma süreçlerini ve nesh meselesine dair tartışmaların zaman aralıklarını bir çalışma konusu hâline getirmek bu açıdan önem arz etmektedir. Buradan hareketle, çalışmamızda hicri ilk üç asır dikkate alınarak nesh meselesinin tarihi seyri tasvirî bir şekilde genel hatlarıyla işlenecek ve Hz. Peygamber döneminden itibaren konuya nasıl bakıldığı ya da nasıl algılandığı üzerinde durulacaktır. Zira nesh meselesinin tarihi seyrini izlemenin, bu konuyla alakalı tartışmaların hangi noktada başlayıp nasıl bir boyut kazandığını netleştirmesi bakımından ciddi katkılar sunacağı düşünülmektedir. Çünkü Kur'an'ın nüzulünden itibaren neshin yaşayan bir olgu olarak ortaya çıkıp süreç içerisinde aldığı teorik çerçevenin irdelenmesi, meselenin daha anlaşılır olmasına yardım edebilir. Dolayısıyla bu çalışmada, nesh meselesinde yaşanan kırılma noktaları varsa bunların ana hatlarıyla irdelenip söz konusu meselenin hangi zaman aralığında farklı algılanmaya başladığı ve bu algının sonraki zaman dilimlerindeki etkisi incelenerek nesh konusuna dair farklı bir perspektif sunma hedeflenmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Kur'an Sünnet, Tefsir, Nesh, Hz. Peygamber, İmam Şafi, Bedâ.

## Vahiy Süreci ve Nesh Olgusu

Nesh, kelime olarak sözlükte, "izale etmek, gidermek, ortadan kaldırmak" gibi manalarda kullanılmaktadır. Terim olarak ise "bir nassın hükmünü daha sonra gelen bir nass ile kaldırmak" manasına gelmektedir. Başka bir ifadeyle "şer'î bir hükmün daha sonra gelen şer'î bir hükümle ortadan kaldırılmasıdır (Cerrahoğlu, 2006, s. 122; Cürcânî, 1986, s. 296)". Bu tanımlamalarla birlikte nesh, toplumların zaman içinde yaşadıkları değişim nedeniyle ortaya çıkan, Allah'ın yeni peygamberler gönderdiği toplumların ihtiyaçlarına binaen yeni hükümler vazetmesinin bir gereği olarak da değerlendirilmektedir. Çünkü nesh bir hükmün kaldırılıp diğer hükmün

\* Bu çalışma İLH03.13.001 kodlu Hitit Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi tarafından lisansüstü tez projesi olarak desteklenen "Taberi ve Maturidi Tefsirlerinin Nesh Meselesine Yaklaşımları Açısından Mukayesesi" adlı yüksek lisans tezimizin ilk bölümü esas alınarak hazırlanmıştır.

\*\* Arş. Gör., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.  
İletişim: omer\_dinc25@hotmail.com.

ikame edilmesi olmayıp özü itibarıyla aynı olan mesajın boyut ve şekillerinin değiştirilmesi süreci olarak da tanımlanabilmektedir (Karaman vd, 2006, s. 34; Özdeş, 2005, s. 156).

Neshe dair zikri geçen bu tanımlamalar dikkate alındığında, Hz. Peygamber'e Kur'an'ın vahiy edildiği zaman diliminde neshin nasıl algılandığı önemli bir husus olarak görünmektedir. Vahyin nüzul sürecine bakılırsa Hz. Peygamber'e Kur'an'ın indiği dönemde, 'Ulûmu'l-Kur'ân ve tefsir usulü literatüründe kavramsallaştırılıp tanımlanan şekliyle bir nesh kavramından bahsedebilmek pek mümkün değildir. Her ne kadar Kur'an'da kelime olarak yer alsın da (Bakara, 2/106) Hz. Peygamber'in hadislerinde neshin söz konusu belirlenen şekliyle kullanıldığını söylemek zor görünmektedir. Hatta nesh kelimesinin terim anlamına yönelik teorik tartışmaların olduğu mezhep imamları dönemine kadar neshin kavramsal düzeyde kullanıldığını da tespit etmek güçtür (Çetin, 2006, s. 580). Bununla birlikte Hz. Peygamber'e vahyin inişi sürecinde, "bir hükmün yerine başka bir hükmün getirilmesi ya da hükümlerdeki değişimi ifade eden olgusal bir durum"un tanımı olarak nesh tabiri kullanılsa da bunun yerine nesh manasını içinde barındıran "ref edildi, kaldırıldı, unutturuldu" gibi tabirlerin neshin bütün anlamlarını kapsayacak şekilde kullanıldığı görülmektedir. Dolayısıyla ileriki başlıklarda temas edileceği üzere, neshin tabir ve kavram olarak tefsir literatüründe kullanılmasının vahiy sonrasındaki dönemlere tekabül ettiğini söylemek mümkündür.

Hz. Peygamber'e vahyin nüzulü sürecinde ve bizzat Hz. Peygamber tarafından dile getirilen neshe konu bazı hususlar bulunmaktadır. Bunları sıralamak gerekirse, ilk nesh hadisesinin kible meselesinde gerçekleştiği görülmektedir (ez-Zührî, 1989, s. 15). Bilindiği gibi Hz. Peygamber, Kâbe kible olmadan önce namazlarını Mescid-i Aksa'ya doğru yönelerek kılıyordu. Ancak, daha sonra şu ayetin inmesiyle Hz. Peygamber yönünü Kâbe'ye çevirmişti (el-Buhârî, 1999, s. 763):

(Ey Muhammed!) Biz senin çok defa yüzünü göğe doğru çevirip durduğunu (vahiy beklediğini) görüyoruz. (Merak etme) elbette seni, hoşnut olacağın kibleye çevireceğiz. (Bundan böyle), yüzünü Mescid-i Haram yönüne çevir (Bakara, 2/144).

Kiblenin değişmesi hadisesinden başka Hz. Peygamber'in emrettiği bir hükmün vahiy tarafından değiştirilmesi de nesh kapsamında değerlendirilmektedir. Buna örnek olarak Ramazan orucunun farz kılınması gösterilebilir. Hz. Aişe (ö. 58/678), bu hususla alakalı şunu demiştir: "*Kureys, Câhiliyet devrinde âşûra günü oruç tutardı. Sonra Rasûlullah Medine'ye gelip Ramazan orucu farz kılınca Rasûlullah: 'Âşûrâ orucunu tutmak isteyen, onu yine tutsun; isteyen de yesin.'* buyurdu (el-Buhârî, 1999, s. 304; Müslim, 2000, s. 459)".

Hz. Peygamber'in kendisinin emredip daha sonra kaldırdığı bazı hükümler bulunmaktadır. Bunlardan biri de kabir ziyaretlerinin önceden Hz. Peygamber tarafından yasaklanması ancak belli bir müddet sonra tekrar Hz. Peygamber'in izni ile bu yasağın ortadan kalkmasıdır. Bu hususla alakalı İbn Büreyde'nin (ö. 115/707) babasından aktardığı bir rivayete göre, Hz. Peygamber şöyle demiştir: "*Ben, sizi kabirleri ziyaretten menetmiştim, artık onları ziyaret edin*

(Müslim, 2000, s. 392)". Ayrıca Hz. Peygamber, kurban etlerinin saklanması, hurma şirasının kaplara konulması gibi konularda da bazı yasaklar getirmiş ancak bu yasakları daha sonradan kaldırdığını beyan etmiştir (Müslim, 2000, s. 393).

Zikri geçen bu hususların yanında Hz. Peygamber'e vahiy olarak nazil olan bazı ayetlerin metninin kaldırılıp hükmünün bırakılması ya da hem metnin hem de hükmün kaldırılmasıyla neshin vaki olduğu hususlar da bulunmaktadır. Metni ortadan kaldırılmış; ama hükmü devam eden hususlar arasında evlenmeye engel teşkil eden sütkardeşliği meselesi örnek olarak söylenebilir. Hz. Aişe bu konuyla alakalı aktarılan bir rivayette o şöyle demektedir: "*(Evlenmeye mani olarak) Bilinen on defa emme ayeti Kur'ân'da daha önce vardı. Sonra beş emme ayeti nazil oldu (ve önceki ayet ortadan kalktı)*"(Müslim, 2000, s. 617)".

Bunun yanında tartışmalı konulardan biri olan recm ayetinin metni mensuh, hükmü baki olan ayetler arasında yer alması da vahiy sürecinde neshe konu olan örnekler arasındadır. Bu hususla alakalı Hz. Peygamber'in, recmi uyguladığına dair rivayetler mevcuttur. Ubade b. Sâmî'ten (ö. 34/654) aktarılan bir rivayete göre, Hz. Peygamber şöyle demiştir: "*Benden öğrenin! Benden öğrenin! Allah o kadınlara çıkar bir yol gösterdi. Bekârla bekâr zina ederse yüz değnekle bir sene sürgün; evli ile evliye yüz değnek ve recm var*" (Ebû Davûd, 2003, s. 872, 873; Müslim, 2000, s. 749)". Recm ile alakalı olarak Abdullah b. Ömer'den nakledilen bir rivayete göre, Yahudiler bir gün Hz. Peygamber'in yanına gelerek ona şunu söylediler: "*Bizden bir erkek ve bir kadın zina etti.*" Hz. Peygamber de onlara "*Recm hakkında Tevrat'ta ne buluyorsunuz?*" diye karşılık verdi. Yahudiler de "*Zina edenin yüzünü kömürle karartma ve bir eşek üzerine (yüzlerini birbirine) ters bindirme*" bidatini çıkardılar, "*Biz zina edenleri sopa ile döveriz ve onlar rezil olurlar.*" diye cevap verdiler. Bunun üzerine Abdullah b. Selam (ö. 43/663), Yahudilere, "*Yalan söylüyorsunuz. Tevrat'ta recm vardır.*" diye cevap verdi. Daha sonra Yahudiler gittiler ve Tevrat'ı getirdiler. Yahudilerden biri recm ayetini bir eline aldı ve recm ayetinden önce ve sonra olan kısımları okudu. Bunun üzerine Abdullah b. Selam, recm ayetini başka bir elinde tutan o adama, "*Elini kaldır!*" dedi. Adam da elini kaldırdı ve Tevrat'ta recm ayetinin olduğu görüldü. Bunun üzerine Yahudiler, Hz. Peygamber'e, "*Ey Muhammed! Sen doğru söyledin. Tevrat'ta recm ayeti vardır.*" dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, zina edenlerin recm edilmesini emretti ve onlar da recm edildiler (el-Buhârî, 1999, s. 1174, 1175; en-Nehhas, 1991, s. 421)".

Recm konusuyla alakalı Hz. Ömer (ö. 24/644)'den nakledilen rivayetler de recm meselenin Hz. Peygamber döneminde var olduğuna yönelik bir ipucu içermesi bakımından önemli görünmektedir. Hz. Ömer, bu hususla alakalı şöyle demiştir:

Hiç şüphe yok ki Allah, Muhammed'î (sav) hak din ile göndermiş ve kendisine kitabı indirmiştir. Ona indirilenlerden biri de recm ayetidir. Biz bu ayeti okuduk, belledik ve anladık. Resulullah (sav) recmetti; ondan sonra biz de recmettik. Ama insanların üzerinden uzun zaman geçerse korkarım biri: Biz Allah'ın kitabında recmi bulamıyoruz,

der de Allah'ın indirdiği bir farızaı terk etmekle dalalete düşerler. Gerçekten erkek ve kadınlardan zina eden kimse üzerine muhsan olmak veya gebelik yahut itirafta bulunmak şartı ile recm Allah'ın kitabında haktır (el-Buhârî, 1999, s. 1176; Müslim, 2000, s. 739).

Recm ayeti olarak zikredilen "*Evli erkek ve evli kadın zina ettikleri vakit, Allah'tan bir ceza olarak onları recm edin, Allah azizdir, hâkimdir.*" ayetiyle Nisa suresi 15. ve 16. ayetleri ile Nur suresindeki 2. ayetin sınırları belirlenmiştir. Bu sınırları, yukarıda zikri geçen rivayette Hz. Peygamber, evli olanın yüz değnek ve recm ile cezalandırması, bekâr olanın ise yüz değnek vurulduktan sonra sürgün edilmesi şeklinde bir cezanın uygulanması olarak belirlemiştir (Aktan, 2007, s. 414-426; Ebî Tâlib, 1986, s. 53; Gökmenoğlu, 2003, s. 117-129; Keleş, 2004, s. 41-84; Müslim, 2000, s. 739; Türcan, 2010, s. 73 vd.).

Vahiy sürecinde metni mensuh hükmü baki kalan ayetlerin dışında hem metni hem de hükmü mensuh olan ayetlerin de varlığı bilinmektedir. Ancak, bu hususun tartışmalı olduğunu söylemek gerekir. Nitekim İbn Abbas (ö. 68/687), "*Âdemoğlunun bir vadi dolusu malı olsa, muhakkak kendisine onun bir mislinin daha olmasını arzu eder.*" ayetini, Hz. Peygamber'den işittiğini ancak bunların metni mensuh olan Kur'an metni olup olmadığına dair herhangi bir fikrinin olmadığını dile getirmiştir (el-Buhârî, 1999, s. 1117). Bu hususla alakalı olarak aynı şekilde Ebû Musa el-Eş'arî'den (ö. 42/662) aktarılan bir nakle göre o, şöyle demektedir:

Berae suresi kadar bir sure indirildi. Sonra bu sure kaldırıldı. Kaldırılan bu sureden sadece şu ayet kaldı: "Allah dinini kendileri için hiçbir payı olmayan kavimlerle destekler. Âdemoğlunun bir vadi dolusu malı olsa muhakkak kendisine onun bir mislinin daha olmasını arzu eder (İbnu'l-Cevzî, 1990, s. 138 es-Suyûtî, 2003, s. 548; ez-Zerkeşi, 1988, s. 43)".

Ancak, aktarılan bu rivayetlere dair yapılan bir çalışmada, bu husustaki rivayetlerin isnatlarının zayıf olduğu, mütevâtir rivayetlerle tespit edilen Kur'an'daki bir ayetin, bu tür zayıf haberlerle sübutunun söz konusu olamayacağı dile getirilmektedir (bk. Yavuz, 2006, s. 30).

Nesh konusunda mütalaa edilen hem hükmü hem de metni kaldırılan neshe dair bir başka konu da Hz. Peygamber'e unutturulan ayetlerin olduğu hususudur (Ateş, 1996, s. 6-12). Bahse konu hususla alakalı zikredilen rivayetlerin tartışmaları olduğunu belirtmek gerekir. Bu durumla alakalı aktarılan bir rivayete göre, Hz. Peygamber'in sahabilerinden birisi, gece yarısı kalkar ve daha önce öğrendiği bir sureyi okumak ister. Fakat besmeleden başka bir şey okuyamaz. Sabah olunca Hz. Peygamber'e sormak için onun yanına gider. Bu sırada başka sahabiler de gelmişlerdir. Niçin toplandıklarını sorunca hepsi, "*söz konusu olan bu sure nedeniyle toplandıklarını*" söylerler. Hz. Peygamber kendilerini kabul edince durumu ona anlatırlar. Hz. Peygamber bir saat kadar susar ve sonra, "*Dün ortadan kaldırıldı.*" buyurur. Bu sure hem onların gönüllerinden hem de içinde bulunduğu (yazıldığı yerden) nesh edilmiştir (İbnu'l-Cevzî, 1990, s. 136; Kerimi, t.y., s. 17).

Hz. Peygamber'in vahiy alması ve dinin yeni hükümlerini getirmesi, aslında önceki şariatlerin neshini de gündeme getirmiştir. Özellikle ilk nesh hadisesi olarak değerlendirilen kiblenin değişmesi, aslında Kur'an'ın ortaya koyduğu şariatın diğer şariatlerden ayrılarak yeni bir şariat olduğunu gösterir niteliktedir (Türcan, 2010 s. 35). Zerkeşi (ö.794/1392) de nesh konusunun dile getirildiği Bakara suresi 106. ayetteki, "*Biz bir ayeti nesh etmek istediğimiz zaman*" kısmında Allah'ın "*Kur'an ayeti*" ifadesini zikretmediğini, çünkü Kur'an'ın kendisinden önceki bütün kitapları nesh eden bir kitap olduğunu ve Kur'an'dan sonra nesh eden başka bir kitabın gelmeyeceğini ifade etmektedir (ez-Zerkeşi, 1988, s. 50). Ayrıca Hz. Peygamber ile birlikte, geçmiş şariatlerin bir kısmının nesh edildiği hususunda İslam âlimleri arasında bir fikir birliğinden bahsetmek mümkündür (Çetin, 2006, s. 580).

Kiblenin değişmesi, aşure orucu yerine Ramazan orucunun farz kılınması, kabirleri ziyaret etmenin önceden yasaklanıp daha sonra bu yasağın kaldırılması vb. hususlar, Hz. Peygamber döneminde nesh meselesinin kavram alanından ziyade, bir değişime işaret etmesi bakımından önemli veriler olarak değerlendirilebilir. Bu noktada Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) neshin vahiy sürecindeki varlığına ve ne anlam ifade ettiğine dair yorumları dikkat çekicidir:

Nesh üzerinde düşündüğümüzde, nesh uygulamasının büyük çoğunluğunun özelliikle de İslam'a yeni girmiş kimseler için bir ön hazırlık mahiyetinde asli hükme ısındırma ve kalpleri alıştırmaya için gerçekleştirildiği söylenebilir. Örneğin namaz önceleri günde iki vakit idi, sonra beş vakit oldu. İlk önceleri infak tamamen kişinin kısmen kendi tercihine bırakılmış bir husustu. Daha sonra cins ve miktarı belirli şeylerden mecburi hâle getirildi. Medine'de önceleri kible Beytu'l-Makdis'e doğru idi, sonra Kâbe oldu. Önceleri mut'a nikâhı helaldi, sonra haram oldu. (...) İslam'dan önceki hâliyle belli bir süre mevcut kalıp da sonra hükmü kaldırılan veya İslam döneminde meşru kılınıp aslında hafif olan, sonra asli hüküm konularak muhkem hâle getirilen diğer meseleler de bunlar gibidir (eş-Şâtıbî, 1994, s. 96).

Hz. Peygamber dönemindeki nesh algısının aslında doğal bir süreç içerisinde gerçekleştiği açıktır. Müslümanların Hz. Peygamber'in emri ya da Allah tarafından Hz. Peygamber'e olan gayr-i metlûv vahiyini göndermesi neticesinde uyguladıkları bir uygulamanın sonradan kaldırılması ya da değiştirilmesi, bununla birlikte bu değişimin sadece hüküm içerikli hususlarda olmayıp Müslümanların kimliklerine ve hayatlarına etki eden pek çok durumda gerçekleşmesi, nesh meselesinin vahiy sürecinde tabii bir seyirde devam ettiği izlenimini vermektedir (Gürkan, 1980, s. 30-33). Ayrıca Hz. Peygamber'in neshi haber vermesi, onun kendi sözü ve filleriyle sabit olacağı için vahiy sürecinde ayetlerin ve hadislerin kendi aralarında veya birbirleriyle karşılıklı neshi şeklinde bir ayırımın yapılmadığı da görülmektedir (Koçkuzu, 1989, s. 120). Bunun yanında Müslümanlar nezdinde kendilerine vahyedilen Kur'an'ın her daim onların yanında olması, vahyin nüzulünü birebir yaşamaları ve vahiyle birlikte pek çok değişikliğe tanık olmaları, neshin kendileri için bir ayrıcalık hâline gelmesi-ne sebep teşkil ettiği dile getirilebilir. Bundan dolayı, erken dönemde hem mensuh ayetle-

rin sayısının fazla hem de nesh örneklerinin her türlü içeriğe sahip olması gibi bir durumun da ortaya çıktığı zikredilebilir (Türcan, 2010, s. 35). Dolayısıyla neshin bu süreç içerisinde daha kapsamlı algılandığı ve vahyin tedrici olarak inmesinin neticesinde varlığının zuhur ettiği pekâlâ ileri sürülebilir.

Burada bir hususa daha işaret etmek yerinde olacaktır. Neshi kabul etmeyenlerin üzerinde durdukları önemli bir husus, Hz. Peygamber'den herhangi bir ayetin nesh edildiğine dair açık bir ifadenin gelmemiş olmasıdır (Gezgin, 2001, s. 59; Hassan, 1986, s. 108; Şimşek, 2004, s. 125). Burada neshi kabul etmeyenlerin, sonraki dönemlerde çerçevesi çizilen nesh algısıyla meseleye bakmaları, neshin Hz. Peygamber dönemindeki vaki oluşunu sağlıklı bir şekilde değerlendirmelerine pek fazla imkân vermemektedir.

Talat Koçyiğit, Hz. Peygamber döneminde, yani vahiy sürecinde neshin genel anlamda var oluşuna dair şöyle bir izah getirmektedir:

Her ne kadar Hz. Peygamber'den bazı ayet ve hadislerin nasih veya mensuh olduklarını kati surette ortaya koyacak sahih rivayetler zamanımıza kadar intikal etmemiş ise de bu noksanlığın neshi reddetmek için kâfi bir sebep teşkil edeceğini ileri sürmek güçtür. Gerek Kitap'ta ve gerekse hadisler arasında, bu şekilde, hükmü ref olunmuş, onun yerine başka hükümler getirmiş olan müteaddit emir ve nehiyeler görürüz; usul kitaplarında bunların örneklerini bulmak mümkündür. Sahabe arasında pek çok kullanıldığını kaydettiğimiz nesh tabirine, onların, daha şümüllü bir mana vermeleri ve yukarıda işaret ettiğimiz bazı tefsir kaidelerini de nesh içerisinde mütalaa etmeleri Hanefî, Şâfi ve Zahiri imamların onu, beyanın bir nev'i olarak kabul etmelerine uygun düşmektedir (Koçyiğit, 1963, s. 107-108).

### **Vahiy Sonrası Süreçte Nesh Algısı (Hicri I-II. Asır)**

Sahabe ve tabiun dönemi ile birlikte, tefsir faaliyetlerinin yaygınlık kazandığı bilinmektedir (Uzun, 2011, s. 107) . Bu faaliyetlerin hız kazanması ile birlikte, Hz. Peygamber döneminde tartışma konusu olmayan pek çok mesele tartışılır hâle gelmişti. Bu meselelerden biri belki de en önemlisi nesh konusudur. Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767), Ferra (ö.207/822) ve Taberî (ö. 310/923) gibi âlimlerin yazdığı eserlerde, sahabe ve tabiundan gelen pek çok nesh rivayeti bulunmaktadır. Bu durum, aslında meselenin sahabe ve tabiundan itibaren gündeme geldiğinin ve tartışmaya açıldığının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir (Özdeş, 2005, s. 14).

Şâtıbî'ye göre, nesh meselesine sahabe ve tabiun âlimlerinin bakışı, sonradan gelen âlimlerin bu meseleye bakışından farklıdır. Ona göre sahabe ve tabiunun neshe verdikleri anlam, usulcülerin verdiği anlamdan daha geneldir. Çünkü ilk dönemdekiler mutlakin takyidine, ammin tahsisine, mücmelin ve müphemmin açıklanmasına da nesh diyorlardı. Aynı şekilde, onlar şer'î bir hükmün başka bir şer'î hükümle kaldırılmasında da nesh kavramını kullanı-



yorlardı (Baltacı, 2005, s. 74; Duman, 2009, s. 80; el-Kâsımî, , 1990, s. 30; eş-Şâtibî, 1994, s. 99-100). Ayrıca sahabe, neshi daha sonra gelen ilahî bir hükmün daha öncekinin yerine geçmesi şeklinde de algılıyordu (Özdeş, 2005, s. 17).

Sahabenin nesh meselesini önemseydiğine dair bazı bilgiler bulunmaktadır. Özellikle nesh meselesini konu edinen pek çok eserde sahabenin nesh meselesini bilmenin ve öğrenmenin gerekliliğine dair ifadeleri aktarılmaktadır (el-Heravî, t.y., s. 4; en-Nehhas, 1991, s. 410; es-Suyûtî, 2007, s. 40; ez-Zührî, 1989, s. 13; İbnu'l-Cevzî, 1989, s. 12-13). Bu ifadeleri aktarmadan önce şunu belirtmek gerekir ki sahabe ve tabiun devri ulemasını nesh meselesini en iyi bilen kimseler olarak nitelemek pek de abartı sayılmaz. Zira sahabenin önde gelenlerinin nüzul sürecini yakından görmeleri ve her an Hz. Peygamber'le birlikte olmaları, hangi hükümlerin nesh edildiğini veya hangilerinin nesh edilmediğini rahatlıkla öğrenebilmelerine imkân sağlıyordu (Koçkuzu, 1989, s. 121).

Sahabenin nesh meselesindeki hassasiyetini gösteren örnekler arasında, genellikle neshe dair telif edilen eserlerde zikredilen Hz. Ali (ö.40/661)'nin mescitte vaaz eden bir adama yaptığı ikaz yer almaktadır. Ebu'l-Buherî (ö. 82/701)'den aktarılan bir rivayete göre, Hz. Ali bir gün mescide girer. Bir adamın mescitte insanlara vazettiğini görür ve ona, nasih-mensuh ayetleri bilip bilmediğini sorar. Vaiz ise bilmediğini itirafa mecbur kalır. Bu durum karşısında sinirlenen Hz. Ali, ona, "*Sen hem kendini hem de dinleyenlerini helak edersin. Zinhar seni cemaate vaaz verirken bir daha görmeyeyim.*" der (el-Heravî, 1989, s. 4; en-Nehhas, 1991, s. 410; es-Suyûtî, 2003, s. 40). Ayrıca Hz. Ali'nin kendi Mushafının bir kenarına Kur'an'daki nasih veya mensuh ayetleri not ettiğine dair bir rivayet de nakledilmiştir (es-Suyûtî, 2003, s. 117). Aynı şekilde İbn Abbas'tan da aktarılan bir rivayette kendisi bir kıssacı ile karşılaşmış ve ona nasih-mensuh ayetleri bilip bilmediğini sormuş, o da bilmiyorum deyince İbn Abbas da ona "*Hem kendini helak ettin hem de seni dinleyenleri helak ettin.*" diye cevap vermiştir (ez-Zührî, 1989, s.14).

Nesh meselesini bilmenin, Kur'an'ın sahih bir biçimde tefsir edilmesiyle doğrudan ilişkili olduğunun sahabenin bu meseleyle gösterdiği hassasiyetten anlaşıldığı söylenebilir. Çünkü sahabeye göre, nasih-mensuhu bilmeyen bir kimse, Kur'an'ı tefsir edebilecek bir niteliği haiz değildir. Abdullah b. Ömer ve Huzeyfe b. el-Yeman (ö. 36/658) gibi sahabenin önde gelen isimlerinden aktarılan rivayetlerde, nasih-mensuhu bilmeyen bir kimsenin insanlara vaaz vermesinin ve Kur'an'ı tefsir etmesinin helal olmayacağı nakledilmektedir (el-İsferâînî, 2008, s. 21). Çünkü sahabeye göre, neshi bilen bir kimse, helali haramı, vacip olanı ya da olmayanı ayırt edebilme melekesine sahip olur (el-İsferâînî, 2008, s. 22). İbn Abbas'a göre de neshin bilinmesi önemlidir. Bakara suresinin 269. ayeti olan "*Allah, hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse şüphesiz ona çokça hayır verilmiş demektir.*" ayetinin tefsirinde İbn Abbas, Kur'an'ı tanımanın (bilmenin) nasih-mensuhunu, muhkemini müteşabihini, mukadimini muahharını, haramını helalini ve emsalini tanımak anlamına geldiğini ifade etmiştir

(et-Taberî, 1988, s. 89). Dolayısıyla İbn Abbas'a göre, Kur'an'ın nasih-mensuhunu ve mensuh ayetlerini bilmek, aynı zamanda Kur'an'ı tanımak ve anlamaktır.

Sahabeden aktarılan nesh rivayetlerinde, neshin kapsamının belirlendiğine dair herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Nesh hakkında telif edilen eserlerde, sahabe neshin şü veya bu konularda olacağına dair ifadelerinin mevcut olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla sahabe döneminde, neshin çerçevesinin belirlenip neshin belirli bir alana indirildiği bir sürecin başladığını söylemek pek mümkün değildir (el-İsferâîni, 2008, s. 39). Bunun yanı sıra sahabeden nesh kapsamında aktarılan rivayetlerin sayısal olarak bir tespitin yapıldığını söyleyebiliriz. Özellikle rivayet tefsirinin en önemli örneği olan Taberî'nin tefsirinde, neshle alakalı yer verilen sahabe kaynaklı rivayetlerin sayısı 36'dır. Bu rivayetlerin 33'ü İbn Abbas'a dayanırken diğer rivayetler İbn Mesud, İbn Ömer ve Ebû Sa'îd el-Hudrî'den (ö. 74/693) nakledilmektedir. Aktarılan bu nakiller, genellikle ayetlerin nasih-mensuh olan kısımlarını açıklamaktadır. Bununla birlikte neshe dair bazı tartışmalı hususların genel olarak dile getirildiği de görülmektedir (Olimov, 2003, s. 23).

Nesh konusunda sahabeden nakledilen rivayetler incelendiği zaman, sahabe bu meseleyi dillendirmeye başladığı ve kavramsal olmasa da nesh tabirini açıkça kullandığı görülmektedir. Bununla birlikte neshi tespit metotları arasında sahabe'nin verdiği bilgilerle neshin bilinmesi şartının ikinci sırada olması, sahabe'nin nesh konusundaki önemine işaret etmesi bakımından oldukça dikkat çekicidir (Koçkuzu, 1989, s. 170).

Sahabe'nin tedrisinden geçmiş olan tabiun döneminde ise nesh meselesinin teorik altyapısının hazırlandığı görülmektedir. Hatta konu bağlamında yer verilen bazı tespitlere göre, neshle alakalı ilk tarifler tabiun döneminde yapılmaya başlanmıştır (Kaya, 1986, s. 94). Ancak, tam anlamıyla bir kavramsallaştırma olmasa da neshin sınırları ve anlam alanının bu dönemdeki âlimler tarafından belirlenmeye başladığını söylemek gerekir. Bu sınırlama sürecinin, beraberinde birtakım tartışmaların gündeme gelmesine de sebebiyet verdiği zikredilebilir.

Tabiun dönemine gelinceye kadar nesh meselesinde kategorik bir ayırım olmadığı müşahade edilir. Bu bağlamda hem haberlerde hem de emir ve nehiy içerikli ayetlerde neshin var olduğuna ilişkin önemli bilgiler aktarılmaktadır. Örneğin İbn Abbas'tan aktarılan bir rivayete göre, Bakara suresi 2/216. ayetinin baş kısmı olan "*Savaş, hoşunuza gitmediği hâlde, size farz kılındı.*" ifadesi, Bakara suresinin 285. ayetindeki "*İşittik ve itaat ettik.*" kısmıyla nesh edilmiştir (et-Taberî, 1989, s. 344). Benzer bir rivayet de İbn Mesud ve Hz. Aişe'den aktarılmaktadır. Onlara göre, Bakara suresinin 284. ayeti olan "*İçinizdekini açığa vursanız da, gizleseniz de Allah sizi, onunla sorguya çeker de dilediğini başışlar, dilediğine azap eder. Allah'ın gücü her şeye hakkıyla yeter.*" ayetinin kendisinden sonra gelen 286. ayetin "*Allah, bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar. Onun kazandığı iyilik kendi yaranna, kötülük de kendi zararındır.*" kısmıyla nesh edilmiştir (et-Taberî, 1989, s. 146-147).

Zikri geçen örnekler, haber formunda olan ayetlerin neshi ile alakalıdır. Bu veriler ışığında sahabe'nin nakledilen rivayetlerde neshin genel olarak hangi alanlarda vaki olduğuna dair bir

ayırım yapılmadığı söylenebilir. Her ne kadar sahabeden nesh konusunda aktarılan rivayetler, neshin sadece emir ve nehy konularına, bir başka ifadeyle ameli hükümlere yönelik olduğunu ihsas etse de neshin kapsamının tabiun dönemi ile birlikte sınırlanmaya başladığı ve bu hususla alakalı tartışmaların bu zaman dilimi içerisinde gündeme geldiği tespiti yapılabilir. İkrime (ö. 107/725), Said b. Cübeyr (ö. 95/713), Mücahid (ö. 104/723) gibi tabiun döneminin önemli simaları, neshin haberlerde ya da haber formunda olan ayetlerde gerçekleşmesinin caiz olmadığını ancak emir ve nehy konularında caiz olduğunu ileri sürmüşlerdir. Çünkü haberlerin içerisine doğru ya da yanlış girme ihtimalinin olup emir ve nehy konularında ise böyle bir durumun söz konusu olmadığını dile getirmişlerdir (el-İsferâînî, 2008, s. 39). Ancak, Dahhak b. Müzahim (ö. 102/720) ve pek çok müfessir haber formunda gelmiş, fakat içerisinde emir ve nehy konularının işlendiği ayetlerde neshin vaki olabileceğini belirtmişler ve bu görüşlerini desteklemek için çeşitli örnekler sunmuşlardır (el-İsferâînî, 2008, s. 40).

Bazı tabiun devri âlimlerinin ise sahabenin nesh konusundaki tavrını sürdürmeye devam ettiği gözlemlenmektedir. Hz. Ömer'in azadlı kölesi olan Zeyd b. Eslem'e (ö. 136/753) göre nesh, hem haberlerde hem de emir ve nehy konularında vaki olabilir. Ona göre neshe konu olan ayetler haberlerde olduğu gibi haber formunda gelip emir ve nehy konularını ihtiva eden ayetlerde de gerçekleşebilir (el-İsferâînî, 2008, s. 41). Ayrıca müstakil olarak tam bir tefsir eseri telif eden Mukatil b. Süleyman'ın da sahabenin nesh algısını devam ettirdiği müşahede edilmektedir. Haber içeriği olan bazı ayetlerde neshin var olduğunu zikreden Mukatil, bunu Hz. Peygamber ve sahabeden nakledilen rivayetlerle açıklamaya gayret etmektedir (Mukatil, 2003, I, s. 153).

Zeyd b. Eslem gibi neshin her alanda vuku bulduğunu savunanların sayısının tabiun dönemi ve sonrasında azalmaya başladığını söylemek mümkündür. Neshin alanı ve kapsamının sınırlanmaya başlamasının, neshin bu dönemde söz konusu çerçeveye oturmasına zemin hazırladığı görülmektedir (el-İsferâînî, 2008, s. 41).

Tabiun döneminde tartışmaların bu ekseninde sürdürülmesi bir açıdan bakılacak olursa, neshin müstakil bir konu olarak işlenmesine de vesile olmuştur. Bunun da en önemli göstergesi tabiun döneminde ilk defa neshe dair kitapların telif edilmesidir. Hatta o dönemde yazılmış birkaç nesh eseri bugüne ulaşmıştır. Bundan dolayı tabiun döneminin, neshin başlı başına bir mesele olarak ele alındığı ve sonraki dönemlerde bu mesele hakkında ortaya çıkacak birçok tartışmaya da kaynaklık ettiği zikredilebilir. Nesh konusu üzerinde tabiun dönemi âlimleri tarafından kaleme alınan eserleri, müellifleriyle birlikte şöyle sıralamak mümkündür:

- 1 . Katade b. Diame es-Sedûsi (ö. 117/736). Eseri *Kitabu'n-nâsîh ve'l- mensuh fi kitabillah* ismiyle Dr. Hatim Salih ed-Dâmin tarafından tahkik edilerek Beyrut'ta basılmıştır.
2. Ebû Bekr Muhammed b. Müslüm b. Şihâb ez-Zührî (ö. 124/752). Eserinin adı, *en-Nâsîh ve'l mensûh* olup Dr. Hatim Salih ed-Dâmin tarafından tahkik edilerek Beyrut'ta basılmıştır

3. Ata b. Müslim (ö. 135/752). Bunun da bir eseri olduğu zikredilmektedir. Ama tam isminin ne olduğu belirtilmemektedir.
4. Ebu'l-Hasan Mukatil b. Süleyman b. Bişr el-Belhî (ö. 150/767). (İbn Nedim, 1994, s. 57; Şimşek, 2004, s. 81).

Netice itibarıyla şunu söyleyebiliriz ki sahabe ve tabiun dönemi, nesh meselesinin kavramsal altyapısının hazırlandığı bir dönem olarak gözükmektedir. Hz. Peygamber döneminden itibaren süreci tasvir ettiğimizde sahabenin nesh mevzusunu vahiy sürecinde ıstılahi anlamı dikkate almadan zikrettiği; ancak, vahiy sonrası dönemde neshi kavramsal olmasa da genel manada ifade ettiği görülür. Ancak, ne var ki sahabe, neshi geniş bir anlam sahasında kullanırken tabiun dönemiyle birlikte bu anlam alanının tedricî bir biçimde sınırlandırılmaya başladığı söylenebilir. Bunun sebebine dair dile getirilen yorumlardan birine göre, "ilk dönem Müslümanlarına göre nesh, ayetlerin nazmında olup biten bir şey olmaktan öte onların fiziki ve duygusal yaşamlarında gerçekleşen dönüşümün kendisiydi. Ancak, sonraki süreçlerde Kur'an'ın 'tek harfi bile değişmeden günümüze kadar gelme' vasfına sahip olan bir kutsal kitap olarak algılanması, nesh konusunun Kur'an adına açıklanması gereken, bazı yerlerde gerekçelendirilmesi veya telafi edilmesi, hatta bazı yerlerde yok sayılması gereken geçmişe ait bir yük gibi telakki edilmesine sebep olmuştur (Türcan, 2010, s. 86, 111)". Bu algının da nesh meselesinin nüzul sürecinden sonra sınırlandırılmasına ve belirli bir çerçeveye oturmasına yol açtığı tezini ileri sürmek mümkündür.

Her ne kadar Ebû Cafer en-Nehhas (ö. 338/950), sahabe ve tabiun döneminde nesh meselesinin vukuu konusunda görüş ayrılığı olmadığını dile getirirse de (en-Nehhas, 1991, s. 40) neshin teorisine ya da hangi konularda neshin vaki olacağına dair tartışmaların tabiun nesliyle başladığını söylemek mümkündür. Tabiun döneminde ilk kıvılcımlarını veren bu tartışma, aslında neshin hükümlerde cari olması, bir anlamda bildiğimiz kavram çerçevesindeki "bir hükmün sonradan gelen başka bir hükümle ortadan kaldırılması" anlamına irca edilmesinin zeminini oluşturduğu söylenebilir. Bunun yanı sıra tartışmaların ilerleyen dönemlerde nesh meselenin daha farklı boyutlarda ele alınmasının da önünü açtığı yorumunu yapmak mümkündür.

### **Neshle İlgili Ortaya Çıkan Teorik Tartışmalar (Hicri II-III. Asır)**

Tabiun dönemi ve sonrası süreçte, nesh meselenin farklı bir boyuta taşındığı görülmektedir. Bundan önceki süreçte neshin sahabe ve tabiunla birlikte zikredilmeye başlandığı ve bu mesele üzerinde teorik anlamda ilk tartışmaların tabiun devri ile gündeme geldiği dile getirilmiştir. Tabiun dönemindeki tartışmaların sonraki süreçte devam edecek olan yeni tartışmaların zuhuruna kapı araladığını belirtmek gerekir. Artık tabiun dönemi sonrasında nesh mevzusunun ameli hüküm içeren ayetler üzerinde cari olduğu kanaati belirgin bir hâle gelmiştir. Bunun yanında haber içeren ya da haber formunda gelmiş, ancak ameli bir

hükmü bildiren ayetler üzerinde neshin vaki olmadığına dair bir kanaatin yerleştiğini de söylemek mümkündür. Örneğin İmam Şâfi'nin *er-Risâle* adlı eserinde nesh meselesine dair ele aldığı konuların genellikle emir ve nehiy konuları olduğu görülmektedir (eş- Şâfi, t.y., s. 106 vd). Bu durumda nesh konusu tabiun dönemi ve sonrasında bu anlayış çerçevesinde ele alındığını gösteren önemli bir örnek olarak zikredilebilir.

Nesh konusunun süreç içerisinde geçirdiği söz konusu bu değişimin temelinde Kur'an'ın Mushaf hâline getirilmesi ve ilk dönemdeki kitap algısının yerini başka bir kitap anlayışına bırakmasının etkili olduğu söylenebilir. Müslümanların kitap algısında yaşanan bu değişimi, yaşayan ve olgusal gerçekliği olan Kur'an'ın, artık ayetlerden oluşmuş, teknik yaklaşımlara, karşılaştırmalara ve birtakım çıkarımlarda bulunmaya elverişli bir kitap olarak algılanması şeklinde özetlemek mümkündür. Bunun bir neticesi olarak sonraki başlıklarda temas edileceği üzere Kur'an'a, yani kitaba yönelik bu algı değişiminin, nesh meselesi üzerinde bir tesire söylemek pekâlâ mümkündür. Söz konusu etkiyi ortaya çıkaran bir başka husus, Kur'an'ın tarihi bağlamından ayrı değerlendirilerek yorumlanmasıdır. Kitabın bu algı üzerinden yorumlanmasının nesh konusunda süreç içerisinde ortaya çıkan tartışmaların seyrini etkilediği söylenebilir. İmam Şâfi'nin Bakara suresi 106. ayette geçen "ayet" tabirini sadece Kur'an ayeti olarak ele alması ve bunun neticesinde Kur'an'ı ancak Kur'an nesh edebilir tezini savunması, bahse konu algının nesh meselesi üzerine yansıyan bir boyutunu gösterir niteliktedir (Türcan, 2010, s. 126).

Sahabe ve tabiun dönemi sonrasında nesh mevzusu üzerinde söz konusu olan bu değişimin başka bir vechesi, özellikle hicri II. ve III. asırlardaki İslami ilimlerin birbirinden ayrılmaya başlayıp bu ilimlerin kavramsallaşma aşamasına geçmesinde kendini göstermektedir. Tefsir, hadis, fıkıh ve kelam bu zaman dilimi içerisinde müstakil birer ilim olma vasfını kazanmış ve özellikle fıkıh ve kelam ilimlerindeki birtakım teorik tartışmaların açığa çıkması, nesh meselesi üzerinde de kendini göstermiştir.

Bu meyanda zuhur eden tartışmaları iki başlık altında toplamak mümkündür: Birincisinin bu süreçte, özellikle İmam Şâfi ile birlikte fıkıh ilmindeki kaynaklar hiyerarşisinin belirlenmesi ve Sünnet'in ayrı bir kaynak olarak değerlendirilmesinin nesh konusundaki tartışmaların seyrini değiştirmesidir (Ebî Tâlib, 1986, s.77; en-Nehhas, 1991, s. 416-424; İbnu'l-Bârîzî, 1989, s. 20-22; el-İsferâîni, 2008, s. 33). İkinci ana başlığın ise özellikle kelam alanında hem Yahudilerin hem de Şi'a'nın ortaya attığı bedâ düşüncesinin nesh meselesine etkisidir (en-Nehhas, 1991, s. 441-443; İbnu'l-Cevzî, 1990, s. 52).

## **Sünnet Telakkisi ve Nesh Meselesine Yansıması**

Nesh meselesinin tarihî seyrini etkileyen önemli bir isim de İmam Şâfi 'î (ö. 204/820)'dir. Bir görüşe göre usûl-i fıkıh ilminin kurucusu olarak gösterilen (Hallaq, 2000, s. 49) Şâfi kendi kurduğu sistemle bir mezhep imamı olduğu ve kendisinden sonra gelen takipçilerini de ciddi

bir biçimde etkilediği görülmektedir. Özellikle usûl-i fıkıh ilminin temellerini atan *er-Risâle* adlı eseri incelendiği zaman, kaynaklar hiyerarşisinin belirlenmesi, Sünnet'in Kur'an'ın açıklayıcısı olarak telakki edilmesi ve Sünnet'e Kur'an'ın beyanı açısından bir rol biçilmesi, Şâfi tarafından gündeme getirilen mühim konular arasında yer almaktadır (eş- Şâfi t.y., s. 91-92).

Kur'an ve Sünnet ilişkisi çerçevesinde üzerinde durulan bu noktalarda Şâfi'nin yaptığı tanımlamaların dikkat çekici olduğunu söylemek mümkündür. Getirilen izahların ortak amacıyla Kur'an ve Sünnet'in ayrı olarak değerlendirilmesi yer almaktadır (Türcan, 2010, s. 182 vd.). Bununla bağlantılı olarak nesh teorisi açıklanırken aralarındaki herhangi bir uyumsuzlukta Kur'an ve Sünnet ilişkisi tasvir edilerek bir izah tarzının oluşturulması hedeflenmiştir (Hallaq, 2000, s. 57). Dolayısıyla Şâfi'nin Sünnet'i algılama biçimi ve Kur'an'a göre konumlandırma çabasını, nesh meselesinin bu meyanda yeni bir zemine kaydığının bir işareti olarak değerlendirilebilir.

Şâfi'nin, yazdığı *er-Risâle* adlı eserinde ağırlıklı olarak nesh konusunu ele almasının sebebine dair çeşitli görüşler aktarılmaktadır. Yapılan bir değerlendirmeye göre Şâfi'nin nesh meselesi üzerinde oldukça fazla durmasının sebeplerinden birisi de Şâfi'nin Sünnet'i kendi tasavvuruna göre temellendirme amacıdır (Kırbaşoğlu, 2000, s. 225). Şâfi'nin Sünnet'e dair getirdiği açılım, dinin temel sabitelerinin sınırlarının çizilmesine yönelik bir yaklaşım biçimi olarak da değerlendirilebilir. İmam Şâfi'nin *er-Risâle* adlı eserindeki şu ifadeleri nesh meselesi üzerinden Sünnet'in kendisi tarafından nasıl konumlandırıldığına bir göstergesi olarak zikre değer gözükmektedir:

Allah insanlara Kitab'ın bir hükmünü ancak Kitab'la nesh ettiğini, Sünnet'in Kitab'ı nesh edemeyeceğini, onun nass bulunan konularda kendisine tabi olduğunu ve Allah'ın mücmel olarak indirdiği şeylerin manalarını açıkladığını beyan etmiştir (eş- Şâfi, t.y., s. 106).

Şâfi'nin zikri geçen bu ifadelerinin, nesh meselesine farklı bir açılım getirdiğini söylemek mümkündür. Şâfi'den önceki süreçte nesh meselesinin dinin asılları olan Kur'an ve Sünnet çerçevesindeki bir tartışma alanında olduğu görülmez. Şâfi'den önceki âlimlerin neshin haberlerde mi yoksa emir ve nehy konularında mı olacağını tartışırken Kur'an ve Sünnet arasındaki nesh ilişkisine değinmedikleri veya böyle bir tartışmanın onlar için gündemde olmadığı görülmektedir. Ancak Şâfi'nin Kur'an ve Sünnet'e kendi tasavvuru açısından biçtiği rolün, nesh meselesinin bu bağlamda açıklanmasını zaruri kıldığını göstermektedir. Şâfi Kur'an ve sünneti iki ayrı alan olarak kabul edip neshin bu iki kaynak arasındaki ilişkisine vurgu yapmış ve Kur'an'ın Sünnet'i ya da Sünnet'in Kur'an'ı nesh edip edemeyeceği hususlarını bir tartışma sahası olarak gündeme taşımıştır. Bu bağlamda Şâfi tarafından Kur'an ve Sünnet arasındaki nesh ilişkisine dair getirilen bu açılım, nesh meselesinin ameli hükümlerle sınırlandırıldığının ve konunun çerçevesinin ilerleyen dönemlerde bu tartışma ekseninde oluşturulacağı izlenimi açığa çıkarmaktadır.

Şâfi, sünneti kendi tasavvuru doğrultusunda konumlandırmasının etkisiyle, Kur'an'ın Kur'an'ı ya da Sünnet'in Sünnet'i nesh edebileceği; ancak Kur'an'ın Sünnet'i veya Sünnet'in Kur'an'ı nesh edemeyeceği tezini ortaya atmıştır (eş- Şâfi, t.y., s. 108-110). Bununla birlikte Kur'an ve Sünnet'in arasını kategorik bir biçimde ayırmasının da etkisiyle Kur'an'ın da Sünnet'i nesh edemeyeceğini ifade etmektedir (eş-Şâfi t.y., s. 109). Çünkü her iki nassın/delilin nispet edildiği mercinin farklılığı, bu delillerin sübut açısından aynı olmayışı ve bir delilin ancak kendisinin misliyle olabileceği gibi hususların, Kur'an ve Sünnet arasındaki nesh ilişkisinin Şâfi tarafından bu biçimde şekillenmesine zemin hazırladığı söylenebilir (eş-Şâfi, t.y., s. 106-109).

Şâfi'nin tefsir anlayışı üzerine yapılan bir çalışmada ise Şâfi'nin aslında Kur'an'ın Sünnet'i nesh edemeyeceğini prensip olarak savunmuş olsa da pratikte durumun böyle olmadığı zikredilmektedir (Arslan, 2004, s. 233). Şâfi'ye göre Hz. Peygamber, Sünnet'iyile belirlediği bir hüküm konusunda, Allah ona başka bir şey bildirirse, kendisine bildirilen şey konusunda yeni bir Sünnet ortaya koyar. Böylece farklı olan önceki Sünnet'ini nesh eden yeni bir Sünnet'i bulunduğunu insanlara bildirmiş olur. Bu durumda Hz. Peygamber'in Sünnet'inin, Kur'an'ın nesh ettiğini söylemek caiz olur (Arslan, 2004, s. 233).

Şâfi ile başlayan bu tartışmanın kendisinden sonra yazılan nesh kitaplarındaki etkisini görmek mümkündür. Özellikle Nehhas, İbnu'l-Cevzî gibi âlimlerin yazdıkları nesh kitaplarında bu tartışmaya dair ayrı başlıklar açıldığı görülmektedir (Ebî Tâlib, 1986, s. 77; el-İsferâinî, 2008, s. 33-34; en-Nehhas, 1991, s. 408; İbnu'l-Cevzî, 1989, s. 12). Şâfi'yle birlikte nesh meselesinde zuhur eden bu tartışmanın klasik dönemde tekrar gündeme gelip tartışıldığı görülmektedir (es-Suyûtî, 2003, s. 40-42; ez-Zerkeşi, 1988, s. 36-38). Bu durum, aslında Şâfi'nin nesh meselesinin seyrini nasıl değiştirdiğini göstermesi açısından önem arz etmektedir.

İmam Şâfi ile birlikte neshin bugün bildiğimiz anlamdaki kavramsal zemininin belirlendiği söylenebilir. Şâfi sonrası dönemde neshin tanımının, sanki Şâfi'nin yapmaya çalıştığı tanım esas alınarak yapılmaya gayret edildiği hissedilmektedir. Şâfi'nin nesh meselesini tabiiun sonrası dönemle birlikte sadece ameli alana indirgemesinin "Şer'î bir hükmün daha sonra gelen şer'î bir hükümlle kaldırılması" şeklindeki neshe dair yapılan tanıma kaynaklık teşkil ettiği fikrini söylemek mümkündür. Zira neshe dair yapılan bu tanım, Şâfi'den sonraki dönemde kabul gören bir tanım olarak nesh kitaplarındaki yerini almıştır (Özdeş, 2001, s. 39).

## **Kelami Tartışmalar ve Nesh Meselesine Etkisi**

Nesh meselesinin tarihî süreç içerisinde etkilendiği bir başka zaman dilimi, kelami tartışmaların başladığı dönemdir. Bu süreç içerisinde neshi anlama ve anlamlandırma çabaları, kelami konuların bu meseleyle olan irtibatı neshin açıklanması ve çözüme kavuşturulması açısından önem arz etmiştir. Özellikle Allah'ın sıfatları konusundaki tartışmaların nesh meselesinde belirleyici bir rol oynadığı söylenebilir. Allah'ın ilminde bir değişim olup olmaya-

cağı, ya da kudretini istediği gibi kullanıp kullanamayacağına dair hususların, nesh konusunun kelam sahasıyla ilgili merkezi bir konum kazanmasına sebep olduğu değerlendirilmesini yapmak mümkündür.

Nesh meselesiyle doğrudan irtibat kurulan kelami konuların başında bedâ düşüncesi gelir. "Gizli bir şeyin sonradan ortaya çıkması, kişinin bir konuda beliren birkaç görüşten birini tercih etmesi" gibi manalarına gelen bedâ, terim olarak "Allah'ın belli bir şekilde vuku bulacağını haber verdiği bir olayın daha sonra başka bir şekilde gerçekleşmesi" şeklinde tarif edilir. Bu anlayışın ilk olarak Şi'a tarafından ortaya atıldığı ileri sürülmektedir (İlhan, 1992, s. 239). Bu anlayışa göre, Allah herhangi bir konuda bir hüküm ya da herhangi meseleyle alakalı bir haber verdiği zaman, o hususta değiştirme ve tasarrufta bulunma hakkına sahiptir. Bu düşüncüyü temellendirme ve kabul ettirme arayışlarının nesh meselesi üzerinde etkili olduğu görülmektedir. Çünkü bu fikri savunanlar, nesh mevzusunu kendilerine bir dayanak kabul edip bedâ düşüncesini savunma yoluna giderek Kur'an'dan bazı ayetleri bu anlayışı açıklamak üzere delil olarak göstermişlerdir. Bu fikri savunanlara göre, "Allah, dilediğini siler, dilediğini de sabit kılar. Ana kitap (Levh-i Mahfuz) O'nun yanındadır." (Rad, 13/39) ayeti, Allah'ın ilim ve iradesinde değişikliğin mümkün olmasına işaret etmektedir (İlhan, 1992, s. 290). Zikri geçen bu ayetin aynı zamanda neshin varlığına işaret eden ayetlerden biri olması (ez-Zührî, 1989, s. 15), nesh üzerinde bedâ fikrini meşru kılma arayışları olarak değerlendirilmektedir.

Bedâ düşüncesinin Şi'a tarafından ileri sürülmesinin en önemli sebebi, imamın Allah'tan aldığı ve kendisinden sonra kimin imam olacağını haber veren bilginin, ilgili varisin ölmesi ile düzeltilmesi gerektiğinin ortaya çıkmasıdır (Türcan, 2010, s. 165). Bu durumun örneği de Cafer es-Sâdık'ın, (ö. 148/765) oğlu İsmail'i (ö. 138/755) kendisinden sonra imam göstermesi, ancak kendisi hayatta iken oğlunun ölmesi ve Cafer es-Sâdık'ın da bu durumu bedâ düşüncesi ile açıklamasıdır (Aktepe, 2011, s. 97-116; Benli, 2006, s. 615-635; 2005, s. 211-225; Hakyemez, 2006, s. 26-49; İlhan, 1992, s. 290). Bedâ düşüncesinin burada tezahür eden şekli, Mutezile ve Ehl-i Sünnet kelimcileri tarafından kabul edilmemiş ve bunun nesh meselesiyle irtibatının olamayacağı üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda neshin haberlerde vukuunun mümkün olamayacağı ve bunun imkân dâhilinde olmasının bedâ düşüncesini ortaya çıkaracağından dolayı böyle bir anlayışın nesh meselesinde gerçekleşmeyeceği dile getirilmiştir.

Kelamcılarının neshin bu boyutuna dair söylediklerinin ilk işaretleri, aslında İmam Şâfi öncesi ve sonrası süreçte gündeme gelmişti. Özellikle Şâfi ile birlikte neshin ameli alana hasredilmesi ve haberlerde neshin vaki olmayacağına dair kanaatler, o dönemlerde gün yüzüne çıkmıştı. Ancak, Şi'a tarafından ortaya atılan bedâ düşüncesinin etkisiyle, kelamcılarının neshin haberlerde olamayacağına dair kesin kabulleri, bu bağlamda yeniden ortaya çıkmış oldu (Türcan, 2010, s. 164). Çünkü bedâ anlayışı, Allah'a bilgisizlik ve eksiklik nispet etmeyi öngördüğü için kesin olarak reddedilmiştir. Bunun neticesinde nesh meselesinin şer'î bir



alana doğru kaydırılmasına ve bedâ fikrindeki bu farklı anlayışın etkilerinin tartışmanın başka bir boyut kazanmasına sebep olduğu söylenebilir. Kelamcıların aldığı bu tavırla birlikte nesh mevzusunun sınırlarının daha da belirgin hâle getirildiği gözden kaçmamaktadır. Bu itibarla nesh meselesi, sadece ameli hükümler üzerinde konuşulan bir olgu düzeyinde sonraki süreçlerde tartışılmaya devam eden bir konu görüntüsü çizmiştir.

Bedâ fikri üzerinden nesh konusuna dair çizilen bu çerçevenin yansımalarını, nesh konusunda müstakil olarak telif edilen eserlerde görmek mümkündür. Çünkü bazı kelami tartışmaların nesh meselesi üzerinde etkisi görüldüğü de (Koçkuzu, 1989, s. 99-100) bedâ düşüncesinin nesh mevzusu üzerinde daha da etkili olduğu ileri sürülebilir. Nehhas gibi, nesh hakkında sonraki dönemlerde eser yazan müelliflerin birçoğu, neshin bedâ ile karıştırılması fikrine karşı nesh kitaplarında nesh ile bedâ arasındaki farkı izah eden başlıklar açmış ve haberlerde neshin olamayacağını bedâ düşüncesini merkeze alarak işlemişlerdir (en-Nehhas, 1991, s. 408; İbnu'l-Cevzî, 1990, s. 104). Bedâ fikrinin nesh kitaplarında bahse konu tartışma üzerinden ele alınmasının, kelim alanında nesh konusuna dâhil edilecek tartışmaların ikinci plana atılmasına da sebep olduğu dile getirilebilir.

## Sonuç

Netice itibarıyla, nesh meselesinin, Hz. Peygamber döneminde yaşanan bir olgu olarak ortaya çıktığı, Hz. Peygamber'in son peygamber olmasıyla birlikte önceki şeriatlerin neshini de gündeme getirdiği görülmektedir. Bu da neshin aslında vahyin nüzul sürecinde tabii bir seyirde devam ettiğini gösterdiği gibi, bu süreç içerisinde nesh meselesine dair herhangi bir tartışmaya rastlanılmadığı sonucunu da dillendirmeye imkân vermektedir.

Vahyin nüzul sürecinden sonraki dönemde sahabenin de neshe dair tartışmalara pek fazla değinmediği görülmektedir. Zira onlar neshi yaşanan bir olgu olarak anlamaya devam ettiklerinden dolayı, meseleyi bir problem şeklinde telakki etmemişlerdir. Ancak, tabii dönemle birlikte bu durumun değiştiği müşahede edilmektedir. Nesh meselesine dair ilk tartışmaların tabiiun ve sonrası süreçte başladığını zikretmek gerekir. Bu tartışmaların başında neshin haber bildiren ya da haber formunda gelen, ancak, ameli bir hüküm ifade eden ayetler hakkında gerçekleşip gerçekleşmeyeceği yer almaktadır.

Tabiiun ve sonrası dönemde nesh meselesindeki bu tartışmalar, ilerleyen dönemde meselelerin teorik olarak tartışılmasına ve başka alanlara kaymasına zemin teşkil ettiğini gösterir niteliktedir. Özellikle Şâfi'nin temellerini atmaya çalıştığı usul sisteminde kaynakların hiyerarşik yapılanmasının, nesh meselesinin bu bağlamda ele alınmasını zaruri kıldığı söylenebilir. Buna göre Kur'an, Sünnet'i ve Sünnet de Kur'an'ı nesh edemez. Ancak Kur'an Kur'an'la ve Sünnet Sünnet'le nesh edilebilir. Görüldüğü kadarıyla bu prensibin Şâfi'yle birlikte gündeme geldiği ileri sürülebilir. Çünkü mevcut veriler ışığında Şâfi' öncesi dönemde böyle bir tartışmaya pek rastlanmamaktadır.

Nesh meselesi üzerinde etkili olan bir başka husus da kelami tartışmalardır. Bu meyandaki tartışmaların başında bedâ tartışması gelmektedir. Allah'ın bilgisinde meydana gelen değişim olarak tanımlanan bedâ, özellikle Şi'a'nın benimsediği bir prensip olarak gözükmektedir. Bu fikri savunanlar, nesh meselesiyle irtibatını kurarak bu düşüncenin meşru olabileceğini düşünmüşlerdir. Ancak Ehl-i Sünnet ve Mutezile kelimcileri, bu düşünceyi kabul etmemiş, Allah'ın ilminde herhangi bir değişikliğin söz konusu olmadığını belirtmişler ve neshin de haber içeren ayetlerde gerçekleşmesinin mümkün olmadığını dile getirmişlerdir. Bu aşamalar dikkate alındığında, nesh meselesinin zaman içerisinde vahiy sürecinden uzaklaşmasıyla birlikte farklı bir anlam alanına doğru evrilmeye başladığını söylemek mümkün görünmektedir.

## Kaynakça

- Aktan, H. (2007). Recm cezası örneğinde sosyal değişim olgusu ve Kur'an. *Çağımızda sosyal değişim ve İslam, 2002 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu ve Müzakereleri* içinde (s. 414-426).
- Aktepe, O. (2011). Kelam ilmi açısından bedâ anlayışı. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIII (23), 97-116.
- Arslan, G. (2004). *İmam Şafii'nin Kur'an okumaları*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Ateş, S. (1996). *Kur'an'da nesh meselesi*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyatı.
- Baltacı, B. (2005). *Şâtibi'nin Kur'an'ı yorumlama yöntemi*. Yayımlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Benli, Y. (2005). Bedâ fikrinin İmami-Şii literatürüne girişinin tarihi sürecine ilişkin değerlendirmeler-I. *İslami Araştırmalar Dergisi*, XVIII(3), 211-225.
- Benli, Y. (2006). Bedâ kavramının dinî geçerliliğini ispata yönelik köken ve anlam alanlarına ilişkin İmami yaklaşımlar. *İslami Araştırmalar Dergisi*, XIX(4), 615-635.
- Cerrahoğlu, İ. (2006). *Tefsir usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Cürcânî, S. Ş. (1986). *et-Ta'rifât*. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb.
- Çetin, A. (2006). Nesh. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. 32, s. 580-582) İstanbul: İSAM Yayınları.
- Duman, M. Z. (2009). Kur'an'da neshe delil gösterilen ve mensûh addedilen ayetlerin mâna yönünden yeniden değerlendirilmeleri. B. Gökkir, N. Yılmaz, Ö. Kara, M. Abay & N. Gökkir (Ed.), *Tarihten günümüze Kur'an ilimleri ve tefsir usûlü* içinde (s. 79-106.) İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi.
- Ebi Tâlib, M. B. (1986). *el-İzâh li nâsihi'l-Kur'ân ve mensûhihi ve ma'rifeti usûlihi ve ihtilâfi'n-nâsi fihi* (thk. A. H. Ferhât). Cidde: Daru'l-Menâr.
- Ebû Davûd, S. B. E. (2003). *Sünen-i Ebi Davûd*. Dimeşk: Mektebet-ü İbn Hacer.
- el-Buhârî, M. B. İ. (1999). *Sahîhu'l-Buhârî*. Riyad: Darü's-Selâm.
- el-Heravî, K. B. S. (t.y.) *en-Nâsîh ve'l mensuh fi'l-Kur'ânî'l-âziz ve mâ f'ihî mine'l-ferâidi ve's-sünen* (thk. M. b. S. el-Mudeyfir). Riyad: Mektebetü'r-Rüşd.
- el-İsferâîni, M. B. A. (2008). *en-Nâsîh ve'l mensuh* (Nşr. A. E. Çimen). İstanbul: Nehir Yayınları.
- el-Kâsîmî, C. (1990). *Kur'an'ı anlamak, tefsîr ilminin temel meseleleri* (Çev. S. Küçük). İstanbul: İz Yayıncılık.
- es-Suyûtî, C. A. (2003). *ed-Durru'l-mensûr fi't-efsîr bi'l-me'sûr* (thk. A. b. A. et-Türki). Kahire: Merkez-ü Hicr li Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye.
- es-Suyûtî, C. A. (2007). *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- eş-Şâfiî, M. B. İ. (t.y.). *er Risâle* (thk. A. M. Şakir). Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- eş-Şâtîbî, İ. B. M. (1994). *el-Muvâfakât fi usûli's-şer'ia* (C. III-IV). Beyrut: Daru'l-Marife.
- et-Taberî, M. B. C. (1988). *Câmi'u'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-Fikr.

- ez-Zerkeşi, B. M. (1988). *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-Fikr.
- ez-Zührî, İ. Ş. (1989). *en-Nâsîh ve'l mensûh*. H. S. ed-Dâmin (thk.), *Erba'a kutub fi'n-nâsîh ve'l-mensûh* içinde, Beyrut: Âlemu'l-Kütüb.
- Gezgin, A. G. (2001). Kur'ân'da nesh problemine eleştirel bir yaklaşım. *İslami Araştırmalar Dergisi*, XIV(1), 49-67.
- Gökmenoğlu, H. T. (2003). Kur'ân-ı Kerim'de olmayan ve onunla çelişen ceza: Recm. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2, 117-129.
- Gürkan, A. (1980). *Kur'ân'ın nâsîh ve mensûh ayetleri*. Ankara: Yeni İlahiyat Kitabevi.
- Hakyemez, C. (2006). Bedâ düşüncesi ve Şî'i imamet tartışmalarındaki yeri. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V(10), 26-49.
- Hallaq, W. B. (2000). Şâfi'i hukuk ilminin başmimar mıydı? (Çev. İ. H. Ünal). M. H. Kirbaşoğlu (hzl.), *Sünni paradigmanın oluşumunda Şâfi'i'nin rolü*, Ankara: Kitabiyat Yayınları.
- Hassan, A. (1986). Nesh teorisi (Çev. M. Paçacı). *İslami Araştırmalar Dergisi*, II(3), 105-109.
- İbnu'l-Bârizî, (1989). Nâsihi'l-Kur'âni'l-aziz ve mensûhuhû. H. S. ed-Dâmin (thk.), *Erba'a kutub fi'n-nâsîh ve'l-mensûh* içinde Beyrut: Âlemu'l-Kütüb.
- İbnu'l-Cevzî, C. A. (1989). el-Musaffâ bi ekeffi ehli'r-rusûh min ilmi'n-nâsîh ve'l-mensûh. H. S. ed-Dâmin (thk.), *Erba'a kutub fi'n-nâsîh ve'l-mensûh* içinde Beyrut: Âlemu'l-Kütüb.
- İbnu'l-Cevzî, A. B. A. (1990). *Nâsihu'l-Kur'ân ve mensûhuhû (nevasihu'l-Kur'ân)* (thk. H. S. E. ed-Dârânî). Beyrut: y.y.
- İlhan, A. (1992). Bedâ. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. 5, s. 290-291) İstanbul: İSAM Yayınları.
- Karaman, H., Dönmez, İ. K., Gümüş, S. & Çağrırcı, M. (2012). *Kur'ân yolu, Türkçe meâl ve tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kaya, R. (1986). Nesh terimi ve muhtevası. *İslami Araştırmalar Dergisi*, I(5), 93-110.
- Keleş, A. (2004). Hadis ilminde isnadın otoritesi veya akla rağmen hadis okuyuculuğunun çağdaş bir örneği 'recm cezası' çalışmasına eleştirel bir bakış. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV(1), 41-84.
- Kerimi, M. Y. t.y. *Kur'ân'da nâsîh ve mensûh* (thk. S. A. Hasan, Çev. E. Aslan). İstanbul: Hak Yayınları.
- Kirbaşoğlu, M. H. (2000). Risale'nin şekil ve muhteva açısından eleştirisi. M. H. Kirbaşoğlu (hzl.), *Sünni paradigmanın oluşumunda Şâfi'i'nin rolü* içinde. Ankara: Kitabiyat Yayınları.
- Koçkuzu, A. O. (1989). *Hadiste nâsîh-mensûh*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Koçyiğit, T. (1963). Kitap ve sünnette nesh meselesi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI, 93-108.
- Müslim, M. B. H. (2000) *Sahih'ul-Müslim*. Riyad: Daru's-Selâm.
- Nedim, İ. (1994). *el-Fihrist*. Beyrut: Daru'l-Marife.
- en-Nehhas, A. B. M. (1991). *en-Nâsîh ve'l mensuh fi Kitâbillahi Azze ve Celle ve'h-tilafi'l-İma fi zalike* (thk. S. b. İ. b. A. el-Lâhim). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Olimov, Y. (2003). *Taberi'nin (310/922) Câmiu'l-Beyan'ında nesh*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Özdeş, T. (2001). Vahiy-olgu ilişkisi bakımından neshe getirilen yorumlara eleştirel bir yaklaşım. *İslami Araştırmalar Dergisi*, XIV(1), 39-48.
- Süleyman, M. B. (2003). *Tefsir-u Mukâtil b. Süleymân* (thk. A. Ferid). Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Şimşek, M. S. (2004). *Kur'ân'ın anlaşılmasında iki mesele*. İstanbul: Ekin Yayınları.
- Türcan, S. (2010). *Neshin problematik tarihi*. Çorum: Lider Matbaacılık.
- Uzun, N. (2011). *Hicri II. asırda siyaset-tefsir ilişkisi*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Yavuz, A. (2006). 'Ademoğlunun iki vadi malı olsa' rivayeti üzerine bir değerlendirme-Kur'an'da eksiklik iddiaları bağlamında. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22, 7-32.



# Meşrutiyet Devri Kuvve-i Teşrî'yye Tartışmaları

Elif Çal\*

**Öz:** Modern devlet telakkisine bağlı dünya siyasetinin yaygın etkileri altında, İslam dünyasında ve özel olarak Osmanlı muhitinde girilen idari ve hukuki reformlar İslam hukuk tarihinde bir dönüm noktası mesabesinde. Meşrutiyet devrinin âlim şahsiyetlerinin tartışma konularının önemli bir parçası haline gelen bu reformlardan biri de yeni devlet düzeninde yasama, yürütme ve yargı şeklinde formüle edilen devlet birimlerinden yasamayı icra etmek üzere meclisler kurulmasıdır. Klasik İslam dünyasında yasama (teşrî') Halife ve sultanın kontrolü dışında ulema ve onların mensubu oldukları dört Sünnî mezhep aracılığıyla icra edilirken Osmanlı'da 1876'da Kânûn-î Esâsî ile başlayan meşrutiyet sürecinde meclislerin icra ettikleri vazife için artık bu tabirin kullanılmaya başlandığı gözlenmiştir. Bu makalede meclislerin icra ettiği fonksiyon için "teşrî'" kavramının kullanılıp kullanılmayacağına dair meşrutiyet devrindeki bir tartışma üzerinden, bu tartışmanın oluşmasına sebep olan ortama yakından bakılarak meselenin farklı boyutları üzerinden iç dinamikleri belirlenmek istenmiştir. Bunun için öncelikle teşrî' kavramının o dönemdeki kullanımı incelenmiştir. Aynı kavram fıkıh tarihi ve fıkıh usûlü bağlamında da araştırılarak, söz konusu kavramın klasik İslam literatüründeki konumu belirginleştirilmeye çalışılmıştır. Son olarak, teşrî' kavramının kullanımı hakkındaki bu teorik tartışmanın esas itibarıyla bir kavram kargaşasına dayandığı ve bu kavram kargaşasının da modern dönemde devlet ve siyaset alanındaki reformların İslami ilimlerin terminolojisinde meydana getirdiği dönüşümden kaynaklandığı öne sürülmüştür.

**Anahtar kelimeler:** Meşrutiyet, Teşrî', Şâri', Hüküm, Yasama, Reform, Mustafa Sabri, Manastırlı İsmail Hakkı.

## Giriş

Osmanlı'da daha sonraki reform dönemlerinde Avrupa'daki kanunlaştırma akımından da etkilenecek klasik anlayışın dışında bir kanun yapma fikrinin ortaya çıktığını görmekteyiz. 1876'da bağımsız bir İslam ülkesinde yürürlüğe giren batılı anlamda ilk yazılı anayasa olan Kânûn-î Esâsî ile başlayan birinci meşrutiyet süreci, 1878'de II. Abdülhamid'in anayasayı askıya almasıyla bir duraksama yaşasa da 1908 ihtilâli sonucunda yeniden yürürlüğe girmiştir.

Anayasalı ve meclisli saltanat-hilafet rejimi anlamındaki meşrutiyet sistemine göre Osmanlı'da meclis-i a'yân ve meclis-i meb'ûsan adında iki meclis oluşturulmuştur (bk. Hanioğlu, 2001, XXIX, s. 388). Bu meclislerin icrâ ettiği fonksiyon için teşrî' tabirinin kullanılmasına şiddetle itiraz eden ulemâ bulunduğu gibi buna destek verenlerin de olduğunu görülmektedir.

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İslam Hukuku Bilim Dalı.  
İletişim: elifcal90@gmail.com.

Bu çalışmanın hedefi ise, dönemin önemli şahsiyetleri arasında geçen kuvve-i teşrî'yye tartışmalarının izini sürerek, klasik fıkıh geleneğinde bu kavramın nerede durduğunun ortaya konması ve böylece fıkıh usûlü kavramlarının reformlardan ne şekilde etkilendiğinin tespit edilmesidir. Çalışma boyunca cevabı aranacak temel sorular ise genel olarak şöyledir: Teşrî' nedir? Kavram meşrutiyet döneminde kimler tarafından hangi anlamlarda kullanılmaktadır? Söz konusu kavramın klasik fıkıh geleneğindeki karşılığı nedir? İslam dünyasında meydana gelen reformlarla kavramın ortaya çıkışı ve kullanımı arasındaki ilişki nedir?

### **Kuvve-i Teşrî'yye Tabirinin Kullanımı Hakkındaki Tartışma**

*Beyanü'l-hakk* mecmuasında yayınlanan "Edeb-i Tahrîr" isimli makalesinde, Mustafa Sabri Efendi (1869-1954)'nin, meclis-i a'yân ile meclis-i meb'ûsandan oluşan parlamento için bazı kimselerin "teşrî'" tabirini kullanmalarını eleştirmektedir (M. Sabri, 1324a, s. 327). Bunun üzerine Manastırlı İsmail Hakkı (1846-1912)'nin<sup>2</sup> *Sırat-ı Müstakim*'de "Kuvve-i Teşrî'yye" isimli bir makale kaleme alması ile başlayan münazara Sabri Efendi'nin "Cevabım" isimli iki makalesi ve İsmail Hakkı'nın makaleleriyle devam etmektedir.

Sabri Efendi ilk makalesinde, teşrî'in, şeriat vaz' etmek demek olduğunu, şâri'in de Allah Teala'dan ibaret olduğunu belirtir. Peygamber Efendimiz'e bile şâri' denmesinin mecâzen olduğunun altını çizerek bu sebeple parlamento hakkında "Kuvve-i Teşrî'yye" tabirinin kullanılmasının mümkün olmadığını ifade eder. Ayrıca maksadı ifade etmek için "Kuvve-i kânuniye/tanzîmiyye/taknîniyye" demenin mümkün ve yeterli olduğunu da ekler (Sabri, 1324a, s. 327).

Manastırlı, Sabri Efendi'nin bu eleştirisine iki şekilde itiraz eder. Birincisinde teşrî' kelimesinin Arapça gramerinden kaynaklanan kalıp farklılığından ve sözlük anlamından faydalanır: buradaki ayrıntılara girmeden, kısaca Allah için teşrî' değil şer kullanıldığını ve teşrî'in de 'yolu açık ve vâzih eylemek' manasına geldiğini ifade eder.

- 1 Son Osmanlı şeyhülislâmlarından olan Mustafa Sabri Efendi pek çok ilmi ve idari görevin yanı sıra Cem'iyyet-i 'ilmiyye-i İslâmiyye'nin reisliğine seçildi. Bu cemiyetin çıkardığı *Beyanü'l-hakk* adlı dergide başyazar sıfatıyla makaleler yazdı. İl. Meşrutiyetin ilanının ardından Tokat mebusu olarak Meclis-i Meb'ûsan'a girdi. 12 Mart 1954 tarihinde Kahire'de vefat etti. Osmanlı Devleti'nin sona erişini üst düzeyde görevli bir kişi olarak idrak eden ve Batı medeniyeti karşısında İslam medeniyetinin yıkılışını engellemek için gayret gösteren Mustafa Sabri Efendi hayatını bu düşüncesini gerçekleştirmeye yönelik ilmi, fikrî ve siyasi mücadelelerle geçirmiştir. Bu amacı doğrultusunda müslümanlar arasında tartışma konusu olan problemlerin çözümüne katkı sağlamak için eserler yazmış, siyasi faaliyetlere girişmiş, İslam dünyasında hâkim olan siyasi düzenleri tahlil ve tenkit etmiş, Yahudilerle mason localarının tehlikeli sonuçlar doğuran faaliyetlerine dikkat çekmiştir. bk. Y. Ş. Yavuz, (2005, s. 350- 353).
- 2 Son devir Osmanlı âlimlerinden olan Manastırlı İsmail Hakkı, Fatih Câmii kürsü müderrisliği ve çeşitli mekteplerde İslâmî ilimlerde yirmi dört yıl müderrislik yaptıktan sonra 1908'de Meclis-i a'yân üyeliğine seçildi. 1912'de Anadolu Hisarı'ndaki evinde vefat etti. Arapça, Farsça ve Bulgarca bilen İsmail Hakkı zengin bir kültüre sahip olup belli bir ilmi seviyeye ulaşmıştı. Batılılaşma sürecinin hızlandığı bir dönemde yaşayan İsmail Hakkı, İslâm dinine ilgili olarak Batılı yazarlarca ileri sürülen itirazları cevaplandırmaya çalışmış, bu arada nikâh, talâk, tesettür konularını, ayrıca kısas ve had cezaları gibi ameli hükümleri savunmuştur. Kelam konularını genellikle klasik çerçevede ele almış ve Mâtürîdiyye'ye bağlı olduğunu açıklamıştır. Eserleri İsmail Hakkı İzmirli ve Ömer Nasuhi Bilmen gibi âlimlere kısmen örnek teşkil etmiştir. bk. S. Yavuz, (2003, s. 563-564).

İkinci ispatta ise ilk ispatı kabul edilemese bile diğer bazı Allah'ın bazı isim ve fiillerinin olduğu gibi Şâri' lafzının da kullar için kullanılmasında sakınca olmadığını belirtmektedir. Manastırlı, Cenâb-ı Bâri'ye has olanın "teşri'" lafzı değil; belki "tesis-i şeriat" olduğunu ve "vaz'ı kanun" manasında 'teşri'" lafzının kullar için kullanılmasında hiçbir dinî veya lugavî mahzur olmadığını söyleyerek makalesini sonlandırır (İsmail Hakkı, 1324a, s. 382).

Sabri Efendi Manastırlı'ya cevaben yazdığı birinci makalede onun teşri' kelimesinin lugat manasından yola çıkarak yaptığı ilk itiraz için bu mananın bilinmediğini belirterek ıstılahî anlamın bu manadan naklini tereddütle karşılamaktadır (Sabri, 1324b, s. 382). Ayrıca bu nakil doğru olsa bile, bunu akla getiren şeyin şer'î mana olduğunda şüphe etmediğini belirtmiş ve bu kelimeyi parlamento hakkında kullananların niyetlerine dikkat çekerek, Teşri' kelimesinin, "vaz'ı şeriat" veya "tesis-i şeriat" manalarının ihtisarından başka bir şey olmadığını da ifade etmektedir (M. Sabri, 1324b, s. 383).

Manastırlı'nın ikinci itirazının ise bir kıyas me'al-fârik yani 'birbirine benzemeyen şeyler arasında yapılan kıyas' olduğunu belirterek bunu şu şekilde açıklamaktadır. Kullar için kullanılan 'mü'min' lafzı bizzat nasslarda geçmektedir. Ayrıca bu kullanımda Allah'ın mukaddes rütbesine bir çeşit taklit veya benzemeye çalışma tasavvur edilmemektedir (M. Sabri, 1324b, s. 384).

Manastırlı ile Sabri Efendi arasındaki bu münazara görüldüğü üzere biraz teorik bir boyutta ve cedel üslûbunda devam etmektedir. Zira Manastırlı, bir sonraki yazısında "Mahza bizim ihtirâ' etmiş olacağımız bir isti'mâle muhalefetin ne kadar uğraşılrsa dince mübâlâtsizlik olmasını ispata imkân olmayacağı meydandadır." (M. İsmail Hakkı, 1324b, s. 476) diyerek daha önce bir benzeri olmayan bu kullanımın dine aykırı olduğunun söylenemeyeceğini belirtmektedir.

Münazaranın son makalesinde Sabri Efendi, bir vakıa anlatıp meselenin aslında neyden kaynaklandığına işaret ederek endişesini dile getirir. Bu vakiada Sabri Efendi'nin karşılaştığı kişi Montesquieu'nun "ruhu'l kavanîn" tabiri için "ruhu'ş-şerâî'" kullanmakta bir beis görmediğini dile getirmektedir (Sabri, 1324c, s. 478). İşte Batılı tabirlerin dikkatsizce ve 'taklit ve teşebbüh sularında gezinerek' (Sabri, 1324c, s. 478) İslamî unsurların yerine ikame edilmesi, Sabri Efendi'nin endişesinin asıl sebebidir.

Kavramın ortaya çıktığı dönemi ve onunla tam olarak neyin kastedildiğini anlamak için bu kavramı kullanan dönemin önemli diğer şahsiyetlerinin yazılarına da değinmek gerekmektedir. Teşri' kavramıyla ifade edilen yasama, yine bir İslam ıslahatçısı olan Reşid Rıza (v. 1935) tarafından "Siyasî iradenin insanlar arasındaki adaleti sağlaması, güvenlik ve düzenin muhafazası, memleketin ve ümmetin maslahatları korunarak kötülüğe giden yolların kapatılması için ihtiyaç duyduğu kanunların vaz' edilmesi" şeklinde tarif edilmektedir (Reşid Rıza, el-Hıfâfe'den akt. Kavak, 2011, s. 285). Bu tanımda "adalet, maslahat, kötülüğe giden yolların kapatılması (sedd-i zerâî)" gibi klasik fıkıh literatüründe yer alan ıstılahlara yer verilmiş olsa da teşri' kavramı tamamen modern bir durumu ifade etmek için kullanılmaktadır.

Reşid Rıza ile hemen hemen aynı dönemde, ama farklı coğrafyalarda yaşayan Osmanlı son dönem din âlimi ve II. Meşrutiyet döneminin önemli yayın organlarından *İslam Mecmuası*'nın nâşiri Hâlim Sabit (1883-1946) ise klasik literatürde yer alan icmâ kavramı çerçevesinde konuyu ele almakta ve icmâ konusunu teşrî' salahiyeti biçiminde genelleştirip formüllemektir. Böylece ortaya çıkan yeni tanım, müçtehit olmayan kimselerin de teşrî' salahiyetine sahip görülmesine imkân sağlamaktadır (Erdem, 2003, s. 197). Hâlim Sabit teşrî' salahiyetinin Hz. Peygamber devrinden başlayıp o güne kadar uzanan bir serüvenini II. Meşrutiyet'in ilanından yaklaşık sekiz sene sonra *İslam Mecmuası*'nda seri olarak yayınlanan yazılarında ele almaktadır.

"Nass ve Hulefâ-i Raşidin Devirlerinde Teşrî' salahiyeti" başlıklı yazısında asrı saadet devrindeki Teşrî' faaliyetini, Hz. Peygamber'in gerek şer-i mücmel gerekse onun tatbikatı demek olan şer-i mufassal ile ilgili varit olan nassları tebliğ etmesinden ibaret sayan Hâlim Sabit'e göre, bu devirde teşrî' faaliyeti Hz. Peygamber'e mahsus olmaktadır (Sabit, 1331a, s. 580). Hz. Peygamber'in vefatından sonra ise ehliyet sahibi her sahâbî içtihat makamını haiz olsa da bunlar arasında en önemli mevkiye halife sahip olduğu için bu salahiyetin onun uhdesine geçtiğini belirtmektedir (Sabit, 1331a, II, s. 580).

Hâlim Sabit, serinin ikinci yazısında, Emevîler devrindeki teşrî' salahiyetine dikkat çekmektedir. Ona göre, daha önceki Raşid halifeler döneminde ikisi de halifelerin elinde bulunan "salahiyet-i teşrî'iyye" ile "salahiyet-i idâriyye", çeşitli sebeplerle hilafete layık görülmeyen Emevîler döneminde, ilki Hulefâ-yı Râşidîn'in halefleri olan ilim ve amel sahibi ashaba, ikincisi ise Hulefâ-yı Râşidîn'in bu konudaki halefi olan halifelere ait olmuştur. (Sabit, 1331b, III, 596-597). Böylece daha önce Raşid halifelerin gözetimi altında teşrî'de bulunan içtihat ehli, İslam geleneğine aykırı ve gayritabii olarak artık tamamen kendi başına kalmış ve neticede ümmet arasında anarşi meydana gelmiştir (Sabit, 1331b, III, s. 598-599).

Hâlim Sabit'e göre Abbasîler devrinde de durum pek değişmemiş, Emevîler devrinden tevarüs edilen icra ve teşrî' kuvvetlerinin ayrılığı devam etmiştir (Sabit, 1331c, III, s. 612). Hâlim Sabit'in Osmanlıların ilk dönemleri hakkındaki görüşleri de Emevî ve Abbasîler hakkındaki kanaatlerini andırmaktadır:

"Osmanlıların da evvelki asırları Emevî ve Abbasîler devrinden hemen farksız olarak geçti. Sultanlar idâre, icra cihetine bakarlardı. Hocalar da yeni hadiselerin hükümlerini eski kitaplarda arayarak teşrî' ediyorlardı." (Sabit, 1331, III, s. 628).

Hâlim Sabit, Osman Gazi'nin mütedeyyin olmakla birlikte şekilciliğin esiri olmadığı için kânun vazettiğini, ancak, daha sonraları Osmanlı'ya da şekilciliğin girdiğini ve bunun sonucu olarak teşrî' salahiyetini, Emevî ve Abbasîler devrindeki fakihlerden daha yetersiz kişilerin ele aldığını belirtir (Sabit, 1331d, III, s. 628).

Hâlim Sabit'e göre sultanlar, teşrî' salahiyetinin kendi ellerinde olması gerektiğini biliyorlar, ancak, bunun için büyük adımlar atamıyorlardı. İhtiyaca binaen hükümet tarafından hazır-



lanıp “kanun” adı altında sunulan hükümlerin ahkâm-ı fikhîyye çerçevesinde görülmemesini doğru bulmayan Sabit’in, sultan ve halifeler tarafından vaz olunan kanunların İslam örfünün resmiyet kazanmasından başka bir şey olmadığını (Sabit, 1331d, III, s. 629) söylemesi, onun örfün teşri’deki yerine dair Ziya Gökalp’le birlikte savundukları düşünceleri akla getirmektedir. Zaten peşinden “Sultanlar, halifeler irade ve fermanlarıyla umumi vicdanda yaşayan bir örfe resmiyet vermekten başka bir şey yapmamışlardır.” diyerek bu düşüncesini açıkça da ifade etmektedir. Sonuç itibarıyla, Osmanlı sultan ve halifeleri “makam-ı hükümet ve hilafetin” teşri’ salahiyetinden mahrum olmasını doğru bulmamaya başlamışlardır. Ona göre din ile dünyevi işleri birbirinden ayırarak teşri’ salahiyetini yalnız devlete vermesi beklenen Tanzimat’ın ilanı da bunun tecellisidir. Ancak, teorik olarak teşri’ ve kaza hakkının Fetvahané’ye aidiyetinin devam etmesi sebebiyle devlet tam anlamıyla kanun koyucu (devlet-i şâria) özelliğini kazanamamıştır (Sabit, 1331d, III, s. 630).

Klasik İslam dünyasında “şerî’at” ve “şer’” şeklinde yer alan kelimelerin kök harflerinden türetilen teşri’ kavramı, Hâlim Sabit’in yazılarında da reformların öngördüğü yasama terimini karşılamak üzere kullanılmaktadır. Zira İslam dünyasında, değil Osmanlı son döneminde uygulanmak istendiği gibi bir parlamenter sistem, devlet ve siyaset gibi konularda tüm zamanlar için uygulanacak belli şekil ve sistemlerin dahi yer aldığını söylemek mümkün görünmemektedir. Nitekim bu konuların fıkıh kitaplarında yer almayıp fıkıhın yan konuları şeklinde müstakil olarak ele alınması da bu durumu destekler niteliktedir. Ancak görülüyor ki Sabit Hz. Muhammed’den başlayarak kendi zamanına kadar gelen idari ve hukuki faaliyetleri kendi döneminde meydana gelen reformların da etkisiyle, teşri’ kavramı üzerinden farklı bir okumaya tabi tutmaktadır. O dönemde İslami bir kimlikle günün meseleleri hakkında fikir beyan eden kişilerde sıklıkla rastlanılan bu yöntem sayesinde, demokratik bir devlet yönetimine geçişin arzulandığı siyasi ve hukuki reformlara meşru bir zemin hazırlanmak istendiğini söyleyebiliriz (Reşid Rıza örneği için bk. Kavak, 2011, s. 277).

### **Kuvve-i Teşri’iyyenin Tarihî Serüveni**

Kuvve-i Teşri’iyye tabirinin klasik literatürdeki konumunu tespit etmek, tartışmaların odağındaki problemi anlamak açısından oldukça önemlidir.

Teşri’ kelimesi ile aynı kökten gelen ve İslam’a ait dinî, hukuki, ahlaki değerler bütününe ifade eden şerî’at ve şer’ kavramları, İslam düşüncesinde merkezî bir konuma sahip olmuş ve klasik kaynaklarda tarih boyunca din kavramından daha çok vurgulanmıştır (Türcan, 2010, s. 574). Şârî’ (hüküm koyucu) deyince “Allah’tan başka hüküm koyucu yoktur.” ilkesi gereği (Gazzâli, 1993, I, s. 66) hakikatte yalnızca Allah kastedilmekle birlikte Hz. Peygamber de şerî hükümleri tebliğ etmesi sebebiyle mecazen şârî’ diye nitelenebilmektedir Apaydın, 2003, I, s. 223; Sabri, 1324, s. 327).

Klasik fıkıh teorisi açısından “kanun koyma” meselesinde anahtar sözcük ise “hüküm” kelimesi ve onun bazı türevleridir. Fıkıh usulü eserlerinin hüküm bahsinde, nefüs’l-hüküm, el-mahkûmun fih (hükme konu olan fiiller) ve el-mahkûmun ‘aleyh (hükümün muhatabı) ile birlikte “el-Hâkim” başlığı altında verilen şâri’in, hükümün menşei anlamındaki yegâne kaynak olan Allah Teâlâ olduğu konusunda İslam âlimlerinin ittifak halinde olduğu zikredilir (Dönmez, 1981, s. 273). Buna göre, Hz. Peygamber’in ve devlet başkanının ise bir şeyi vacip kılma yetkisi yoktur ve ancak Allah’ın onlara itaati vacip kılmasıyla vacip kılma yetkisi kazanmaktadır (Gazzâlî, 1993, s. 135).

Şâri’in Allah olması gerçeğinin ise devletin fonksiyonlarından biri olan teşrî’in (yasama) Allah ve Resulü tarafından yapıp tamamlandığı, beşerî iradeye yasama konusunda bir inisiyatif verilmediği anlamına gelmediği belirtilmelidir (Apaydın, 2003, I, s. 223; Bardakoğlu, 1999, s. 366). Zira Hz. Peygamber’in vefatından itibaren halife sıfatıyla devletin başında bulunan Hulefâ-yı Râşidîn gerek özel hukuk gerekse kamu hukukuna ait konularda çeşitli içtihadî hükümler vermişlerdir. Ancak kendine has bazı özelliklerinden dolayı bu dönemi ayrı tutsak dahi bugün herhangi bir devlette bulunan yasama (teşrî’), yürütme (icra) ve nihayet yargı (kaza) kuvveti açısından klasik İslam dünyasını ele alacak olursak teşrî’in ulema, icranın halife, kazanın ise halife tarafından atanmış kadıların elinde olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır (bk. Apaydın, 2003, I, s. 221; Dönmez, 1981, s. 16).

19. ve 20. yüzyıllarda devlet ve hukuk alanında yapılan reformlar neticesinde ortaya çıkan yeni devlet anlayışının temel parametrelerini ise kanunlaştırma, hukuk birliğinin sağlanması, hukuk devleti ve kuvvetler ayrılığı oluşturmaktadır. Bu reformlar nedeniyle İslam dünyasında yaşanan köklü değişimden fıkıh usulü alanı da payını almış ve İslam’ın ana kaynak ve hükümlerinin, temel bir takım kavramlarının yorumlanması yönünde birtakım tartışmalar meydana gelmiştir (bu konuda ayrıntılı bir örnek için bk. Kavak, 2011, s. 115). Zira bu dönemde klasik usulde yer alan içtihat, icma, taklit gibi pek çok kavram, reformlara zemin teşkil edecek şekilde yeni bir içerikle sunulurken daha önce olmayan yeni kavramlar da literatüre eklenmiştir. “Kuvve-i teşrî’iyye” tabirinin bizzat kendisi de Manastırlı İsmail Hakkı’nın “Mahza bizim ihtira’ etmiş olacağımız bir isti’mâle muhalefetin ne kadar uğraşılsa dince mübâlâtsizlik olmasını ispata imkân olmayacağı meydandadır.” (İsmail Hakkı, 1324, s. 476) diyerek ifade ettiği üzere yeni bir kavram olup klasik literatürde bu şekilde bir kullanıma rastlanmamaktadır.

İslami ilimler alanında modern dönemde yazılmış bazı eserlerde ise Sabri Efendi’nin hassasiyetine uygun bir şekilde teşrî’ sadece Kur’an’a ve Allah’ın Hz. Muhammed aracılığıyla koyduğu hükümleri içeren sünnete ait kabul edilmekte (el-Hafif, 2011, s. 37) böylece şerî’at terimi sadece nass yoluyla bildirilen hükümlerle sınırlandırılmaktadır (Türcan, 2010, s. 573). Ancak, özellikle Arapça yazılmış eserlerde teşrî’ kavramının her zaman bu şekilde kullanılmadığını söylemek gerekmektedir. Zira kelime artık sözlüklerde yasama, kanun yapma anlamlarında karşılanabilmektedir (bk. Kanar, 2009, s. 542).

Kısaca, 19. yüzyıla gelene kadar, İslam kültüründe, "Teşri' yetkisinin tek hâkimi Allah'tır" inancının olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Ancak bu tutum şâri' olan Allah'ın hükmün menşei anlamındaki kaynak olduğu şeklinde anlaşıldığı takdirde bir anlam ifade etmemektedir. Bu yüzden burada İslam hukukunun kaynaklarına dair yapılan üçlü tasniften bahsetmeyi uygun görüyoruz:

1. Menşe' anlamında kaynak
2. Yürürlük kaynakları
3. Bilgi kaynakları

Bu tasnifte bizi ilgilendiren kısım birincisi, yani hükmün menşe' anlamındaki kaynağıdır. İslam hukukunun ilahî karakteri itibariyle, İslam hukuk kurallarının "menşe'" anlamında kaynağının ilahî olduğu bu yüzden yeni baştan hüküm koymanın (inşâü'l-hükm) yalnız Allah'a ait olduğu, Mutezile de dâhil bütün İslam hukukçularınca kabul edilmiştir (Dönmez, 1981, s. 11).

Yürürlük kaynakları ise Hz Peygamber devrinde Kur'an ve sünnetten ibarettir. Kendi zamanının doktrinleri olarak görülen mezheplerin teşekkülünden sonra ise yürürlük kaynaklarını mezhep doktrinlerini teşkil etmektedir (bk. Dönmez, 1981, s. 16). Bu ikisi arasındaki süreçte, kamu hukuku sahası ile özel hukuk sahası arasında çok keskin olmamakla birlikte bir ayırım gözlenmektedir. Ancak halife tarafından temsil edilen kamu otoritesinin zaman zaman değişiklik gösteren müdahaleleri de, yürürlük kaynaklarının Kur'an ve sünnet dışında bir şey olduğunun söylenmesine müsaade etmemektedir.

Bu bilgilerden sonra, kuvve-i teşri'yye kavramında modern yaklaşımları ortaya çıkaran reformları sırasıyla ele almak gerekmektedir.

## **Kuvve-i Teşri'yye'de Modern Yaklaşımları Ortaya Çıkaran Osmanlı Hukuk Reformları**

Osmanlı devletinde 19. yüzyıldan itibaren yaşanan köklü değişimler, ilk bölümde ele aldığımız teorik tartışmanın doğmasında en önemli unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla bu değişimlerin dönemeç niteliğinde olanlarına konumuz bağlamında değinmek gerekmektedir.

### ***Tanzimat'ın İlanı***

Mustafa Reşid Paşa tarafından hazırlanıp 3 Kasım 1839'da ilan edilen Gülhane Hattı Hümayunu, ilk kez bir fermanla modern anayasalarda yer alan en temel ilkelerin (can, mal, ırz güvenliği gibi) sayılmasından dolayı önemlidir. Ayrıca Osmanlı devletine Batı hukukunun girişinin bu fermanla başlamasından ötürü Tanzimat'ın ilanı, Türk tarihinin olduğu kadar Türk hukuk tarihinin de en önemli dönemeç noktalarındandır. Fermanla yer alan en önemli

noktalardan biri ise, “devletin kötüye gidişini önlemek, yükselmesini ve daha iyi yönetilebilmesini sağlamak için, bazı yeni kanunların çıkarılmasının uygun bulunmasıdır (bk. Düstür (Birinci Tertip), s. 4-5)”.

Tanzimat fermanı gereğince ülkenin her tarafından yerel meclisler açılarak bu meclislere gayrimüslim üyelerin de dâhil edilmesine çalışılırken bir yandan da fermanla belirtilen yeni kanunların çıkartılması için çalışmalar başlatılmıştır. Yeni kanunların hazırlanmasında İslam ve Batı hukuku destekçileri karşı karşıya gelmiştir. Medeni hukuk alanında şer’î hukukun devam etmesine karar verilirken, uluslararası ilişkilerin gereği olarak ticaret ve kamu hukuku alanlarında Batı’dan etkilenilmiştir (Berkes, s. 208-209; Bozkurt, 1996, s. 51).

Dönemin reform yanlısı aydın profiline iyi bir örnek teşkil eden Namık Kemal’in, 1863 yılında Montesquieu’nun “Kanunların Ruhı” adlı eserini tercüme etmeye başlaması ve onun fikirlerinin, özellikle anayasa ve parlamenter yönetim biçiminin dinî hukukla uygunluğunu belirterek şeriatla tabii hukuk ilkelerini bağdaştırmaya çalıştığı aşağıdaki ifadeleri araştırmamız açısından önemli bir veridir:

“Şeriatın adil kuralları Montesquieu’nun belirttiği tabii hukuktur. Tabii hukukun temel kuralları şahsî hürriyet, eşitlik, toplanma hürriyeti, memurların sorumluluğu gibi unsurlardan oluşur. (...) Hükümeti adalet içinde tutmanın yolu ise, hükümetin işleyişinde uyacağı kuralların açıkça belirtilmesi ve yasama erkini hükümetten alacak meşveret ilkesidir.” (Berkes, t.y., s. 287; Bozkurt, 1996, s. 53).

### ***I. Meşrutiyet (1878)***

İki aşamalı olarak gerçekleşen ve ilkiyle ikincisi arasında otuz yıllık bir fetret bulunan meşrutî idare ise, Tanzimat ile başlayan islahat sürecinin yeni bir aşaması olarak görülüyordu. Farsçada “anayasal monarşi” anlamıyla yer alan meşrutiyet yerine daha sonra İslami referansı da olan “usûl-i meşveret” terkihi yaygın biçimde kullanılmıştır (Hanioğlu, 2001, s. 389). “Şeriatı uygun anayasal monarşi” anlamında “usûl-i meşveret”, ilk olarak Osmanlı idare sisteminde sultanın gücünü Kânûn-ı Esâsî ve Meclis-i Meb’ûsan ile sınırlamak isteyen Yeni Osmanlılar tarafından kullanılmış ve bu rejimin temel niteliğinin “kudret-i teşrî’î erbâb-ı hükümetin elinden almak” olduğu belirtilmiştir (Hanioğlu, 2001, s. 388).

Meşrutî idareyi, çoğunlukla şûrâ-yı ümmet olarak atıfta bulunulan Meclis-i Meb’ûsan üzerinden İslami bir referansla savunan Yeni Osmanlılar, tezlerini esas itibarıyla “ve şâvirhüm fi’l-emr” (Âl-i İmrân 3/159) ve “emruhüm şûra beynehüm” (eş-Şûrâ 42/38) ifadelerinin yer aldığı iki ayete dayandırmışlardır. Ulemadan da Yeni Osmanlılar gibi düşünenler bulunmaktadır (Berkes, t.y., s. 308, 312).

Her ne kadar çeşitli dinî hassasiyetler nedeniyle ulemanın çoğunluğunun Kânûn-ı Esâsî işinin karşısında olduğu belirtilse de bu konuda yapılan çalışmalardan anladığımız göre, Osmanlı basınında ve bilhassa Basiret gazetesinde dile getirilen muhalif görüşler, meşrutiyet

yanlısı basın organları tarafından karşıt delillerle çürütülmeye çalışılmıştır (bk. Berkes, t.y., s. 315-319; Hanioğlu, 2001, s. 390).

İlk olarak Namık Kemal'de gördüğümüz meşveret kavramını klasik literatürden farklı bir şekilde modern İslam düşüncesinde yeniden kurgulayarak modern bir içerikle takdim etme eğilimi, meşrutiyetin ilanından sonra da devam etmiştir. Böylece İslam düşünce geleneğine ait kavramlar atıl bırakılmamış, günümüze bir şekilde uyarlanmaya çalışılmıştır.

Hatırlanacağı üzere ilk bölümde Sabri Efendi ile Manastırlı arasında geçen münazarada Sabri Efendi, Batı'daki gelişmelerin taklit edilmesini asıl problemlili unsur olarak görmekteydi. Parlamento sisteminin şûrâ-yı ümmetle olan benzerliğini açıkladığı yerde, Namık Kemal tarafından buna cevap niteliğinde şu ifadeler yer almaktadır: "Meşruta rejiminin kabulü, Batı rejimlerini taklit etmek değildir. Bu, İslam'ın şeriat hükümlerinin, ümmetin icmaı zamanın koşullarına göre değişebilir oluşundan ötürü mümkündür. İslam'ın dünyanın neresinden gelirse gelsin (isterse Çin'den gelsin) nerede bir ilerleme varsa onu almak bize emredildiğinden geriye dönme ya da bulunduğumuz durumda kalma zorunluluğu yoktur. Sırf batı'da denendiği ve tutulduğu için meşruta rejiminin bir yenisini icada lüzum yoktur; o bizim geçmişimizde zaten vardı (Berkes, t.y., s. 289)".

Namık Kemal'in bu argümanlarının yalnız çelişkili değil tarihe de aykırı olduğunu belirten Niyazi Berkes, Osmanlı'nın o zamanki çelişkili durumu ve Batı'nın kilit siyasi kavramlarıyla İslam'ın kilit kavramları arasındaki semantik kavramların henüz daha iyice belirlenmemiş bir aşamada olduğu düşünüldüğünde, bu duruma şaşmamak gerektiğini de eklemektedir (Berkes, t.y., s. 29).

## **II. Meşrutiyet (1908)**

II. Meşrutiyet'in ilk döneminde ulema, yeni rejimin İslam şeriatına uygunluğu üzerinde sayısız yazı kaleme alarak destek vermiştir. Şeyhülislam Musa Kazım'ın *Mevâiz-i Diniyye* mecmuasında, "Meşrutiyet" isimli yazısından nakledilen "Hz. Ali'nin hilafetinin bitişinden beri devam eden istibdâda son vererek sadr-ı İslam'daki usûl-i meşveret üzerine bir hükümet tesisine muvaffak oldular" şeklindeki açıklaması, Hâlim Sabit'in Hulefâ-yı Raşidin devrinden sonraki teşri' faaliyeti hakkındaki düşüncelerini destekler vaziyettedir (Kara, 1994, s. 68).

II. Meşrutiyet'in ilanı sonrası 1909 yılı değişiklikleriyle, yasama gücünü üstlenen parlamento milletinin temsilcisi sıfatına layık bir statüye kavuşturulurken yürütme zayıflatılmış, iki temel organ arasındaki denge meclis lehine bozulmuştur. Ancak, bu kanunda da egemenliğin ulusa ait olduğu ilkesinin olmaması ve anayasayı değiştirme yetkisinin padişahı bırakılmış olması, I. Meşrutiyet gibi ikincisinin de şeklen bir anayasanın varlığına rağmen, Osmanlı devletine demokrasiyi getiremediği yönünde eleştiriler almıştır. Ama topluma yayılan özgürlük, eşitlik fikirleri demokratik düzen için önemli bir hazırlık dönemi ve basamak olarak görülmektedir (Bozkurt, 1996, s. 94-96).

## Sonuç

Osmanlıda somut olarak ilk kez Tanzimat Fermanı ile kendini gösteren daha sonra Islahat Fermanı, I. ve II. Meşrutiyet'in ilanı ile devam eden hukuki reform sürecinde Batı'daki devlet anlayışı ve hukuk düzeninin Osmanlıda uygulanmaya çalışıldığını görmekteyiz. Bu reformlar kapsamında kurulan meclislerin faaliyeti için ise Batı dillerinden alınan legislation (yasama) eylemi, eski kanun sözcüğünden alınarak taknîn (kanunlaştırma) terimiyle karşılanacağına, teşrî' terimi kullanılmıştır. Çünkü, Niyazi Berkes'in de ifade ettiği gibi şer' ve kanun kelimeleri, eski Osmanlıcada birlikte; fakat daima birbirinden ayrı anlamda kullanılmaktadır. Ancak, Berkes'e göre her ne kadar bu yanlışlık etimoloji açısından Mustafa Sabri'yi haklı göstermekte ise de sözcükler zamanla anlam değişikliklerine uğramaktadır. Nitekim o zaman kimse "teşrî" sözcüğünü asıl anlamındaki gibi şeriat koyma anlamında kullanmıyordu (Berkes, t.y., s. 423-25). Ancak biz, sözcüklerin anlam değişikliklerine uğradığı gerçeğini kabul etmekle birlikte, bu konuda Sabri Efendi'nin tepkisini de göz önünde bulundurarak durumun bu kadar basit açıklanabilir olduğunu düşünmüyoruz.

Osmanlı'da uygulanan reformların temel parametrelerine bakacak olursak; kanunlaştırma, hukuk birliğinin sağlanması, hukuk devleti ve kuvvetler ayrılığı şeklinde özetlemek mümkündür. Bunların Batı'daki fikir babası sayılabilecek isimlerinden biri olan Montesquieu, "kanunların ruhu" isimli kitabında, kanunların gerçekte doğal ve toplumsal koşulların hemen hemen zorunlu bir sonucu olduğunu ifade etmektedir (Gürkan, t.y., s. 11). Onun kanunların tamamen insan ve toplumla ilgili unsurlar tarafından oluşturulduğu şeklindeki felsefesi yukarıda belirttiğimiz ve klasik İslam siyaset düşüncesinde hâkim anlayış olan şâri-i mutlakın Allah olduğu şeklindeki kabulde tamamen zıt görünmektedir. Hatırlanacağı üzere ilk bölümde Sabri Efendi ile Manastırlı arasındaki teşrî' kavramının kullanımına dair verdiğimiz tartışmada Sabri Efendi, Montesquieu'nun "ruhu'l-kavanîn" tabiri için "ruhu'ş-şerâî" kullanmakta bir beis görmeyen insanları eleştirmekteydi. Çünkü o, Batılı tabirlerin dikkatsizce ve onlara benzeme gayretiyle taklit edilerek İslami unsurların yerine ikame edilmesini doğru bulmamaktadır (M. Sabri, 1324, s. 478).

Görüldüğü üzere "teşrî" kavramının kendisi bizatihi modern bir kavramdır. Bu süreçte İslam muhitindeki âlimlerin çoğu, Batının niçin ilerlediği, İslam dünyasının niçin geri kaldığı sorusuna cevap aramaktadır. Bu soruların en anlamlı olduğu alan ise devlet yönetimi ve siyaset olmaktadır. Bu alanlarda Batı tecrübesinin bir geri kalmışlık psikolojisiyle İslam muhitlerinde de yaşatılmaya çalışılması, aslında dönemin âlim-aydın profilinin geneli için geçerli bir tutum olmaktadır. Batıdaki parlamento, demokrasi gibi müesseselerin de Osmanlı'da da uygulanması gerektiği konusunda hemfikirdirler. Ancak, İslam toplumlarına yabancı olan bu müesseselerin Osmanlılarda bütünüyle oturamaması gibi sebepler, kimi zaman bir hasasiyetin sonucu olarak Sabri Efendi'nin gösterdiği tepkileri gerekli kılmıştır.

## Kaynakça

- Apaydın, Y. (2000). İctihad. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde, (C. 21, s. 432-445). İstanbul: İSAM Yayınları.
- Apaydın, Y. (2003). Müslüman siyaset geleneğinde din-devlet ilişkisi. *Bilimname: Düşünce Platformu*, I(1), 217-228.
- Apaydın, Y. (2010). Siyaset-i Şer'iyye. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde, (C. 37, s. 299-304). İstanbul: İSAM Yayınları.
- Bardakoğlu, A. (1999). Teorik açıdan İslam ve demokrasi: Yasama. Ö. Turan (Ed.), *İslam ve demokrasi içinde* (361-370). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Berkes, N. (tarih yok). *Türkiye'de çağdaşlaşma*. İstanbul: Doğu-Batı Yayınları.
- Bozkurt, G. (1996). *Batı hukukunun Türkiye'de benimsenmesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Dönmez, İ. K. (1981). *İslam hukukunda kaynak kavramı ve VIII. asır İslam hukukçularının kaynak kavramı üzerindeki metodolojik ayrıntılar*. Yayınlanmamış doktora tezi. Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Erzurum.
- Dönmez, İ. K. (1986). İslam hukukunda müctehidin naslar karşısındaki durumu ile modern hukuklarda hâkimin kanun karşısındaki durumu arasında bir mukayese. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, 23-51.
- Dönmez, İ. K. (2000). İcmâ. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. 21, s. 417-431). İstanbul: İSAM Yayınları.
- Düstur (*Birinci Tertip*). (1289/1872). İstanbul: Ankara Baş Vekalet Neşriyat ve Müdevvenat Dairesi Müdürlüğü, I.
- el-Hafif, A. (2011). *İslam hukukuna göre hukuki işlemler ve hükümleri*. (Çev. R. Yaran). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Erdem, S. (2003). *Tanzimat sonrası Osmanlı hukuk düşüncesinde fıkıh usûlü kavramları ve modern yaklaşımlar*. Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Gazzâlî, M. (1993). *Mustasfa*. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- Gürkan, Ü. (t.y.). Montesquieu ve kanunların ruhu. *AÜHFD*, I, 9-31.
- Hakkı, M. İ. (Kanûnisânî 12, 1324a). Kuvve-i Teşri'iyye. *Beyânülhak*, I(17), 381-382.
- Hakkı, M. İ. (Şubat 9, 1324b). Kuvve-i Teşri'iyye tabirine dair. *Beyânülhak*, I(21), 476.
- Hanioğlu, Ş. (2001). Meşrutiyet. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde, (C. 29, s. 388-393). İstanbul: İSAM Yayınları.
- Kanar, M. (2009). *Kanar Arapça Türkçe sözlük*, (s. 542). İstanbul: Say Yayınları.
- Kara, İ. (1986). *Türkiye'de İslamcılık düşüncesi*. C. 1 İstanbul: Risale Yayınları.
- Kara, İ. (1994). *İslamcılığın siyasi görüşleri*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kavak, Ö. (2011). *Modern İslam hukuk hüşüncesi-Reşid Rıza örneği*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Sabit, H. (Mart 12, 1331a). İctihad ve icma: Nass ve Hulefâ-i Raşidin devirlerinde teşri' salâhiyeti. *İslam Mecmuası*, II(24), 580-582.
- Sabit, H. (Nisan 2, 1331b). İctihad ve icma: Aşhab zamanının sonlarına doğru Emevîler devrinde teşri' salâhiyeti. *İslam Mecmuası*, III(25), 596-597.
- Sabit, H. (Nisan 16, 1331c). İctihad ve icma: Abbasîler devri ve teşri' salâhiyeti. *İslam Mecmuası*, III(26), 612-615.
- Sabit, H. (Nisan 30, 1331d). İcma: Osmanlılar ve teşri' salâhiyeti. *İslam Mecmuası*, III(27), 628-632.
- Sabri, M. (Kanûn-ı evvel 29, 1324a). Edeb-i tahrîr. *Beyânülhak*, I (15), 326-328.
- Sabri, M. (Kanûnisânî 12, 1324b). Cevabım. *Beyânülhak*, I (17), 382-384.
- Sabri, M. (Şubat 9, 1324c). Cevabım. *Beyânülhak*, I (21), 476-478.
- Şükrü Hanioğlu (2004). Meşrutiyet. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. 27, s. 388-393). İstanbul: İSAM Yayınları.
- Türcan, T. (2010). Şeriat. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. 38, s. 371-374). İstanbul: TDV.
- Yavuz, S. (2003). Manastırlı İsmail Hakkı. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. 27, s. 563-564). İstanbul: İSAM Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. (2005). Mustafa Sabri Efendi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. 31, s. 350- 353). İstanbul: İSAM Yayınları.
- Yiğit, İ. (1995). *Emevîler. Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. 11, s. 87-108). İstanbul: İSAM Yayınları.





# Tefsirde Siyer Malzemesinin Kullanılması: Muhammed Âbid Câbirî Örneği

Ayşe Uzun\*

**Öz:** Kur'an tefsirleri, genellikle Mushaf tertibini esas almaktadır. Araştırmamıza konu olan eserde, çağdaş dönemde revaç bulan bir eğilim olan nüzül tertibi esas alınmıştır. Eser, Faslı akademisyenlerden Muhammed Âbid el-Câbirî tarafından Kur'an'ın kronolojik okunması metoduyla hazırlanmıştır. Müellif, bu metot sayesinde tarihsel dinamizme ulaştığı düşüncesindedir. Yazıda, Câbirî'nin Kur'an yorumu tasvirî bir metotla sunulmuştur. Yazarın kronolojiyi tespit etmede; pasaj bütünlüğünü, konuyu, metnin bağlamını, sebab-i nüzul rivayetlerini kullandığı tespit edilmiştir. Siyer ile Kur'an tefsirinin birlikte ele alındığını gördüğümüz eserde tarihsel bağlam çok önemsenmiştir. Siyer ve Kur'an tefsiri birbirinden beslenerek birbirini yazdırmaktadır. Peygamber dönemi İslam tarihi malzemelerine odaklanan yazar, vahyin inişi esnasında vuku bulan olayların ayetlerde yansımaları görme çabasıyla tefsir yapmaktadır. Aynı zamanda vahyin indiği tarihten çok öncelere atf yapan Kur'an ayetlerinin, vahyin indiği döneme muhakkak bir şeyler söylediğini iddia etmektedir. Geçmiş peygamberlerin kıssalarının anlatıldığı Kur'an pasajlarının vahyedildiği dönemde, Peygamber'in, onların hayat hikayesindeki vakalara benzer durumlara maruz kaldığı yönünde çıkarım yapması, bu iddiayı örneklendirecek bir veridir.

**Anahtar kelimeler:** Câbirî, Fehmü'l-Kur'an, Siyer, Tefsir, Kronoloji.

Bu yazının konusu, Muhammed Âbid el-Câbirî'nin (v. 2010) *Fehmü'l-Kur'ani'l-Hakim* adlı kronolojik tefsirinde bir yöntem olarak sunduğu, Kur'an-siyer arasında kurulan harmoninin betimlemesidir. Felsefe müktesebatına önemli katkılar yapmış olan Faslı düşünürün hayat hikâyesini bu yazıda ele alıyoruz (bk. Câbirî, 1997).

Nüzul sebepleri gibi tedvin döneminden sonra tefsir usulünün müfredatından sayılan bir konuyu, siyerin Kur'an yorumunu şekillendirmesi bahsinde malzeme olarak kullandık. Esasında İslam tefsir geleneğinde nüzul sebeplerine gösterilen ihtimam, Kur'an'ın siyerle sıkı ilişkisinden kaynaklanmaktadır (Fazlurrahman, 2000, s. 133-166). Disiplinlerarası esnekliğe sığınmamızın makul gerekçesi; hicri 1. yüzyıl ortalarından itibaren siyer-meğazî çalışmalarının kendine has bir güzergâhta seyretmeye başlaması, bu tarihten önce siyer ve hadisin birbirinden ayrılmaması oluşudur (Özdemir, 2007, s. 130).

\* Arş. Gör., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi.  
İletişim: uznays@gmail.com.

“Tefsirde İslam tarihi dökümanlarının kullanılışı” gibi zaman itibarıyla makro bir isimlendirmeyi tercih etmediğimiz ise kadrajın Peygamber dönemi İslam tarihi malzemelerine odaklanmasından kaynaklanmaktadır. Vahyin zaman, mekân ve şahıs gibi tarihin unsurlarıyla irtibatlı olduğu bilgisi, “siyer” kavramının Peygamber’in salt tarihsel biyografiyle mahdut olmadığını içerir. Zaten siyer ilminin kökenine ve gelişimine bakıldığında, Kur’an’ı daha iyi anlama çabalarının olduğu görülür (Fayda, 2009, s. 320). Böyle demekle Kur’an’ı tarih ve biyografi kitabı olarak nitelendirmiyoruz, Kur’an’ın siyere kaynaklık etmesine işaret ediyoruz.

### **Fehmü’l-Kur’ani’-I Hakîm Adlı Eserde Yorum Metotları**

Araştırmamıza konu olan Fehmü’l-Kur’an adlı eserde öne çıkan yorum metotları; “pasajcı okumanın getirisi olan yoğun bağlam vurgusu/bağlamcılık”, “Kur’an’ın Kur’an ile tefsiri” ve siyerle yani Peygamber’in hayatı ile Kur’an’ı beraber ele alışıdır. Yoğun bağlam vurgusu, rivayetlere eleştirel yaklaşıp bile onları kullanmaya mecbur olduğunu göstermiştir. Câbirî’yi, *Kur’an’ı rivayetler yerine eleştirel akılla tedebbür etme* (Câbirî, 2009, III, s. 264) çağrısından dolayı dirayet ekolü içinde görebiliriz. Fakat ömrünü felsefi okumalar ve gündemlerle geçiren bir zihnin kaleme aldığı tefsirdeki felsefeye dair değinilerin azlığı, eserin felsefi olduğu iddiasını geçersiz kılmaktadır. Ayrıca eserin bibliyografyasında İbn Sina, Farabi ve İbn Rüşd’ün bulunması, o eseri felsefi kılmaz. İsmet Özel’in Seyyid Kutub için söylediğini (bk. Aktay, 2002, s. 56) biz de Câbirî için söyleyebiliriz; tefsir alanında orijinal bir düşünce ileri sürme yarışına girmemiştir.

Çağdaş Arap araştırmacıların Kur’an’a eleştirel bakışı üzerine makale kaleme alan Moncef Ben Abdeljelil, Câbirî’nin tefsir yönteminin geleneksel metotlara benzemediğini dile getirdikten sonra, onu eleştirel-tarihsel metot başlıklı kategoride inceler. Bağlama sadakati, Kur’an sureleriyle sirat arasında kurduğu armoni ve İslam müktesebatını kullanırken Arabistan’ın ve civar bölgelerin kültürel haritasını çıkartarak karşılaştırmalı bir perspektifle çalışması bu tasnife girmesini sağlamıştır (Moncef, t.y., s. 1-7).

Ona göre *metni hem kendisine hem de bize çağdaş kılmanın yolu Kur’an’ı Kur’an’la açıklama prensibine dayanmaktadır*. Bu esnada rivayet tefsirlerinin dayandığı tüm verileri konuya dâhiletmeyeceğini belirten Câbirî, bu verilerin sıhhatini Kur’an ile sınavacağına söylemektedir. Bu *prensibi uygularken yapacağı* ayrımı şöyle ifade etmektedir:

Eğer konu görelilik ve tarih alanına aitse onu *nüzul* sırası esasına göre irdeleriz. Eğer mutlak ve zaman ötesi (metafizik) alana ait ise o zaman onu Kur’an bütünlüğü içinde ve “Kur’an’ın bir kısmı bir kısmını açıklar.” esasınca değerlendiririz. Bu durumda kararı veren zaman yahut tarih değil, *Şâri’nin* kastıdır (Câbirî, 2010a, s. 37)

## Siyer ve Tefsirin Birbirinden Beslenerek Birbirini Yazdırması

Câbirî, konusal bütünlük etrafında sureler gruplandırırken surelerin konularını tespit etme noktasında esbab-ı nüzûl rivayetleri tarihsel bir veri olarak işlev görmüştür. Kur'an ayetlerinden çıkarılan dile ilişkin anlamlar, nüzul döneminin muhataplarının zihin dünyası ve ayetlerin indiği tarih kronolojisi tespit etme hususunda kullanılmıştır. Yazarın, Kur'an'dan hareketle siyer yazdığını söylemek de mümkündür. Aslında Câbirî'de *siyer ve Kur'an tefsiri birbirinden beslenerek birbirini yazdırmaktadır*. Surenin içeriğinden hareketle Peygamber döneminin resmini çizmektedir. Genellikle tarih bilgisinden, yani rivayetlerden ve dönemin kültürel yapısından yola çıkarak Kur'an'ın ayetleri yorumlanmaya çalışılırken Câbirî, bu yöntemi tersinden de denemektedir (Uzun, 2013, s. 195).

Kısaca kronoloji, siyer bilgisi, bağlam vurgusu, ayetlerin indiği kültürel zemin ve sebebi nüzûl rivayetleri, Câbirî'nin tefsirini şekillendirmektedir. Kronoloji ve nüzul sebeplerini siyer başlığına almak suretiyle tefsirin metodundan kesitler naklederek bu tezi örnekleyeceğiz. Zaten siyer literatürünün mühim isimlerinden İbn İshak, İbn Hişam, İbn Sa'd, Vâkıdî, Ezrakî, Yâkut el-Hâmevî ve Kelbî gibi isimlerin, müfessir isimleri kadar bibliyografyasında yer alması bunu destekleyen nicel bir veridir.

Yazara göre bu tefsirin diğerlerinden ayrılan en önemli yanı, nüzul tertibini esas almış olmasıdır. Bu sayede Kur'an'ı tarihin seyriyle beraber anlama çabasıdır. Dolayısıyla diğer tefsirlerde göremediği, "Hicr suresinden başlayarak Mekke'de inen son sureye kadar kabilelerin ortasında ve çölde yapılan bir davet süreci" olduğunu kendisi fark etmiştir (Câbirî, 2010b, I, s. 86)

Surenin nüzul zamanını tespit etmede rivayetlerden yararlanan müellif, tefsirini kronolojiye göre şekillendirmektedir. Dolayısıyla tefsir, rivayetlerden beslenmiş olmaktadır. Mesela "ittifakla Mekki" kaydı düşüğü Şûrâ suresi 14. ayetteki zamiri, Yahudilere irca etmenin imkânsızlığını belirtmektedir. Çünkü boykot altındaki Peygamber, Yahudilerle cedel içerisinde olamaz. Zaten hemen bir sonraki ayette yer alan *وَأْمُرْتَ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ* "Aranızda adalet için emr olundum." ibaresinin Yahudilerle ilişkilendirilmesi yanlıştır. Böylece hem ayetin bağlamı hem de siyer bilgisi yardımıyla ayetin maksadı anlaşılacaktır (Câbirî, 2010c, II, s. 118-120). Kur'an'ı, Peygamber'in yaşam seyri ile birlikte dalgalanan bir metin (Câbirî, 2010a, s. 363) olarak görmektedir. Dolayısıyla siyer bilgisi, Kur'an yorumunda öne çıkmaktadır.

Kronoloji Fehmül-Kur'an'ın metodolojisinde ana unsur olduğu için klasik nüzul tarihlen-dirmesine dair eleştiriler sıkça yapılmaktadır. Peygamber'in hayatı ile vahiy birbiriyle irtibat içerisinde ele alındığından dolayı âdeti vahiy takvimi çıkarılmaktadır. Rivayetlerin kapsama alanında tutuklu kalmanın, müfessirlerin tenzil süreci ve siret olaylarını değerlendirmede çelişkili duruşlar sergilemeye yönelttiğini belirtmektedir.

Câbirî, nüzul sırasına göre sure listesi yapmaktaki amacını, Kur'an metninin oluşum sürecini Muhammedî davetin seyrine uyumluluk esası çerçevesinde tanıyıp ortaya koymak olarak

belirlemektedir. Bundan dolayı çalışmasında mantık ya da içtihadın rolü, iki sürecin seyri arasındaki uyuma odaklanmaktadır; Hz. Peygamber'in siretinin seyri ve Kur'an'ın oluşum seyri (Câbirî, 2010a, s. 365).

İslam tarihi ile Kur'an tefsiri birlikte ele alınmıştır. Bu da tarihî bağlamın tefsirde önemsenmediğinin göstergesidir. Bu noktada "ayetlerin kronolojisinin ve bağlamlarının belirlenmesiyle Hz. Peygamber'in hayatı arasında bir bağ olduğunu düşünen Nöldeke" ile aynı yerde durmaktadır (Nöldeke, The Origins of the Koran'dan akt. Gözeler, 2009, s. 121).

Kur'an'ın gizli davet dönemini zamansal olarak esnetenlere karşıt bir tez olarak Câbirî ayet muhtevalarından hareketle kendi tertibine göre 53. sırada olan "Hicr 94. ayet; فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ emri ininceye kadar Peygamber gizli davet yaptı." diyenlere eleştiri getirmektedir. Hâlbuki bu sure inmeden evvel Abdullah b. Mesud Rahmân suresini, Peygamber de Necm suresini halkın ortasında okumuştur. Dolayısıyla gizli davet dönemi, iddia edildiği gibi Hicr suresinin inişine kadar olan bir zamanı kaplayacak kadar uzun değildir. Câbirî'ye göre, gizli davet dönemini zamansal olarak uzatan siret yazarları ve müfessirler, rivayete itibar ettikleri için böyle bir hataya düşmüşlerdir. Surenin iniş zamanını nübüvvetin 3. yahut 4. senesi olarak belirlemektedirler ve bu dönemde Müslüman nüfusunu 40 kişi olarak tespit etmektedirler. Oysa bu söz, tenzil süreciyle, اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ "Rabbinin adıyla oku!" ayetinden bu yana, Muhammedî davetin katettiği aşama ile uyuşmamaktadır. Böylece müellif; nübüvvet, uluhiyet, rububiyet, diriliş, ceza, kıyamet sahneleri, şirkin batıl oluşu, putlara tapmanın kötülenmesi şeklinde ortak konu çerçevesince tasnif ettiği surelerin inişinin dört seneden fazla sürdüğü sonucuna ulaşmaktadır. Tertip ettiği kronolojide 22. sırada ve nübüvvetin beşbuçuşuncu senesinde Necm suresi nazil olmuştur. Bu sene, Müslüman oluşlarını açıkça dillendiren ve bu davetin tarihî sürecinde belirgin bir gösterge olarak Muhammedî davetin düşmanlarına meydan okuma içeren iki kişinin, Peygamber'in amcası Hamza ve Ömer b. Hattab'ın Müslüman oldukları döneme denk gelmektedir. Yine Peygamber'e yöneltilmiş Hicr 94. ayetteki müşriklerden yüz çevirme ile daveti açıktan yapma arasında ilişki kurmaktadır. فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ "Emr olunduğun şeyi yap!" ayetinin müfessirler tarafından yanlış yorumlanmasını eleştirmektedir. Müfessirlerin nüzul tertibinde ağır basan faktör, surelerin hacimlerinin göz önünde bulundurulmasıdır, yoksa iniş tarihleri göz önünde bulundurulmamıştır. Ne tenzil süreciyle ne de siretin olaylarıyla alaka kurulmuştur (Câbirî, 2010c, II, s. 11-12).

Dil üzerinde önemle duran müellif, Zemaşşerî'den alıntıda bulunarak *Arap dilinde bulunmayan anlamları* dile giydirmenin Araplara iftira atmak anlamına geldiğini düşünmektedir (Câbirî, 2010c, II, s. 132). Nüzul ortamının, dil verilerinin haricinde bulunan yorumları kabul etmemektedir. Mesela Müddessir kelimesinin, *nübüvvet elbisesini giyinmek* yahut *nefsini temizlemeye çağırış* şeklindeki yorumlarının, tarihî bir hakikati ifade etmekten ziyade, müfessirin kişisel eğilimlerini ifade ettiğini belirtmektedir. Câbirî'ye göre bu tür anlamlar, "nübüvvet elbisesi" ve "nefsi temizleme"; vahyin indiği süreçte kullanım sahasında olan iba-

relerle ilişkilendirilemez. Bu ibareler, tasavvuf vb. akımlarla sonradan ortaya çıkan başka bir sahanın verilerini yansıtır. Ayetin indiği somut gerçeklikten bihaber bu tarz yorumların tarihsel gerçekliği yoktur (Câbirî, 2010b, I, s. 34). Müellif, sahih anlama ulaşmak için tefsirde genel bir metod edindiği bağlama tutunmaktadır. Ona göre 1. ve 4.ayetlerde anlatılan elbise, günah elbisesi olmayıp her zaman üzerine giyindiği kıyafettir. Fakat bu ayetin indiği dönemde Peygamber, vahyin bir müddet kesilmesi nedeniyle ızdırap içindeydi, Mekke'yi kuşatan dağlarda dolaşıyordu; işte bu esnada elbisesine toz, toprak yapışmış olabilir (Câbirî, 2010b, I, s. 32-34) Doğrusu bu yorum, Nasr Hâmid Ebu Zeyd tarafından da dillendirilmiştir (Nasr, 1998, s. 686). Görülüşü üzere müfessir, Peygamber'in psikolojik durumunu tahayyül ederek tefsir yapmaktadır.

### **Siyer Merkezli Tefsir Yapmanın Riskleri ve Avantajları**

Siyeri ve bağlamı merkeze alarak okuma, kimi zaman tahsis problemini de gündeme getirmektedir. Mesela Ra'd suresi 20. ayette methedilenlerin; 1. Akabe Biatı'nda Peygamber'e söz veren Yesrib halkı olduğunu söylemesi (Câbirî, 2010b, II, s. 322), Gafir 6. ayette *الَّذِينَ كَفَرُوا* ifadesiyle Kureyş kâfirlerinin kastedildiğini belirtmesi (Câbirî, 2010b, II, s. 102), İsrâ 11. ayetteki insan kelimesini Kureyş olarak yorumlaması (Câbirî, 2010c, II, s. 330), Şûrâ 15. ayetteki gul hitabını "Ey Kureyş! Paramparça bir hâl içre olan sizler!" diyerek izah etmesi (Câbirî, 2010c, II, s. 121), İbrahim 52. ayette "insanlar" ifadesiyle kastedilenin kabileler" olduğunu söylemesi (Câbirî, 2010c, II, s. 244), A'râf 97. ayette "ehlül-Kurâ ile kastedilen, Kureyş'tir" demesi (Câbirî, 2010, I, s. 233) ve Şu'ara 224. ayetteki "şairler" ifadesini "Mekke'de Peygamber'i hicveden şairler"le açıklaması (Câbirî, 2010b, I, s. 313.), ayetleri sadece indiği dönemle sınırlama tehlikesini içermektedir. Müellif, Fecr 15. ayette el-insân kelimesiyle kastedilenin "Kureyş" olduğunu söylerken bağlamı kendisine gerekçe kılmaktadır. Ona göre bu tip bağlamda el-insân kelimesi kullanılırsa çoğunlukla Muhammedî davete düşmanlık yapanlar kastedilir (Câbirî, 2010b, I, s. 52). Câbirî'ye göre ayeti tahsise gitmeksizin, genel bir kayıt altına alarak yorumlamak, ayetin içeriğini yok etmek demektir. Genel yorum, ayetin öncesi ve sonrası ile olan bağlantısını koparmak anlamına gelir (Câbirî, 2010c, II, s. 362). Nüzul tarihini önemseyen yazar, ayetleri Peygamber'e vahyedilen 23 senelik zaman dilimine göndermede bulunarak açıklamaktadır.

Kronolojik okuma sayesinde, tefsir külliyatlarının meşhur tartışma konusundan biri olan İbrahim as'ın hangi oğlunu kurban ettiği sorusuna cevap bulur. Müfessirler, İsrailiyatın etkisiyle İshak olduğu yönünde yorum yapmışlardır. Oysa Kur'an kronolojik okunduğunda, kurban hikâyesinden sonra İshak'ın doğumundan bahsedildiği görülecektir. Kur'an, İbrahim'in oğlunun kurban edilmesi meselesine kadar İshak'tan hiç bahsetmemiştir. Câbirî, bu bilgiye, kronolojik okumanın yanı sıra ayetin sibakına dikkat ederek okuma neticesinde de ulaşılabileceğini söylemektedir (Câbirî, 2010c, II, s. 66).

Müzzemmil ve Kalem surelerinin Müddessir suresinden önce indiğini iddia edenleri eleştirirken surenin üslup özellikleri ve surenin içeriğinden hareket etmektedir. Câbirî'ye göre bu iki sure, erken döneme ait değildir. Şayet sure içeriğinde tasvir edilen düşmanca tepkiler üzerinde düşünülürse; Müzzemmil ve Kalem surelerinin nübüvvetin ilk döneminde inmediği anlaşılır. Çünkü muhaliflerin ilk dönemdeki tepkisi, burada anlatılanlar kadar keskin değildi. Bu iki sure Muhammedî davetin inkârcılarına karşı bir red pozisyonundadır. Kalem suresinde, daha sonra inen surelerin özelliği olan yemin vardır. Yemin; Kureyş'in, Peygamber'i delilik, kâhinlik ve sihir ile itham ettiği dönemin özelliğidir. Görüldüğü üzere müellifin nüzul sıralamasında bir ifade biçimi olan üslup etkendir. Kur'an'dan hareketle siyer yazdığını söylemek de mümkündür. Aslında Câbirî'de siyer ve Kur'an tefsiri birbirinden beslenecek birbirini yazdırmaktadır. Ayrıca sure içeriğinde bulunan gecenin bir kısmında okunacak Kur'an'dan bahsedilmesi, bir miktar Kur'an'ın indiğini göstermektedir. Öyleyse Müzzemmil suresi, ikinci inen sure değildir (Câbirî, 2010b, I, s. 31).

Siyer bilgisi ve bağlam üzerine oturduğu kronoloji sayesinde çetin ceviz mesabesindeki soru işaretlerini bir çırpıda izale eden Câbirî, Araf suresine kadar "*kitab*" kelimesinin Ehl-i Kitap için kullanıldığını fakat bu sure ile birlikte Kur'an için kullanıldığını fark etmiştir (Câbirî, 2010b, I, s. 220-221). Peygamberliğin ilk yıllarında inen az sayıdaki vahiy bölümleri, henüz, okunmaları zaman ve enerji isteyen uzunca bir metin teşkil etmiyordu. Ancak, sure sayısı otuzu aşınca "zıkr" ve "hadis" adıyla anılan "okunan metin" Kur'an olarak isimlendirilmiştir (Câbirî, 2010a, s. 234). Yine Kitap adının verilmesi için de yazılmış olan kısmının yeterince artıp birikmiş olması gerekmektedir (Câbirî, 2010a, s. 317)

Siyer bilgisinden hareketle tefsir yazması bir yandan sağlıklı ve otantik bilgilere erişeceğimizi ima etse de öte yandan rivayetlerin çerçevesine hapsolme tehlikesine ve bunun götürüleceği tarihselciliğe davetiye çıkarabilir. Bununla birlikte Kur'an yorumundan hareketle siyer yazması, nüzul sebebini kendi zihninden kurgulaması da benzer bir tehlikeyi içerebilir. Mesela Yunus suresinin tefsirinde müellif, peygamberlerin hayatlarında karşılaştıkları sıkıntılardan ve kavimlerinin yaptıkları inatçılıklardan bahsedildiği için bu surenin indiği zamanlarda Peygamber'in büyük sıkıntılar çekmekte olduğundan ve benzer problemlerle karşılaştığından bahsetmektedir (Câbirî, 2010b, I, s. 352). Surenin içeriğinden hareketle Peygamber döneminin resmini çizmektedir. Yani Yunus suresinde çile çeken peygamber profilinden hareketle, bu surenin indiği dönemde Peygamber'in de sıkıntı çekmekte olduğu sonucuna varmaktadır (Câbirî, 2010b, I, s. 352). Buna, ayetten hareketle tarih yazmak da denilebilir. Genellikle tarih bilgisinden, yani rivayetlerden ve dönemin kültürel yapısından yola çıkarak Kur'an'ın ayetleri yorumlanmaya çalışılırken Câbirî, bu yöntemi tersinden de denemektedir. Kur'an'ın kronolojik okunuşundan hareketle siyer yazmaktadır. Zaten içerikten, yani surenin içerisinde geçen olaylardan hareketle, surenin iniş zamanının tarihlendirmesinin yapılabileceğini düşünmektedir (Câbirî, 2009, III, s. 38-39).

## Tarihsel Malzemelerin Tenkidi

Câbirî, esbâb-ı nüzûlü ayetin inmesi için bir etken ya da illet anlamında kullanmaz. Ona göre *sebeb-i nüzûl*, ayetlerin kendisinden bahsettiği, kendisini açıkladığı bir şeydir (Câbirî, 2009, III, s. 369). Aslında nüzûl sebepleri ilmi, Kur'an'ın ifadelerine ışık tutmayı ve Kur'an'ın mesajlarının anlaşılması için bir ortam temin etmeyi amaçlayan tarihî malzemelerden başka bir şey değildir (Ünver, 1996, s. 266)Yazar, bu tarihsel malzeme olmadan tarih tasavvuru inşa etmenin imkânına inanmamaktadır (Câbirî, 2010a, s. 364).

Nüzûl dönemi ile rivayetlerin tedvin dönemi arasındaki zamansal mesafenin, hikâye tarzı sebep-i nüzûl üretimine imkân verecek türden uzun bir mesafe olduğunu belirten müfessir, salt senet eleştirisinin rivayetlerin doğruluk kriteri olarak görülemeyeceğini (Câbirî, 2009, III, s. 371) belirtiyor. Ona göre sebep-i nüzûl bilgisi, ayetin bağlamıyla çalışmamalıdır. İkinci olarak; nüzûl tertibi ile nübüvvet sireti aşaması arasında bir uyum olmalıdır. Surenin nüzûl tertibini göz önünde bulundurmamak çoğu zaman işe yaramaktadır. Üçüncü olarak; sebep-i nüzûl bilgisinin, ekonomik, siyasi sosyal ve medeni açıdan Arapların zihin dünyasıyla örtüşür olması gerekmektedir. Bu şartlara bağlı kalındığı sürece, bilhassa problematik konularda yahut ihtiyatsız davrandığımız zamanlarda ayetleri nesnel anlamanın imkânına değinen Câbirî, bunu örneklendirme amacına matuf olarak Mâide suresinin nazil olduğu şartlarda veda haccının olmadığını, bu dönem içerisinde kaza umresinin yapıldığını söylemektedir. Fakat ne yazık ki müfessirlerin pek çoğu surenin genel bağlamının, içeriğinin ve telkinlerinin kabul etmeyeceği rivayetler grubuna tutunduklarından, veda haccını tefsirlerine eklemek suretiyle hata etmişlerdir (Câbirî, 2009, III, s. 371-372). Ne rivayetlerin bizatihi kendisinden nede tenkidinden sarf-ı nazar edebilmiştir.

Nüzûl sebebi rivayetlerinin faydasız olduğu iddiasına kimsenin kalkışmayacağını söylemekle birlikte, ahkam sahasında bu tür rivayetlerin pek faydasının olmadığını eklemekten kaçınmaz. Nüzûl sebebi rivayetlerine yöneltilen eleştirileri; senedin zayıf olması, mütesahhil olunması, noksan ve ziyade olması, tuhaf meselelerle ilgilenilmesi, genel çerçeveyi veren bağlamın parçalanması, ayetin cımbızlanması, uygulanma sahasının dar olması, şer'in maksatlarından yardım istemeye muhtaç oluşu şeklinde sıralamaktadır. Fakat sebep-i nüzûlün, Kur'anı anlama açısından, tefsir sahasında faydalı olduğunu söyleyerek bütünüyle faydasını inkâr etmez (Câbirî, 2009, III, s. 379). İçkinin haram kılınması meselesindeki rivayetlerde görüldüğü üzere toplumun sosyal, fikrî hayatına muttali olma bakımından nüzûl sebebi rivayetlerini bilmenin faydalı olduğunu düşünmektedir. Cahiliye döneminden İslam dönemine uzanan süreci göstermesi açısından da bunları önemli görmektedir. Yine Kur'an'ın insani olgularla irtibatının olduğunu göstermesi bakımından da faydalı bulmaktadır. Esbâb-ı nüzûl bilgisinin, Arap düşünce dünyasından örnekler getirmesi nedeniyle Kur'an'ı ve hükümlerini anlama noktasında faydalı olabileceğini belirtmektedir (Câbirî, 2009, III, s. 380). Mekki surelerin sebep-i nüzûlü olarak Medine'de gerçekleşen olayları zikretmenin, müfes-

sirlerin yanılıklarını keşfetme noktasında bariz bir ipucu olduğunu ihsas ettiren Câbirî, Hicr 15/87. Ayetin, "Doğrusu sana Biz, tekrarlanan yediyi ve şu yüce Kur'an'ı verdik." nüzul sebebi verileri (Câbirî, 2010c, II, s. 32) hakkında, anlatılan olayın ayetle uyuşmadığını söylemektedir. Mezkûr olaya göre sanki Hicr suresi Medine'de inmiştir; oysa bu sure Mekkidir (Câbirî, 2010c, II, s. 31-32). Yine aynı şekilde Duhan suresinin tefsirinde sebab-i nüzûl olarak nakledilen rivayetlerin Medine'de gerçekleşen olayları resmettiğini, fakat surenin bizatihi kendisinin Mekki olduğunu söylemektedir (Câbirî, 2010c, II, s. 140).

Câbirî, üretilen rivayetleri önemsememe noktasında kimi zaman müstehzi bir edayla soru sormaya mecbur kalmaktadır. Mesela "Cehennem onların hepsinin toplanma yeridir." şeklindeki Hicr 15/43. ayetin nüzul sebebi olarak nakledilen rivayete tepkisi nüktedancadır. Rivayete göre: "Selman-ı Fârisî bu ayeti işitince üç gün akledilemez bir biçimde korkup kaçmıştır. Peygamber'e getirmişler ve o sebebini sormuştur. Selman da bu ayet indi, demiştir, korkudan kalbinin yarılacağına dair yemin etmiştir. Bunun üzerine Allah, inne'l mütteğine fi cennâtin ve uyûn ayetini indirdi." Câbirî, bu rivayeti tuhaf bilgi kabilinden görür ve nasıl olup da Selman'ın, ayetin yalnızca bu kesitini duyup öncesine dönen zamiri işitmediğini sorgular. Çünkü "hüm" zamiri, şeytanın kıskırttığı kimselere gitmektedir (Câbirî, 2010c, II, s. 32). Tefsirinde sebab-i nüzûl olarak sıkça refere edilen rivayetleri verdikten sonra eleştirmektedir. Ona göre bu rivayetler, tefsir sahasından ziyade yaşantı biçimlerine ve halk kültürüne yakındır. Fakat bu rivayetleri nakletmek; bağlamın karşısında sanki bildiği hâlde bilmezlikten gelircesine bir tavır takınmaktır. Bu şekilde vahye ait söylemler, piyes sözleri seviyesine indirgenmiş olur. Bu rivayetleri Kur'an'ın indiği zamanı saran atmosfer olarak gören yazar, halkın dinî kültür anlamında bu rivayetlerden günümüzde de beslenmeye devam ettiğini aktarmaktadır (Câbirî, 2010c, II, s. 32).

İttifakla Mekki bir sure olan Beled suresinin 2. ayetinden hareketle; dilediğini öldürmesinin ya da esir almasının helal olduğu şeklinde yorum yapanları, Mekke'de böylesi bir tavrın imkânsız olduğu düşüncesinden hareketle eleştirmektedir (Câbirî, 2010b, I, s. 166). İhlas suresinin Medine'de indiğini belirten rivayetleri içeriğinden hareket ederek tenkit eden Câbirî, Araplar tarafından "Allah" isminin bilindiğini söylemektedir. Rivayet analizini dönemin kültürüyle test etmektedir (Câbirî, 2010b, I, s. 86). Duhan suresi 16. ayet hakkında nakledilen rivayetlerin surenin Medeni olduğuna götürdüğünü söyleyen yazar, ittifakla Mekki oluşuna itibar etmektedir. Yani müttefekun aleyh olunuşunu, rivayetlere incelemektedir (Câbirî, 2010c, II, s. 140). Câbirî için surenin, Mekki ve Medeni oluşunu belirlemede en önemli unsur surenin içeriğidir. Bu yüzden, sebab-i nüzûl rivayetleri Medine'de indiğini söylese bile, içeriğine muhalif olduğu için Secde suresinin Mekki olduğunu söylemektedir (Câbirî, 2010c, II, s. 268).

Yine hicrete ve kıtale izin verilmesi gibi içerikleri olması dolayısıyla Hac suresinin Mekki olduğu söylemektedir. Bu surenin indiği tarih, nübüvvetin 14. senesinin ilk başlarıdır. Pey-



gamber'in hicreti, nübüvvetin 14. senesinin Safer ya da Rebiülevvel aylarında olmuştur. Görüldüğü üzere Câbirî, içerik ve tarihî veriler yardımıyla, sanki vahiy takvimi çıkartmaktadır (Câbirî, 2010c, II, s. 372).

Kur'an için kitap isminin ilk kez A'râf 52. ayetinde kullanıldığını ifade etmektedir. Kronolojik kullanımda "Müslüman" anlamındaki kelimenin ise ilk kez Kalem suresi 35.ayette, *esleme* fiilinin de nüzul sıralamasında 38. yahut 39. sırada olan A'râf suresinde geçtiğini söyleyen Câbirî, esleme fiilinin kullanımının bu vakte kadar gecikmiş olmasını makul bulmaktadır. Çünkü İslam kelimesi, boyun eğmek, otorite altına girmek, devlet yada güç kontrolü altında olmak anlamına geliyordu. Müslüman kelimesi, Müslümanlar bir topluluk olup da Kureyş'i Muhammed'e itaate davet edebildikleri dönemde ve bir açıdan da Peygamber'in Kureyş'ten ayrılması döneminde kullanılmaya başlanmıştır. Men tezekkâ ibaresi, kişisel bir eylemi tasvir eder. Müslümanlar bir topluluk olup Peygamber'in etrafında fert fert toplanmaya başladılar. İşte bu topluluk oluştuktan sonra ellezîne âmenû diye anılmaya başlandı. Nüzul sıralamasında 12. ya da 13. sırada olan Asr suresinde ellezîne âmenû kullanıldı. Sonra 25-26. ya da 28. sırada olan Mû'minûn suresinde kullanıldı. Bundan sonra İslam lafzının kullanımı giderek artmaktadır. Mûminler dairesinin genişlemesi, Mekke'de ruhi bir topluluk olarak bir düzen içerisinde olmaları ve Medine'de de bir devlet şeklinde bir düzen içerisinde olmalarına paralel olarak; Müslüman kelimesinin Kur'an'da kullanımı artmıştır (Câbirî, 2010b, I, s. 180-181). Âdeta kavram günlüğü oluşturan Câbirî, bunları belirleme aşamasında Mekke ve Medine'deki gerçekleşen olaylardan, yani bir nevi tarih bilgisinden yararlanmaktadır.

Câbirî, nesh başlığı altında, bazı ayetlerin tefsirinde bağlama fena bir şekilde kör kalmaları nedeniyle sebep-i nüzûl ravilerini suçlamaktadır. Yazar, Vâhidî'nin, Bakara suresi 106. ayeti nesh başlığı altında zikrettikten sonra okuru bununla bağlantılı olduğu iddiasıyla Bakara 108. ayete götürmesi sebebiyle de eleştirmektedir. Çünkü ona göre 108. ayetin sebep-i nüzûlu sadedinde, "nesh ayeti"nin sebep-i nüzûlünden tamamen farklı bir durumdan bahsedilir. Vâhidî'nin anlattıklarına kulak verilirse 108. ayetin sebep-i nüzûlünde mekânsal arkaplan Mekke, figüranlar Kureyş'ten bir grup ve anlatılan olay; Peygamber'e Safa'yı altına çevirmesi, Mekke arzını genişletmesi ve ortasından nehirlere fıskırtması şartıyla iman edeceklerini söyleyen muhatapların tavrıdır. Câbirî'ye göre böyle bir sebep-i nüzûl bilgisi doğru değildir. Çünkü Kureyş'in Peygamber'den böyle bir istekte bulunması -şayet doğruysa- bunun hicretten önce Mekke'de olmuş olması gerekir. Mezkûr ayet, Medine'de inen Bakara suresindedir (Câbirî, 2009, III, s. 107).

### **Hissî Mucizelere Yaklaşımı**

Hissî/Kevnî mucizeler, tabiat kanunlarını aşan ve Allah'ın müdahalesini gösteren ilahî fiiller olup Peygamber'in yaşadığı zaman ve mekânla sınırlıdır. Hz. İsa'nın kuş şekline soktuğu çamuru canlandırması, ölülerini diriltmesi gibi (Bulut, 2005, s. 350-351).

Zira Câbirî, ay yarılması meselesinde bir düzine yorumu tefsirine almış olsa bile, ayeti, "Kıyamet yaklaştı, ay yarılacak." şeklinde anlamak gerektiğini söyler. "Kureyş, Peygamber'den mucize istiyordu, ay yarıldı ve onlar bunu gözleriyle gördüler." şeklindeki rivayetlere değer verilemeyeceğini söyleyen Câbirî, gerekçe olarak Kur'an'ın önceki kavimlerin peygamberlerini yalanlamasını ve bu yalanlamalar devam ettikçe mucizelerin hiçbir faydasının olmadığını defalarca tekrar ettiğini söyler. Câbirî'ye göre gerçek mucize, Peygamber'in getirdiği Kur'an'dır. İşte surenin asıl mesajı, odaklanması gereken yer burasıdır (Câbirî, 2010b, I, s. 187).

Şakk-ı kamer hadisesini olağanüstülük halesi içinde yorumlamayıp sıradanlaştıran Câbirî, aynı tavrını "İsrâ meselesinde" de sürdürmektedir. Câbirî, Hz. Peygamber'in geceleyin Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksa'ya götürülmesinin, bedenen değil sadece ruhla olan bir yolculuk olup, bunun uykusunda gördüğü bir rüya olduğu düşüncesindedir. Dolayısıyla bunda bir olağanüstülük yoktur ve kozmolojik düzene muhalif bir şey de yoktur. Câbirî, bu yorumu Tâberî'ye dayandırmaktadır (Câbirî, 2010c, II, s. 329). Ve İsrâ'nın uykuda görülen bir rüya olduğunu delillendirme sadedinde İsrâ 17/60. ayete başvurmaktadır (Câbirî, 2010c, II, s. 334). Zaten ona göre miracın fiziksel bir olay olduğunu kabul etmek, beraberinde ruyetullah gibi birçok problemi de gündeme getirmektedir. İsrâ ve Miraç rüyada yaşanmış olaylardır. Bu, onlar için bir tür vahiydir. Onlara özel bir hâl olduğu için evrende bulunan nizama aykırı, sünnetullaha ters bir durum değildir (Câbirî, 2010a, s. 279).

İnşirah suresi 1. ayetin tefsirinde; "sana indirdiğimiz vahiy vesilesiyle ufkunu genişletmedik mi" diye yorum yapan Câbirî, bu cümle yapısının istifhami inkârî olduğunu belirtmektedir. "Şerh-u sadr"ın "şakk-ı sadr" olarak yorumlandığına dair -eleştiri olarak bile olsa- en ufak bir atıfta bulunmamaktadır. Klasik terminolojide revaç bulan "göğsün yarılması" meselesini gündemine dahi almamaktadır.

Câbirî'ye göre, hissî mucizeleri öne çıkartan yaklaşımların Kur'an'a dayanan bir yanı yoktur (Câbirî, 2010b, I, s. 268). Kur'an Musa as ve İsa as'ın mucizelerinden ayrıntıyla bahseder. Buna karşılık, Kur'an'da Hz. Muhammed'in mucizesi sınırlıdır. Kur'an, tek mucize olarak kendisinin yeterli olduğunu ayette belirtmiştir. Kur'an, Peygamberimiz'e "De ki: Benimle sizin aranızda şahit olarak Allah yeterlidir." (İsrâ, 17/96) buyurmakla, bu konuda tartışmanın noktalandığını haber veriyor (Câbirî, 2010b, I, s. 268-269). Câbirî, İsa as'ın beşikte konuşması meselesinde mecaza yeltenmemektedir. Âl-i İmrân 46. ayet hakkında, "Peygamber sıfatıyla hem küçükken hem de yetişkin iken konuşmuştur." demektedir. Öyleyse Câbirî, hissî mucizeleri bütünüyle inkâr etmemektedir. O, kaynağını Kur'an dışından alan abartılı yaklaşımlara cephe almaktadır.

Câbirî'nin mucizevi olayları yorumlamasında, determinist ya da natüralist yaklaşımları anımsatan yönler bulunmamaktadır. Mucizevi karakterdeki olay örgülerinde, meseleden çıkartılacak evrensel dersleri öne çıkarmaya çalışmıştır.

## Tarih Anlatılarının Şimdi'yi Şekillendirme Potansiyeli

Sâd suresinin tefsirinde, Kureyş'in soylularıyla olan çatışmanın devam ettiğini söyleyen Câbirî, bu çatışmada cennet ve cehennem sahnelerinin çok kuvvetli bir silah etkisine sahip olduğunu söylemektedir. Bir başka silah da kendi kavimlerinden peygamberleri yalancıların helak edilmesi ve peygamberlere yardım edilmesi şeklinde anlatılan tarih dersidir. Yani bu anlatılan tarih dersi de bir silahtır (Câbirî, 2010b, I, s. 219) Dolayısıyla Câbirî, şimdiyi inşa etmede geçmişin fragmanlarını kullanmanın önemine dikkat çekmektedir. Kıssalarda anlatılan geçmişi, güncelleyerek okumamız gerektiği konusunda, Hz. Nuh ile muhatapları arasında geçen olayları okuyunca "Hz. Nuh'un ismini kaldırıp yerine Hz. Muhammed'in ismini koyabiliriz." (Câbirî, 2010b, I, s. 244) demektedir. Öyleyse çağdaş okur da Muhammed ismini kaldırıp kendi ismini koyabilecek böylece tarih aracılığıyla empati yapma imkânı bulacaktır.

Mekke'de söz konusu olan "davet konjonktürü", Medine'de söz konusu olan "devlet konjonktürü"nden farklı olduğu için (Câbirî, 2010a, s. 541) kıssaların içerikleri de bu konjonktüre paraleldir. Medeni Kur'an'da Tevrat'ta anlatılmayan Hz. Salih, Hz. Hud, Hz. Şuayb vb. peygamberlerin kıssalarına yer verilmez. Bunlarla ilgili olarak Mekki Kur'an'da anlatılmış olan kıssalara, Medeni Kur'an'da sadece ismen yahut kısa bir işaret şeklinde değinilir. Bu değiniler de tıpkı Medeni Kur'an'da olduğu gibi önceki toplumların peygamberlerini yalancılardan dolayı başlarına gelen şeyleri hatırlatmaktır (Câbirî, 2010a, s. 577).

Mekki Kur'an'da anlatılan kıssalarda, İsrailoğullarının inişli çıkışlı tarih maceraları boyunca yaşadıkları sıkıntılar ön plana çıkarılırken Medeni Kur'an'da tam tersine, onlara, Yahudilere yönelik eleştiriler ve tehditler görmekteyiz. Bu değişimin sebebi elbetteki Yahudi-Müslüman ilişkilerinde yaşanan gelişmelerdir. Medeni Kur'an'da Eh-i Kitap'la olan ilişkilerde önce Müslüman-Yahudi ilişkileri ele alınır. Nihayet Müslümanlarla Yahudiler arasındaki çatışmaların sonunda Yahudilerin tümü Medine'den kovulunca bu sefer Müslüman-Hristiyan ilişkileri, özellikle de teslis konusu gündeme gelir (Câbirî, 2010a, s. 578-581).

Habil-Kabil kıssasının Mekki Kur'an'da anlatılmayıp da Medeni Kur'an'da anlatılan son kıssa olmasını yorumlarken de Peygamber'in Yahudilerle olan ilişkisine atıfla yorumlamaktadır. Yahudilerin, Peygamber'i öldürmek istemelerinden bahisle bu kötülüğün köklerinin oldukça eskilere dayandığını belirtmektedir (Câbirî, 2010a, s. 614-615). Dolayısıyla tarihle, yani sıyerle Kur'an'ın yorumlanmasının örnekleri gösterilmektedir.

Duhâ suresinde, "Seni şaşırılmış bulup da yol göstermedi mi?" ifadesinin ise sütannesinin yolunu kaybetmesi ve daha sonra Abdulmuttalib tarafından bulunmasıyla izahı da dikkat çekmektedir (Câbirî, 2010a, s. 156).

## Sonuç

Kur'an ve siyer arasında güçlü bir bağlantı kuran Kuzey Afrikalı düşünür Câbirî, Fehmül-Kur'ani'l-Hâkim adlı kronolojik tefsirindeki pek çok ayetin tefsirinde bu bağlantıları örnekleyebilmiştir. Geleneksel tefsir külliyatlarında rivayetlerden ve nüzul sebepleri bilgisinden hareketle ayetler yorumlanırken yazar, bu yöntemi tersinden de denemiştir. Kur'an'dan hareketle siyer yazmaya çalışmıştır. Onun bu çabası, "salt Kur'an'a dayanmak" gibi söylemlerle ilintili değildir. Rivayetleri tenkide tabi tutarak sıklıkla kullandığı gibi Kur'an vahyinin kronolojisini Peygamber'in hayatıyla bütüncül bir biçimde ele alarak Kur'an'ı siyer kaynağı olarak kullanmıştır. Ayetler geçmiş peygamberlerin hayat hikâyesinden bahsetse bile, Câbirî bunların bahsedilmesinin gerekçesi olarak Peygamber'in tam da o esnada diğer peygamberlerin karşılaştıkları sıkıntılarla yüzleşmesini göstermektedir.

Fehmül-Kur'an'da İslam tarihi ile Kur'an tefsiri birlikte ele alınmıştır. Bu da tarihî bağlamın tefsirde önemsendiğinin göstergesidir. Siyeri ve bağlamı merkeze alarak okuma kimi zaman tahsis problemini de gündeme getirmektedir.

Ayrıca rivayetlere sıkça başvurmaktan kaçınmayan yazar, aynı şekilde tenkidinden de sarf-i nazar etmemiştir. Hissî mucizeleri kabul etmemiş, Kur'an'ın yegâne mucize oluşunda ısrarcı davranmıştır.

## Kaynakça

- Aktay, Y. (2002). Soğuk savaş dönemi Arap İslamcılığında sol ve sosyalist bağlam-Seyyid Kutub Örneği-. *İslamiyat*, 2, 43-68.
- Bulut, H. İ. (2005). Mucize. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. 30, s. 350-351). İstanbul: İSAM Yayınları.
- Câbirî, M. Â. (1997). *Hafriyyât fi'z-zâkire min ba'id*. Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye.
- Câbirî, M. Â. (2009). *Fehmül-Kur'ani'l-hakim et-tefsiru'l-vâzih hasebe tertibi'n-nüzûl* (C. 3). Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye.
- Câbirî, M. Â. (2010a). *Kur'an'a giriş* (Çev. M. Çoşkun). İstanbul: Mana Yayınları.
- Câbirî, M. Â. (2010b). *Fehmül-Kur'ani'l-hakim et-tefsiru'l-vâzih hasebe tertibi'n-nüzûl* (C. 1). Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye.
- Câbirî, M. Â. (2010c). *Fehmül-Kur'ani'l-hakim et-tefsiru'l-vâzih hasebe tertibi'n-nüzûl* (C. 2). Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye.
- Fayda, M. (2009). Siyer ve meğâzi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. 37, s. 320). İstanbul: İstanbul: İSAM Yayınları.
- Fazlurrahman, M. (2000). *Ana konularıyla Kur'an* (Çev. A. Açıkgenç). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Gözeler, E. (2009). *Kur'an ayetlerinin tarihlendirilmesi sorunu ve Kur'an'a kronolojik-olgusal bir yaklaşım*. Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Moncef, B. A. (t.y.). *Reflections on the critical methods in the study of the Qur'an in contemporary Arab scholarship*. pp. 1-7. Retrieved 28.08.2014. from <http://www.gremmo.mom.fr/pdf/TxtAbdelJelil.pdf>.
- Nasr, H. E. Z. (1998). Nas-olgu ilişkisi bağlamında ilk vahiy tecrübesinin değerlendirilmesi (Çev. M. E. Maşalı). *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, 671-688.
- Özdemir, M. (2007). Siyer yazıcılığı üzerine. *Milel ve Nihal*, 4(3), 129-162.
- Uzun, A. (2013). *Muhammed Âbid El-Câbirî'nin tefsiri ve yorum yöntemi*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.
- Ünver, M. (1996). Kur'ani siyakin metinsel boyutları üzerine yeni bir öneri. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, 239-270.

**EĞİTİM**



# 4. Sınıf Matematik Sınav Sorularının TIMSS 2011 Bilişsel Alanları ve Öğretim Programlarıyla Karşılaştırılması\*

Ergün Taştekinoglu,\*\* Ganime Aydın\*\*\*

**Öz:** Matematik, insanlıkla birlikte var olan ve her geçen gün önemini artıran çağımızın en önemli bilim dallarındandır. Türkiye'nin de içinde bulunduğu TIMSS ve PISA gibi araştırma raporlarında, matematik ve geometri alanında öğrencilerimizin başarı düzeylerinin istenilen seviyede olmadığı görülmektedir. Bu çalışma, 4.sınıf matematik sınav sorularının, öğretim programına ve TIMSS sınav sorularıyla karşılaştırması amaçlamıştır. Bu araştırmada, evren İstanbul ili, örneklem ise Bahçelievler ilçesinde rastlantısal seçilen 3 ilkokuldur. Veri kaynağı olarak, 3 farklı okulda 2012-2013 eğitim öğretim yılında, 4. sınıf öğrencilerine uygulanan matematik sınav soruları kullanılmıştır. Bu sorular, MEB tarafından öğretmenlere hazırlanan öğretmen kılavuz kitabında yer alan öğrenme alanlarına göre ayrılan süre olarak ve TIMSS 2011 sınavında yer alan bilişsel alanlara göre karşılaştırılmıştır. Araştırmanın sonucunda, sınav sorularının % 80'ini sayılar öğrenme alanı, % 16'sını geometrik şekiller ve ölçme alanı, % 4'ünü veri gösterimi alanı oluştururken, kılavuz kitapta ise sayılar öğrenme alanına % 52, geometrik şekiller ve ölçme alanına % 44, veri gösterimi alanına ise %4 zaman ayrıldığı ve tutarlı olmadıkları tespit edilmiştir. TIMSS sınavlarında kullanılan bilişsel alan karşılaştırmasında ise TIMSS 2011 sınavında sorulan soruların zihinsel alanlara dağılımında % 40'i bilgi, % 40'i uygulama, % 20'si akıl yürütme oluştururken incelenen okul sınavlarındaki soruların bilişsel alan yüzdeleri % 67 bilgi, % 18 uygulama, % 15 akıl yürütme olduğu ve aralarında tutarlılık olmadığı tespit edilmiştir. Çalışmada ayrıca, öğretmenlerin ölçme değerlendirme uygulamaları hakkında bilgi edinmek amacıyla 50 ilkokul öğretmeniyle yarı yapılandırılmış görüşme sonuçlarına da yer verilmektedir.

**Anahtar kelimeler:** TIMSS, Matematik Öğretimi, Ölçme Değerlendirme, Soruların Zihinsel Alanları.

## Giriş

"Matematik nedir?" sorusuna bazı kaynaklar, "aritmetik, cebir, geometri gibi sayı ve ölçü temelini dayanarak niceliklerin özelliklerini inceleyen bilimlerin ortak adı" şeklinde bir tanım vermektedir. Bu tanım, matematiğe sadece ilköğretim düzeyinde bakınca yeterli görünse de daha geniş bir açıdan bakıldığında yetersiz kalmaktadır.

\* Bu çalışma, İstanbul Aydın Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsünde yüksek lisans yapmakta olan Ergün Taştekinoglu'nun tezindeki bir kısım veriler kullanılarak gerçekleştirilmiştir.

\*\* Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Aydın Üniversitesi, İşletme Yönetimi Ana Bilim Dalı.  
İletişim: etastekinoglu@hotmail.com.

\*\*\* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Aydın Üniversitesi, Eğitim Fakültesi İlköğretim Ana Bilim Dalı.  
İletişim: ganime31@gmail.com.tr.

Çünkü sayı ve ölçüyü temel almayan matematik de vardır. Ayrıca matematik yalnızca niceliklerin özelliklerini değil sistemlerin özelliklerini de inceler. Ayrıca matematiğin diğer bilimlerden destek almamak, kendi kendini üretmek gibi özellikleri vardır (Altun, 1998). Matematik, "Birçok bilim dalının kullandığı bir araç olup ayrıca modern insanın objektif ve özgür düşünmesine, özgüveninin artmasına, karşılaştığı problemlerdeki sebep-sonuç ilişkilerini açıklamasına yardımcı olacak yetenek ve becerilerinin gelişmesine yardımcı olmaktadır" (Özdaş, 1998). Etkili bir matematik öğretimi için, öğretim programlarının öğeleri üzerinde durmak gereklidir. Öğretim programı ise hedef belirleme, öğretim durumları, içerik, ölçme ve değerlendirme öğelerinden oluşur.

Ölçme ve değerlendirme eğitim sistemimizin en önemli öğelerinden biridir. Eğitim ile amaçlanan kazanılması gereken davranış değişikliklerine ulaşma derecesi ölçme değerlendirme yolu ile belirlenmektedir. Ölçme değerlendirmede, öğrenme alanlarının yanında son yıllarda bilişsel alanların ölçülmesi önem kazanmıştır. Matematiğin bilişsel alanları, 4. ve 8.sınıflarda bilme, akıl yürütme ve uygulamadır. Bilişsel alanlardan biri olan bilme, öğrencilerin bilmesi gereken gerçekler, işlemler ve kavramları içermektedirken, ikinci bilişsel süreç olan uygulama, problemleri çözmek veya soruları cevaplamak için öğrencilerin bilgilerini kullanma ve kavramsal algılama yeteneği üzerine odaklanmaktadır. Üçüncü bilişsel süreç olan muhakeme (akıl yürütme) ise, rutin problem çözümlerinin ötesine geçen sıra dışı durumlar, karmaşık içerikler ve çok aşamalı problemler yer almaktadır. Matematiğin öğrenme alanları olarak 4. sınıflarda sayılar, geometrik şekiller ve ölçüler, veri görselleştirir. TIMSS Ulusal Ön Değerlendirme Raporu'nda (Turan, Yücel & Karadağ, 2011) 4.sınıf matematik öğrenme alanı dağılımına göre; sayılar %50, geometrik biçimler ve ölçüler %35, veri gösterimi ise %15 oranındadır. Bilişsel alana göre konu dağılımı ise, bilme %40, uygulama %40 ve akıl yürütme ise %20 oranındadır.

Ülkemizde İlköğretim Okulları Öğretim Programı, 2004 yılında yenilenerek yapılandırmacı kuram ışığında yapılanmıştır. İlköğretim okullarında geleneksel ölçme değerlendirme tekniklerinin yanında alternatif ölçme değerlendirme teknikleri eklenmiştir. Buna göre; geleneksel ölçme değerlendirme teknikleri olarak çoktan seçmeli, doğru-yanlış, eşleştirmeli, kısa yanıtlı, uzun yanıtlı sorulardan oluşan sınavlar; alternatif ölçme değerlendirme teknikleri olarak da performans değerlendirme, öğrenci ürün dosyaları, rubrikler (dereceli puanlama anahtarı), kavram haritaları, yapılandırılmış grid, tanılayıcı dallanmış ağaç, sözcük ilişkilendirme, proje çalışmaları, drama, görüşme, yazılı raporlar, gösteri, poster, grup ya da akran değerlendirme, öz-değerlendirme teknikleri vb. önerilmektedir ( Kaptan, 2005'ten, Akt. Duban & Küçükıymaz, 2008).

Doğan ve arkadaşlarının (2007) yaptıkları araştırmada, sınıf öğretmenlerinin en sık kullandıkları ölçme araçları arasında çoktan seçmeli testler, yazılı sınavlar, ev ödevleri, doğru yanlış testleri, performans görevlerinin yer aldığı tespit edilmiştir. En az kullandıkları ölçme



araçları arasında tutum ölçekleri, araştırma kâğıdı, yapılandırılmış grid, dereceleme ölçekleri, dallanmış ağaç, kelime ilişkilendirme testi, kavram haritası, görüşme, rubrik ve kontrol listesi yer aldığı belirlenmiştir. Gelbal ve Kelecioğlu (2007) ilköğretim 1-6.sınıfta görev yapan toplam 242 sınıf ve branş öğretmeni ile yaptıkları çalışmada, öğretmenlerin kendilerini en çok geleneksel yöntemler olarak bilinen sınav türlerinde yeterli gördüklerini, öğrenciyi tanıma ve başarı düzeyini belirlemede daha çok geleneksel ölçme yöntemlerini kullandıklarını tespit etmişlerdir.

Ülkemizde yapılan uluslararası sınavlar TIMSS ve PISA sınavlarıdır. TIMSS- Trends in International Mathematics and Science Study: Uluslararası Matematik ve Fen Eğilimleri Araştırması öğrencilerin matematik ve fen alanlarında kazandıkları bilgi ve becerilerin değerlendirilmesine yönelik bir tarama çalışmasıdır. TIMSS, öğrenci başarılarındaki eğilimleri izlemekte ve ulusal eğitim sistemleri arasındaki farklılıkları belirlemektedir. ABD Eğitim Bakanlığı, İngiltere Eğitim Araştırma Kuruluşu, Boston College ve katılımcı ülkeler tarafından finansal olarak desteklenmektedir. IEA dört senede bir 4. ve 8. sınıf düzeyinde katılımcı ülkelerin matematik ve fen başarısını ölçmektedir. İlk 1995 yılında gerçekleştirilen Uluslararası Matematik ve Fen Eğilimleri Araştırması (TIMSS)'nın beşincisi 2011 yılında yapılmış ve Türkiye 8. sınıf düzeyinde üçüncü kez ve 4. sınıf düzeyinde ise ilk kez bu çalışmaya katılmıştır.

PISA ile OECD üyesi ülkeler ve diğer katılımcı ülkelerdeki 15 yaş grubu öğrencilerin modern toplumda yerlerini alabilmeleri için gereken temel bilgi ve becerilere ne ölçüde sahip oldukları değerlendirilmektedir (PISA 2009 Ulusal Ön Rapor, 2010). Amaç; öğrencilerin okulda müfredat kapsamında yer alan konuları ne seviyede öğrendikleri değil, gerçek hayatta karşılaşılabilecekleri durumlarda bilgi ve becerileri kullanabilme yeteneğine, düşüncelerini analiz edebilme, akıl yürütme ve okulda öğrendikleri fen ve matematik kavramlarını kullanarak etkin bir iletişim kurma becerisine sahip olup olmadıklarıdır. Bu çalışma, 2000 yılından bu yana üç yılda bir yapılmaktadır. PISA projesinde her dönem okuma becerileri, matematik ve fen okuryazarlığı alanlarından sadece birine temel alan olarak ağırlık verilmektedir. Bunun yanı sıra, diğer iki alan da yapılan değerlendirmeler kapsamına dâhil edilmektedir. Dokuz yıllık bir döngüde bu alanlardan her biri, bir kez temel alan olmaktadır. 2000 yılında PISA uygulamasında temel alan okuma becerileri, 2003'te matematik okuryazarlığı, 2006'da ise fen okuryazarlığı olmuştur. 2009 yılında ise dokuz yıllık yeni bir döngü başlamış ve tekrar okuma becerilerine ağırlık verilmiştir (PISA 2009 Ulusal Ön Rapor, 2010).

TIMSS Ulusal Ön Değerlendirme Raporu'nda (Turan, Yücel ve Karadağ, 2011) 4.sınıflar düzeyinde katılımcı 50 ülke arasında 469 genel başarı puanı ile 35. sırayı alan Türkiye, dünya genelindeki katılımcı ülkelerin ortalamasının 22, 1995 yılında sabitlenen ölçek ortalamasının ise 31 puan altında kalmıştır. AB üyesi olan katılımcı 20 ülkenin 519 olarak belirlenen genel ortalamasının ise 50 puan altında yer almıştır. Hiçbir AB ülkesini geride bırakamayan

Türkiye, 4.sınıflar düzeyinde AB üyesi katılımcı ülkeler arasında 481 puanla en düşük performansı gösteren Polonya'nın ise 12 puan gerisinde kalmıştır. 4.sınıf düzeyinde Singapur, Güney Kore, Hong Kong, Tayvan ve Japonya'nın sırasıyla ortalaması 606, 605, 602, 591 ve 585 puanlarını alarak ilk beş sırayı paylaşmışlardır. 8. sınıf düzeyinde Kore, Singapur, Tayvan, Hong Kong ve Japonya sırasıyla ortalama 613, 611, 609, 586 ve 570 puanlarını alarak yine ilk beşte yer almışlardır. En düşük performansı gösteren katılımcılar ise ağırlıklı olarak Orta Doğu ve Afrika'da bulunan ülkeler olmuşlardır. 4. sınıf düzeyinde Umman, Tunus, Kuveyt, Fas ve Yemen; 8. sınıf düzeyinde ise Endonezya, Suriye, Fas, Umman ve Gana son beş sırada yer alan ülkeler olmuşlardır.

2012 yılında Toptaş, Elkatmış, Karaca tarafından yapılan bir başka çalışmada ise ilköğretim 4. sınıf matematik öğrenci çalışma kitabında yer alan sorular zihinsel ve öğrenme alanlarına göre incelendiğinde, çalışma kitabındaki soruların hem öğrenme alanlarına hem de zihinsel alanlara göre yüzdelik dağılımlarının TIMSS ile büyük oranda farklılıklar gösterdiği görülmüştür.

Karamustafaoğlu ve Sontay'ın 2011'de yaptıkları araştırmaya dayalı olarak, uluslararası boyutta gerçekleştirilen TIMSS 2011 sınavına genel olarak öğrencilerin istenilir düzeyde hazır olmadığı tespit edilmiştir. Özellikle de 8. sınıf öğrencilerinin SBS sınavlarından dolayı 4. sınıf öğrencileri kadar hazırlanamadıkları, 4. sınıfların TIMSS'e daha fazla zaman ayırdığı, MEB Vitamin 'deki TIMSS ile ilgili deneme sorularını ve eski yıllardaki TIMSS sorularını çözdüğü görülmüştür. TIMSS sorularının bilgiden çok yoruma dayalı olduğu, uygulayıcı öğretmenlerin TIMSS sınavı hakkındaki farkındalıklarının düşük düzeyde olduğu, öğretmenlerin müfredatı yetiştirme kaygısından TIMSS 2011 sınavına öğrencileri hazırlanmaya fazla zaman ayıramadıkları sonucuna varılmıştır. Güner, Sezer ve İspir'in 2013 yılında yaptığı çalışmada, TIMSS uygulama ve akıl yürütme sorularında öğretmenlerin başarı beklentileri ile yerleşim birimleri arasında anlamlı farklılıklar olduğu bulunmuştur. Bu farklar büyük yerleşim birimlerindeki öğrencilerin lehinedir. Uygulama ve akıl yürütme sorularındaki başarı beklentileri ile öğretmen tecrübesi arasında da anlamlı bir farklılık görülmüştür ve bu fark tecrübeli öğretmenleri olan öğrencilerin lehinedir. Öğretmenlerin %76,5'inin, ders kitaplarının öğrencileri TIMSS'e hazırlamaya katkısından memnun olmadığı saptanmıştır. Öğretmenlerin %75,5'i, yapılandırmacı yaklaşımı kullandıklarını söylerken %65'inin, kitaptan haftada bir veya daha az etkinlik yaptığı tespit edilmiştir. Gelecekte, Türkiye'nin TIMSS'de daha başarılı olması için alınan öğretmen görüşlerine göre ise matematik programındaki konu sayısının azaltılması, kitaplardaki soru çeşitliliğinin, özellikle uygulama ve akıl yürütme sorularının arttırılması gerekmektedir. Öğretmenler, öğrencilerin motivasyonunu arttırabilmek ve üst düzey düşünme becerilerini geliştirebilmek için, hizmet içi eğitime ihtiyaç duyduklarını belirtmişlerdir.

## Araştırmanın Yöntemi

Araştırmada, sınav sorularının incelenmesinde nitel araştırma yönteminde kullanılan yazılı doküman analiz tekniği kullanılmıştır. Doküman analizi bir çalışma ile ilgili olan kayıt ve belgeleri toplayarak belirli norm veya sisteme göre kodlayıp inceleme işlemidir (Çepni, 2009). Ayrıca öğretmenlere uygulanan yarı yapılandırılmış görüşme formu, betimleme analizi kullanılarak değerlendirilmiştir.

Bu çalışmada, 2012-2013 eğitim öğretim yılında İstanbul ili Bahçelievler ilçesindeki Kocasinan, GSD Eğitim Vakfı, Bülent Ecevit ilkokullarındaki 4.sınıf öğrencilerine yapılan 15 matematik yazılı sınavı ve içeriğindeki 249 sınav sorusundan elde edilen veriler kullanılmıştır. İncelenen soruların öğrenme alanları ve bilişsel alanları, alanında uzman kişilerce incelenmiş ve kontrol edilmiştir. Ayrıca öğretim programında, öğrenme alanlarına ayrılan süreler ise MEB yayınlarına ait 2012-2013 eğitim öğretim yılı ilköğretim 4. Sınıf matematik öğretmen kılavuz kitabı (Temiz, Karabıyık & Güneş, 2012) incelenerek analiz edilmiştir. Bu kılavuz kitabının seçilmesindeki neden ise MEB yayınlarının Türkiye genelinde yaygın olarak kullanılması ve incelenen yazılı sorularının müfredat ile karşılaştırmasının nitelikli bir şekilde yapılabilmesi içindir. Bunun yanında, İstanbul İli Bahçelievler ilçesindeki yukarıda belirtilen okullarda birebir yüz yüze görüşülen 50 sınıf öğretmene ölçme değerlendirme uygulamaları temel alınarak araştırmacılar tarafından hazırlanmış ve ön uygulaması yapılmış açık uçlu 7 sorudan oluşan görüşme formu kullanılarak veriler toplanmıştır. Veriler betimleme analizi yapılarak değerlendirilmiştir.

İlkokul 4.sınıf matematik öğretmenlerinin sınav sorularının bilişsel seviyelerine ilişkin soru örnekleri aşağıdadır.

Soru: Aşağıdaki işlemleri yapınız?

$$4023-2584=?$$

$$25406+3594+371=?$$

$$18027+8163+876=?$$

$$8042+6827=?$$

Yukarıdaki bilgi düzeyindeki soruda, öğrencilerden toplama ve çıkarma işlemlerini yapmalarını istenmektedir.

Öğrenme alanı: Sayılar

Bilişsel alanı: Bilgi

Soru: 0,1,2,3 rakamlarının tümü kullanılarak yazılan, dört basamaklı en büyük ve en küçük sayıların farkı kaçtır?

Öğrenme alanı: Sayılar

Bilişsel alanı: Akıl yürütme

Burada öğrencilerden zihinsel analiz yapmaları akıl yürütme bilişsel alanını kullanarak soruyu çözmeleri istenmektedir.

Soru: Örüntüde A yerine hangi sayı gelmelidir?

19-38-76-A-304

Öğrenme alanı: Sayılar

Bilişsel alanı: Uygulama

Bu uygulama basamağındaki soruda, öğrencilerden bilgiyi yorumlamaları, ilişki kurmaları ve çözüm bulmaları istenmektedir.

Aşağıda yer alan Tablo 1’de TIMSS 2011’de yer alan 4. sınıf düzeyi öğrenme alanları ve Tablo 2’de soruların zihinsel alanlarına göre yüzdelerle dağılımları ve Tablo3’de ise Bilme, Uygulama ve Akıl Yürütme alanlarında ölçülen davranışlar bulunmaktadır.

**Tablo 1.**  
4. Sınıf Matematik Öğrenme Alanlarına Göre Soruların Yüzdelerle Dağılımı

Öğrenme alanları	Alt öğrenme Alanları	Yüzde
Sayılar	Doğal sayılar	%50
	Kesirler ve ondalık kesirler	
	Doğal sayılarda işlemler	
Geometrik Şekiller ve Ölçme	Örüntüler ve ilişkiler	%35
	Noktalar, doğrular ve açılar	
	İki ve üç boyutlu şekiller	
Verilerin gösterimi	Veri okuma ve yorumlama	%15
	Verileri düzenleme ve sunma	

**Tablo 2.**  
Soruların Zihinsel Alanlara Göre Yüzdelerle Dağılımı

Zihinsel alanlar	Yüzde
Bilgi	%40
Uygulama	%40
Akıl Yürütme	%20

**Tablo 3.***Bilme, Uygulama ve Akıl Yürütme Alanlarında Ölçülen Davranışlar*

<b>Bilme</b>	<b>Uygulama</b>	<b>Akıl Yürütme</b>
Hatırlama	Kıyaslama/Sınıflama	Analiz etme/Problem çözme
Betimleme	Model kullanma	Sentez yapma
Tanımlama	İlişkilendirme	Hipotez kurma/Tahmin etme
Örnekler verme	Bilgiyi yorumlama	Tasarlama/Planlama
Araç, süreç ve yöntemleri kullanma	Çözüm bulma	Sonuç çıkarma
	Açıklama	Genelleme
		Değerlendirme
		Kanıtlama

Öğretmenlere uygulanan görüşme formuna ilişkin örnek sorular aşağıdadır.

- “Matematik dersi sınav sorularını kendiniz mi, zümre öğretmenleri ile birlikte mi hazırlıyorsunuz?” Sorusuna yanıt vermeleri istenmiştir.

Öğretmenlere, cevaplarına uygun olarak sorulan bir alt soru olarak ise;

- “Sizce hangisi öğrenciler için daha yararlı olur?” Sorusu yöneltilmiştir.

Bu sorular ile öğretmenlerin okullarda ölçme değerlendirme sınav uygulamalarını nasıl yaptıkları ve öğrenciler için hangi uygulamanın daha yararlı olacağı hakkında veriler elde edilmek istenmiştir.

- “Genel olarak sınav sorularınızın bilişsel düzeyi nedir?” sorusu yöneltilmiştir.

Bu soru ile öğretmenlerin yazılı sınav uygulamalarındaki bilişsel alan farkındalıkları ölçülmek istenmiştir. Ayrıca öğretmenlerin yazılı sınav uygulamalarında sınav sorularının bilişsel alanlarının TIMSS sınav sorularına uygunluğu hakkında veriler elde edilmek istenmiştir.

- “Sınav sorularınızı daha çok hangi türde yapıyorsunuz? (açık uçlu-test- boşluk doldurma, doğru yanlış- eşleme vs)” sorusu yöneltilmiştir.

Bu soru ile, öğretmenlerin yazılı sınav uygulamalarının TIMSS sınav soru türlerine uygunluğu hakkında veriler elde edilmek istenmiştir.

## **Bulgular**

### ***Sınav Sorularının Öğrenme Alanları ve Bilişsel Alanları ile Öğretim Programındaki Öğrenme Alanlarına Ayrılan Sürelere İlişkin Bulgular***

Bu bölümde 15 yazılı sınav ve içeriğindeki 249 sınav sorusu ile öğretim programında öğrenme alanlarına ayrılan süreler incelenmiş ve elde edilen veriler aşağıda şekillerle gösterilmiştir.

### Sınav Sorularının Öğrenme Alanlarına Göre Yüzdelik Dağılımlarına İlişkin Bulgular



Şekil 1. Sınav Sorularının Öğrenme Alanlarına Göre Yüzdelik Dağılımları

Şekil 1’de incelenen 15 yazılı sınav ve içeriğindeki 249 sınav sorusundan elde edilen verilere göre, 214 soru sayılar alanından sorulmuştur. Öğrenme alanından biri olan sayılar, yazılı sınav sorularının %80’ini kapsamaktadır. Verilere göre geometrik şekiller ve ölçme öğrenme alanından 34 soru sorulmuştur. Geometrik şekiller ve ölçme ise sınav sorularının %16’sını oluşturmaktadır. İncelenen yazılı sınavlarda veri gösterimi öğrenme alanından sadece 1 soru sorulmuştur. Veri gösterimi, yazılı sınav sorularının sadece %4’ünü oluşturmaktadır.

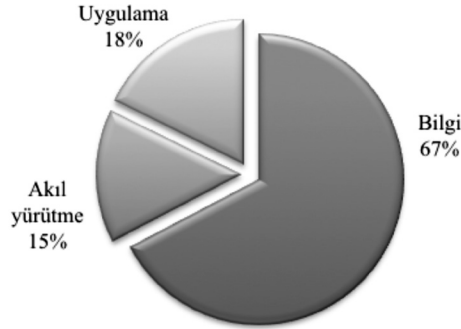
### Öğrenme Alanlarına Öğretim Programında Ayrılan Süreyle İlişkin Bulgular



Şekil 2. Öğrenme Alanlarına Öğretim Programında Ayrılan Süre Yüzdelik Dilimleri

Öğretim programında öğrenme alanlarına ayrılan süreler, ilköğretim 4.sınıf 2012-2013 öğretmen kılavuz kitabına göre incelenmiştir. Şekil 2’ye göre, sayılar öğrenme alanına 79 saat, geometrik şekiller ve ölçme öğrenme alanına 68 saat, veri gösterimi öğrenme alanına ise 6 saat süre ayrıldığı saptanmıştır. Öğrenme alanlarına ayrılan sürelerin neredeyse hepsinin %96’sı sayılar ve geometrik şekiller ve ölçme öğrenme alanında olduğu görülmektedir. Öğretim programında veri gösterimine ayrılan süre genel içinde %4’dür.

### Sınav Sorularının Bilişsel Alan Yüzdelerine İlişkin Bulgular



**Şekil 3.** Sınav Sorularının Bilişsel Alan Yüzdeleri

Şekil 3'e göre incelenen 15 yazılısına ve içeriğindeki 249 sınav sorusundan elde edilen verilere göre, 167 sorunun bilişsel alanı bilgi düzeyinde, 37 sorunun bilişsel düzeyi akıl yürütme düzeyinde ve 44 sorunun bilişsel düzeyinin ise uygulama düzeyinde olduğu saptanmıştır. Sınav sorularının bilişsel alan yüzdelerini incelediğimizde ise en çok sorunun %67'lik oranla bilgi düzeyinde sorulduğu tespit edilmiştir. Sınav sorularının %18 lik bir kısmı uygulama düzeyinde sorulurken, %15'lik kısmı ise akıl yürütme düzeyinde sorulmuştur.

### Öğretmen Görüşme Formuyla İlgili Bulgular

Bu bölümde, öğretmenlerin demografik bilgileri hakkında sorulan 4 soru ve öğretmenlerin okullarda ölçme değerlendirme uygulama verilerini elde etmek için 7 soruya 50 öğretmen tarafından verilen cevapların istatistiksel analizleri yer almaktadır.

#### Demografik Bulgulara İlişkin Sayısal Veriler

Görüşme formuna yanıt veren öğretmenlerin kişisel bilgilerini içeren çizelge aşağıda verilmiştir.

**Tablo 4.**

*Katılımcıların Demografik Bulgularına İlişkin Sayısal Verileri*

		f
Cinsiyet (N=50)	Erkek	21
	Kadın	29
Deneyim yılı (N=50)	0-3	5
	3-6	9
	7-10	7
	10 ve üstü	29
Mezun olunan fakülte (N=50)	Eğitim fakültesi	34
	Fen-edebiyat fakültesi	7
	Diğer	9
Lisansüstü eğitim (N=50)	Evet	19
	Hayır	31

Tablo 4 incelendiğinde öğretmenlerin %58'i bayan, %42'si erkeklerden oluşmaktadır. Bu veriler göz önüne alınırsa araştırmaya katılan öğretmenlerin büyük çoğunluğu kadınlardan oluşmaktadır. Öğretmenlerin deneyim yılı göz önüne alındığında en az öğretmen %10 oranla 0-3 aralığında bulunmaktadır. Öğretmenlerin % 58'i ise en yüksek deneyim yılı ile 10 ve üzeri yıl aralığında bulunmaktadır. Öğretmenlerin büyük kısmı (% 68'i) eğitim fakültesi ve %14 ise fen edebiyat fakültesi mezunudur. Öğretmenlerin büyük kısmı(% 62) lisansüstü eğitim almamıştır. Sadece % 38'i lisansüstü eğitim almıştır.

#### Öğretmen Görüşme Formuna Verilen Yanıtlara İlişkin Sayısal Veriler

Bu kısımda, öğretmenlerin görüşme formuna verdikleri yanıtlar incelenmiştir.

**Tablo 5.**

*Öğretmenlerin Matematik Dersi Sınav Sorularını Kendileri Hazırladıklarında mı Zümre Öğretmenleriyle Hazırladıklarında mı Daha Yararlı Olur Sorusuna Verdikleri Cevapların Frekans Dağılımları*

	f/50	%
Kendim hazırlıyorum	21	42
Zümre olarak hazırlıyoruz	17	34
Hem kendim hem de zümre olarak hazırlıyoruz	12	24
Toplam	50	100

Tablo 5'te görüldüğü gibi öğretmenlerin % 42'si genel olarak sınav sorularını kendisi hazırlamaktadır. 50 öğretmenden 17'si ise sınavları zümre olarak hazırlarken, 12 öğretmen ise hem kendisi hem de zümre öğretmenleriyle sınavları hazırladıklarını belirtmiştir.

**Tablo 6.**

*Öğretmenlerin Matematik Dersi Sınav Sorularını Kendileri Hazırladıklarında mı Zümre Öğretmenleriyle Hazırladıklarında mı Daha Yararlı Olur Sorusuna Verdikleri Cevapların Frekans Dağılımları*

	f/50	%
Zümre öğretmenleriyle birlikte hazırlayınca daha yararlı olur	33	66
Kendim hazırlayınca daha yararlı olur	17	34
Toplam	50	100

Tablo 6'da görüldüğü gibi araştırmaya katılan öğretmenlerin % 66'sı sınavları zümre öğretmenleriyle birlikte hazırlayınca daha yararlı olacağını belirtirken öğretmenlerin %34'ü ise sınavları kendi hazırlayınca daha yararlı olduğunu belirtmiştir.



**Tablo 7.**

*Öğretmenlerin Sınav Sorularını Hazırlarken Hangi Kaynaklardan Yararlandıkları Sorusuna Verdikleri Cevapların Frekans Dağılımları*

	<b>f/50</b>	<b>%</b>
İnternet ve yardımcı kaynaklar	12	24
Ders kitabı	9	18
Yardımcı kaynaklar	6	12
İnternet	6	12
Birçok kaynaktan	2	4
Öğrenci defteri	2	4
Diğer kaynaklar	13	26
Toplam	50	100

Tablo 7'de görüldüğü gibi sınav sorularını yanıtlarken hangi kaynaklardan yararlanıyorsunuz sorusuna öğretmenlerin % 24'ü internet ve yardımcı kaynaklar yanıtını vermiştir. Öğretmenlerin % 18'lik kısmı ders kitabı, % 12'lik kısmı yardımcı kaynak, % 12'lik kısmı internet yanıtını vermişlerdir.

**Tablo 8.**

*Öğretmenlerin Sınav Sorularınızı Daha Çok Hangi Türde Yapıyorsunuz Sorusuna Verdikleri Cevapların Frekans Dağılımları*

	<b>f/50</b>	<b>%</b>
Her türden soruyu kullanıyorum	34	68
Açık uçlu ve boşluk doldurma	6	12
Test ve açık uçlu	3	6
Klasik	2	4
Diğer	5	10
Toplam	50	100

Tablo 8'de görüldüğü gibi görüşmeye katılan öğretmenlere sorulan sınav sorularınızı daha çok hangi türde yapıyorsunuz sorusuna, öğretmenlerin % 68'i her türlü soru çeşidini kullanıyorum yanıtını vermiştir. Öğretmenlerin %12'si, sorularını açık uçlu ve boşluk doldurma türlerinde sorduğunu, % 6'sı ise sorularını açık uçlu ve test olarak uyguladıklarını ifade etmiştir.

**Tablo 9.**

*Öğretmenlerin Belirtmiş Oldukları Sınav Soru Türlerinde Sınavları Neden Yaptıkları Sorusuna Verdikleri Cevapların Frekans Dağılımları*

	<b>f/50</b>	<b>%</b>
Her öğrenci farklı soru tipinde başarılı olduğu için	18	36
Uyguladığım tür daha etkili oluyor	9	18
Öğrenilebilirliği daha iyi ölçmek için	8	16
Sınavları okuma kolaylığı sağladığı için	3	6
Diğer	12	24
<b>Toplam</b>	<b>50</b>	<b>100</b>

Öğretmenlere, belirtmiş oldukları sınav soru türlerinde sınavları neden yaptıkları sorulmuştur. Tablo 9'da görüldüğü gibi görüşme formuna yanıt veren 50 öğretmenden 18'i, her öğrenci farklı soru tipinde başarılı olduğu için yanıtını vermiştir. Öğretmenlerden 9'u, yapmış oldukları soru tipinin daha etkili olduğunu belirtmiş, 8'i ise yapmış oldukları sınav soru türlerinin öğrenileni daha iyi ölçtüğünü belirtmiştir.

**Tablo 10.**

*Sınav Sonuçlarından Sonra Öğrenme Alanlarının Başarı Yüzdesini İnceliyor musunuz Sorusuna Verilen Cevapların Frekans Dağılımları*

	<b>f/50</b>	<b>%</b>
Evet inceliyorum	37	74
Hayır incelemiyorum	5	10
Bazen inceliyorum	4	8
Diğer	4	8
<b>Toplam</b>	<b>50</b>	<b>100</b>

Tablo 10'da görüldüğü gibi sınav sonuçlarından sonra öğrenme alanlarının başarı yüzdesini inceliyor musunuz sorusuna öğretmenlerin %74'ü, evet inceliyorum yanıtını vermiştir. Hayır, incelemiyorum yanıtını veren öğretmen sayısı 5, bazen inceliyorum diyen öğretmen sayısı 4'tür.

**Tablo 11.**

*Eğer Başarı Yüzdesi Düşükse Ne Tür Bir Çalışma Yapıyorsunuz Sorusuna Verilen Cevapların Frekans Dağılımları*

	<b>f/50</b>	<b>%</b>
Konu tekrarı yapıyorum	37	74
Hiçbir şey yapmıyorum	5	16
Bire bir çalışma yapıyorum	3	10
<b>Toplam</b>	<b>45</b>	<b>100</b>

Görüşmeye katılan öğretmenlere, eğer başarı yüzdesi düşükse ne tür bir çalışma yapıyorsunuz sorusu sorulmuştur. Tablo 11'de görüldüğü gibi bu soruya yanıt veren öğretmenlerin büyük çoğunluğu, 45 öğretmenden 37'si konu tekrarı yaptığını belirtmiştir. Öğretmenlerden 5'i ise hiçbir şey yapmadığını ifade etmiştir.

**Tablo 12.**

*Konu Anlatımı Sonunda Kısa Sınavlar (quiz) Yapıyor musunuz Sorusuna Verilen Cevapların Frekans Dağılımları*

	<b>f/50</b>	<b>%</b>
Evet yapıyorum	34	68
Hayır yapmıyorum	10	20
Ara sıra yapıyorum	4	8
Diğer	2	4
<b>Toplam</b>	<b>50</b>	<b>100</b>

Tablo 12'de görüldüğü gibi görüşmeye katılan öğretmenlere, okulda konu anlatımı sonunda kısa sınavlar (quiz) yapıyor musunuz sorusuna, evet yapıyorum diyen öğretmenlerin oranı %68'dir. Öğretmenlerden konu sonlarında konu tekrarı yapmıyorum diyenlerin oranı ise %20'dir. Ara sıra kısa sınav yapanların oranı ise %8'dir.

**Tablo 13.**

*Kısa Sınavların Neden Yapıldığıyla da Neden Yapılmadığı Sorusuna Verilen Cevapların Frekans Dağılımları*

<b>Neden Yapıyorum</b>	<b>f/50</b>	<b>%</b>
Konunun ne kadar anlaşıldığına bakıyorum	25	50
Pekiştirme yapmak için	8	16
Diğer	10	20

<b>Neden Yapmıyorum</b>	<b>f/50</b>	<b>%</b>
Zaman yetersizliğinden dolayı	5	10
Küçük sınıflarda sınav sıkıntısı yaratmamak için	2	4
<b>Toplam</b>	<b>50</b>	<b>100</b>

Görüşmeye katılan öğretmenlere kısa sınavları neden yaptığı sorulmuştur. Tablo13'te görüldüğü gibi öğretmenlerin %50'si, konunun ne kadar anlaşıldığına bakmak için bu sınavları yaptıklarını belirtmişlerdir. Öğretmenlerin %16'sı, pekiştirme yapmak için bu sınavları yaptığını söylemiştir. Zaman yetersizliğinden dolayı kısa sınavları yapmayan öğretmenlerin oranı ise %10'dur. Öğretmenlerin %4'ü ise küçük sınıflarda sınav stresi yaratmamak için kısa sınav yapmadığını belirtmiştir.

**Tablo 14.**

*Kısa Sınavların (quiz) Faydalarının Neler Olduğu Sorusuna Verilen Cevapların Frekans Dağılımları*

	<b>f/50</b>	<b>%</b>
Geri dönüt sağlamayı öğrenilmeyenleri saptamak	11	28
Kısa sınavlar daha iyi bir öğrenme sağlıyor	10	26
Konu daha yeni iken pekiştirme imkânı verir	8	21
Kısa sınavlar öğrencilerin eksikliklerini kapatır	6	15
Sürekli ders çalışmayı sağlıyor	2	5
Öğrenci üzerindeki stresi azaltıyor	2	5
<b>Toplam</b>	<b>39</b>	<b>100</b>

Öğretmenlerden kısa sınav(quiz) yapanlara, bu sınavların faydalarının neler olduğu sorulmuştur. Tablo 14'te görüldüğü gibi 39 öğretmenden 11'i (% 28'lik kısmı), geri dönüt sağlayıp öğrenilmeyenleri saptamak yanıtını vermiştir. Öğretmenlerin % 26'lık bir kısmı ise kısa sınavların daha iyi bir öğrenme sağladığını belirtmişlerdir. Konu daha yeni iken pekiştirme imkânı verir diyenlerin oranı ise % 21'dir. Bu sınavlar öğrencilerin eksikliklerini kapatır diyenlerin oranı ise %15'dir.

**Tablo 15.**

*İlkokul Matematik Eğitimiyle İlgili Eğitim Aldığınız Üniversiteden Yeterli Eğitim Aldığınıza İnanıyor musunuz Sorusuna Verilen Cevapların Frekans Dağılımları*

	<b>f/50</b>	<b>%</b>
Evet inanıyorum	24	48
Hayır inanmıyorum	24	48
Öğretim yöntemleri yetersizdi	2	4
<b>Toplam</b>	<b>50</b>	<b>100</b>

Görüşmeye katılan öğretmenlere, ilkökul matematik eğitimiyle ilgili eğitim aldığınız üniversiteden yeterli eğitim aldığınıza inanıyor musunuz sorusu sorulmuştur. Tablo15'te görüldüğü gibi üniversiteden yeterli eğitim aldığını düşünen öğretmenlerin sayısı ile yeterli eğitim aldığını düşünmeyen öğretmenlerin sayısı eşittir.

**Tablo 16.**

*Öğretmenlerin Alanda İhtiyaçlarının Neler Olduğu Sorusuna Verdikleri Cevapların Frekans Dağılımları*

	<b>f/50</b>	<b>%</b>
Materyal ihtiyacı	21	42
Fiziki şartlar ve uygun öğrenme ortamı	6	12
Yeni gelişen teknolojiye ihtiyaç var	5	10
Kaynak kitap	4	8
Veli desteği	4	8
Ders saatleri yetersiz	2	4
Kaliteli öğrenci	2	4
Diğer	6	12
Toplam	50	100

Öğretmenlere, alanda ihtiyaçlarının neler olduğu sorusu sorulmuştur. Tablo16'da görüldüğü gibi öğretmenlerin büyük çoğunluğu, %42'si (f=21/50) okullarda materyal ihtiyacı olduğunu ifade etmiştir. 50 öğretmenin 6'sının cevabına göre ise fiziki şartların iyileştirilmesine ve uygun öğrenme ortamına ihtiyacı vardır. 50 öğretmenden 5'i, yeni gelişen teknolojiye ihtiyaç var derken, 4 kişi ise kaynak kitaba ihtiyacı olduğunu belirtmiştir. Öğretmenlerin %8'i (f=4/50) veli desteğine ihtiyaçları olduğunu belirtmiştir.

**Tablo 17.**

*Öğretmenlerin Genel Olarak Sınav Sorularının Bilişsel Düzeyi Nedir Sorusuna Verdikleri Cevapların Frekans Dağılımları*

	<b>f/50</b>	<b>%</b>
Orta düzey	22	44
Her düzey	5	10
Sentez ve değerlendirme düzeyi	2	4
Bilgi-kavrama uygulama	2	4
Çan eğrisi	2	4
Kolay-orta-zor	2	4
Orta üstü eleyici	2	4
Diğer	13	26
Toplam	50	100

Tablo 17’de görüldüğü gibi görüşmeye katılan öğretmenlere, genel olarak sınav sorularının bilişsel düzeyi nedir sorusuna 50 öğretmenden 22’si (%44) orta düzey olduğunu belirtmiştir. Öğretmenlerin %10’u ise sınav sorularını her düzeyden hazırlamaktadır. Öğretmenlerden görüşme formuna yanıt verenlerden 2’si sentez ve değerlendirme düzeyi, 2’si bilgi-kavrama uygulama düzeyi, 2’si çan eğrisi, 2’si kolay-orta-zor yanıtlarını vermişlerdir.

## **Tartışma ve Sonuç**

Araştırma kapsamında, 3 okulda 2012-2013 eğitim öğretim yılı içinde 4.sınıf öğrencilerine uygulanan 15 yazılı sınav ve içeriğindeki 249 soru ve bu okulların öğretmenlerine uygulanan görüşme formunun veri kaynağı olarak kullanılmasıyla elde edilen sonuçlara göre; sınav sorularının gerek TIMSS 2011 sınav sorularındaki öğrenme alanları ve bilişsel düzeylerine gerekse kılavuz kitapta öğrenme alanlarına ayrılan süreye göre karşılaştırılmasında yüzdeler oranları arasında büyük farklılıklar tespit edilmiştir.

Örneğin; okullarda uygulanan sınav sorularının öğrenme alanlarına baktığımızda; sayılar, yazılı sınav sorularının %80’ini, geometrik şekiller ve ölçme%16’sını, veri gösterimi ise %4’ünü kapsadığı görülmektedir (Şekil 1). Öğretmen kılavuz kitabında öğrenme alanlarına ayrılan süreye baktığımızda; sayılar öğrenme alanı için %52, geometrik şekiller ve ölçme için %44, veri gösterimi için ise %4 süre ayrıldığı görülmektedir (Şekil 2). TIMSS 2011 sınav sorularının öğrenme alanlarına baktığımızda ise bu oranlar; öğrenme alanı için %50, geometrik şekiller ve ölçme için %35, veri gösterimi için ise %15 olduğu görülmüştür (Tablo 1). Öğretmenlerin uyguladığı sınav soruların bilişsel alanlarına baktığımızda ise sınav sorularının %67’si bilgi, %18’i uygulama, %15’i akıl yürütmeden sorulmuştur. Bu oran, TIMSS 2011 sınavında %40 bilgi, %40 uygulama, %20 akıl yürütmeden oluşmuştur. Öğretmenlerin, TIMSS sınavlarına oranla daha çok bilgi düzeyini tercih ettikleri görülmüştür (Şekil 3).

Bu durumda; öğretmenlerin sınav sorularını hazırlarken TIMSS ve kılavuz kitaba oranla, ağırlıklı olarak sorularını, sayılar öğrenme alanında sordukları, dolayısıyla diğer alanları daha az tercih ettikleri sonucuna ulaşılmıştır. Öğretmenlerin yıl içinde uygulamış olduğu 15 yazılı sınavda, 249 sorudan veri gösterimi öğrenme alanı ile ilgili sadece 1 soru sormaları ise manidardır. Ayrıca incelenen öğretmen kılavuz kitabında öğrenme alanlarından veri gösteriminde, TIMSS 2011 sınavına oranla öğrenme alanlarına göre anlamlı farklılıklar tespit edilmiştir. Bu uyumsuzlukların nedenine bakıldığında; öğretmenlerin sınav sorularını hazırlarken uluslararası sınav sorularını ve öğretmen kılavuz kitabını incelemediği, soru kaynağı olarak ise %24’ünün internet ve yardımcı kaynakları, %18’inin ders kitabını ve %12’sinin ise yardımcı kaynakları kullandıkları görülmüştür (Tablo 8). Yine tablo 18’de öğretmenlerin sınav sorularını genel olarak hangi bilişsel alan düzeyinde hazırladıkları sorulduğunda; öğretmenlerin %44’ü orta düzey yanıtını verirken %10’u her düzey yanıtını vermesi, öğretmenlerin bilişsel alan konusunda bilgi düzeylerinin yetersiz olduğunu göstermiştir. Tablo

9'da sınav sorularınızı en çok hangi türde yapıyorsunuz sorusuna; öğretmenlerin %68'i her türden soruyu kullandığını, %12'si ise açık uçlu ve boşluk doldurma türlerini kullandığını belirtmiştir. Öğretmenlerin, geleneksel ölçme ve değerlendirme tekniklerini kullanmakta olduğu ve alternatif ölçme ve değerlendirme tekniklerine yer vermedikleri sonucuna ulaşılmıştır. Bu sonuçlar, TIMSS 2011 Türkiye başarı yüzdesinin düşüklüğünün nedenlerini göstermektedir. Benzer sonuçlar, yapılan diğer çalışmalarda da (Gelbal & Kelecioğlu, 2007; Güner, Sezer & İspir, 2013; Karamustafaoğlu & Sontay, 2011; Toptaş, Elkatmış & Karaca, 2012) yer almaktadır.

Araştırmada elde edilen sonuçlara dayalı olarak aşağıdaki hususlar önerilebilir:

1. Okullarda yapılan sınavlardaki soruların sık sık bir üst kurul tarafından denetlenmesi sağlanabilir.
2. MEB ve özel ilkokullarda görev yapan zümre öğretmenleri, sınav sorularının bilişsel seviyelerinin geliştirilmesine yönelik projeler yapmak üzere işbirliği içerisinde olabilirler.
3. MEB ve özel ilkokullarda görev yapan öğretmenlere, hizmet içi eğitim seminerlerinde üst bilişsel seviyeli soru hazırlama teknikleri ile ilgili bilgiler verilebilir.
4. Okullarda kaynak kitaplar artırılabilir.
5. Uygulamalı matematik eğitimi için sınıflarda öğrenci sayısı azaltılabilir.
6. Okullardaki materyal ve fiziki şartların iyileştirilmesi sağlanabilir.

## Kaynakça

- Çepni, S. (2009). *Araştırma ve proje çalışmalarına giriş* (4. bs.). Trabzon: Celepler Matbaacılık.
- Doğan, N., Karakaya, İ. & Gelbal, S. (2007). *İlköğretim öğretmenlerinin ölçme araçlarıyla ilgili yeterlik algıları ve bu araçları kullanma durumları*. I. Ulusal İlköğretim Kongresi Bildiri CD'si. Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Ankara.
- Duban, N. & Küçükylmaz, E. A. (2008). Sınıf öğretmeni adaylarının alternatif ölçme-değerlendirme yöntem ve tekniklerinin uygulama okullarında kullanımına ilişkin görüşleri. *İlköğretim Online*, 7(3), 769-784.
- Gelbal, S. & Kelecioğlu, H. (2007). Öğretmenlerin ölçme ve değerlendirme yöntemleri hakkındaki yeterlik algıları ve karşılaştıkları sorunlar. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 33, 135-145.
- Güler, G., Özdemir, E. & Dikici, R. (2012). İlköğretim matematik öğretmenlerinin sınav soruları ile SBS matematik sorularının Bloom Taksonomisi'ne göre karşılaştırmalı analizi. *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 13(1), 41-60.
- Güner, N., Sezer, R. & Akkuş İspir, O. (2013). İlköğretim ikinci kademe öğretmenlerinin TIMSS hakkındaki görüşleri. *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 33(1), 11-29.
- Karamustafaoğlu, O. & Sontay G. (2012). *Bir TIMSS sınavının ardından: TIMSS 2011'e katılan öğrenci ve uygulayıcı öğretmenlerin görüşleri*. X. Ulusal Fen Bilimleri ve Matematik Eğitimi Kongresinde sunulan bildiri. Niğde Üniversitesi, Niğde. 15 Mart 2014 tarihinde <http://www.kongre.nigde.edu.tr/> adresinden edinilmiştir.
- Milli Eğitim Bakanlığı. (2012). *İlköğretimden ortaöğretime ortaöğretimden yükseköğretime geçiş analizi*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı. (2012). *İlköğretim 4. sınıf matematik dersi öğretmen kılavuz kitabı*. Ankara: MEB.
- Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı. (2013). *İlköğretim 2. sınıf matematik dersi öğretmen kılavuz kitabı*. Ankara: MEB.

■ III. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi - Bildiriler Kitabı I

Özdaş, A. (1998). *Matematik öğretimi*. Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi Yayınları: No: 1072, Açık Öğretim Fakültesi Yayınları: No: 591.

PISA-EARGED. (2010). *PISA 2009 uluslararası öğrenci değerlendirme programı ulusal ön rapor*. Ankara: EARGED Yayınları.

Toptaş, V., Elkatmış, M. & Karaca, E. (2012). İlköğretim 4. sınıf matematik programının öğrenme alanları ile matematik öğrenici çalışma kitabındaki soruların zihinsel alanlarının TIMSS'e göre incelenmesi. *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi (KEFAD)*, 13(1), 17-29.

Yücel, C., Karadağ, E. & Turan, S. (Şubat, 2013). *TIMSS 2011 ulusal ön değerlendirme raporu*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Eğitimde Politika Analizi Raporlar Serisi I.



# 7. Sınıf Öğrencileri İçin Dürüstlük Ölçeği Geliştirme Çalışması\*

Feride Ersoy,\*\* Cihangir Doğan\*\*\*

**Öz:** Bu çalışmanın amacı, 7. sınıf öğrencilerinin dürüstlük değerini kazanma düzeylerini değerlendirmede kullanılabilecek bir dürüstlük ölçeği geliştirmektir. Bu amaçla 5'li Likert Tipi ölçek geliştirme çalışması yapılmıştır. Çalışmanın ilk aşamasında alanyazın taraması yapılmış, dürüstlük değerini kazandırmayı hedefleyen 7. sınıf sosyal bilgiler öğretim programı ve ders kitapları incelenmiştir. Buradan elde edilen bilgilerin yanı sıra öğretmen ve akademisyenlerden de görüş alınarak 69 maddelik bir madde havuzu oluşturulmuştur. Ölçeğin görünüş ve kapsam geçerliği çalışmalarında 21 uzmandan görüş alınmış, uzmanların kalması yönünde görüş bildirdiği 48 madde uygulama formunda yer almıştır. Çalışmaya, İstanbul ili Kadıköy ilçesinde bulunan Faik Reşit Unat, Hüseyin Ayaz ve Mustafa Aykin ilköğretim okullarında 2011-2012 öğretim yılında öğrenimine devam eden 262 7. sınıf öğrencisi katılmıştır. Veri analizinde SPSS programı kullanılmıştır. Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) değeri 0.80'den büyük olduğu ve Bartlett testi anlamlı çıktığı için ölçeğin yapı geçerliği açılımcı faktör analizle test edilmiştir. Yapılan faktör analizinde toplam varyansın %41.302'sini açıklayan, dışsal dürüstlük ve içsel dürüstlük olarak isimlendirilen iki faktörlü, 27 maddelik bir dürüstlük ölçeğine ulaşılmıştır. Ölçeğin Cronbach Alpha değerleri, ölçek bütünü için .877, alt boyutlar için .870 ve .892 olarak bulunmuştur. Değerlerin yüksek olması, ölçek bütününe ve alt boyutlarının tutarlı ve güvenilir olduğunu ve dolayısıyla bu ölçeğin 7. sınıf öğrencilerinin dürüstlük değerini kazanma düzeylerini değerlendirmede kullanılabileceğini göstermektedir.

**Anahtar kelimeler:** Dürüstlük, Sosyal Bilgiler, Ölçek Geliştirme, Değer Ölçeği.

## Giriş

Türkiye'deki öğretim programları ve eğitime temel oluşturan kanun metinleri, değerler eğitimi uygulamalarına temel oluşturmaktadır. 14.06.1973 gün ve 1739 sayılı Millî Eğitim Temel Kanunu'na dayanan Türk Millî Eğitiminin genel amaçlarında ve 2005 Sosyal Bilgiler öğretim programının içeriğinde değerler eğitime yönelik ifadeler, önemli ölçüde yer almaktadır (MEB<sup>1</sup>, 1976, 2005).

\* Bu çalışma, Feride Ersoy tarafından yazılan "Sosyal Bilgiler Dersiyile Bütünleştirilmiş Aile Katımlı Karakter Eğitimi Programının Geliştirilmesi" başlıklı yüksek lisans tezindeki Dürüstlük Değeri Ölçeğinden hazırlanmıştır.

\*\* Arş. Gör., Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilgiler Öğretmenliği Bölümü.  
İletişim: feride\_ersoy@hotmail.com.

\*\*\* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, Sınıf Öğretmenliği Bölümü.  
İletişim: mcdogan@marmara.edu.tr

1 Millî Eğitim Bakanlığı

Değerler eğitiminin temel mesele olarak gündeme gelmesi 18. Milli Eğitim Şûrası'nın düzenlendiği 2010 yılından sonradır. Bu şûrada ulusal ve uluslararası değerlerin eğitimi yönünde kararlar alınmış ve Türk eğitim sisteminde değerler eğitimi kavramı önem kazanmıştır (MEB, 2010). Dolayısıyla 2010 yılından sonra okullarda yürütülen eğitim faaliyetlerinde, değerler eğitime yönelik çalışmaların başlatılması gündeme gelmiş ve gerek temel eğitimle ilgili kurumlarda gerek üniversitelerde bu konuda arayışlar başlamıştır.

Değerler eğitimi bireyin içsel yaşantılarıyla, davranışlarıyla, grup ve toplum içindeki ilişkileriyle ilgili bir amaca yönelik olduğundan yine bireyin eğitiminde benzer amaçlar taşıyan sosyal bilgiler dersiyle yakın uyumludur. Sosyal Bilgiler dersi, öğretim programının vizyonu, misyonu ve temel yaklaşımı itibarıyla değerler eğitime oldukça uygun bir derstir. Özellikle, öğretim programının temel yaklaşımlarından olan "vatandaşlık aktarımı olarak sosyal bilgiler" yaklaşımı vatandaşlığı oluşturan değerlerin eğitimi akla getirmektedir. Aynı zamanda programda vurgulanan "demokratik değerler" ve öğrencinin hem bireysel hem de toplumsal bağlamda değerler kazanabilmesine yönelik açıklamalar, programın değerler eğitime verdiği önemi açıkça göstermektedir. Nitekim değerler, programın temel bir ögesi olarak belirtilmektedir. Fakat değerler eğitiminde kullanılabilecek ölçekler konusunda önemli eksiklikler bulunmaktadır (MEB, 2005).

Değerler eğitiminde kullanılacak ölçme araçları, öğrencinin o değere sahip olma düzeyini belirlemeye yönelik geliştirilmiş olmalıdır. Kavramın içeriği, algı ve akademik başarıdan farklı bir ölçme aracını gerekli kılmaktadır. Güngör (1998), tarafından "birşeyin arzu edilebilir veya edilemez olduğu hakkındaki inanç" olarak tanımlanan "değer" kavramı, bireyin davranışına yön veren inanca işaret ettiğinden öğrenci başarısını ölçen çoktan seçmeli testlerin ya da açık uçlu sorulardan oluşan yazılı yoklamaların yanında öğrencinin gelişim düzeyine uygun ifadelerden oluşan değer ölçeklerine ihtiyaç duyulmaktadır. Değerler eğitiminde önemli bir ders olan sosyal bilgiler dersinin öğretim programında ise değerler eğitime içerikte verilen önemin, değerlendirme boyutunda eksikliği fark edilmektedir. Öğretim programı amaç, içerik ve değerlendirme boyutlarıyla bir bütündür. Dolayısıyla içerikte değerler eğitime verilen önem, değerlendirme boyutunda da dikkat çekmelidir.

Değerler, insan davranışına yön veren güdülerdir (Balci, 2008). Değerin biliş, duyuş ve davranış boyutu bulunmaktadır. Değer ölçeği geliştirmede tutum ölçeklerinde de sıkça kullanılan Likert ölçekleri oldukça kullanışlıdır. Bu ölçeklerde olumlu ve olumsuz olmak üzere iki tür cümle görülmektedir. Bu cümlelerin sayısı mümkün olduğunca eşit oluşturulmaya çalışılmalıdır. Likert ölçeğin en sık kullanılan biçimi, ölçeği yanıtlayana ölçekteki her bir maddeye katılma düzeyini üçlü, beşli veya yedili hazırlanan seçeneklere göre yansıtabileceği ölçeklerdir (Köklü, 1995).

Alanyazında değer ölçeği geliştirmeye yönelik farklı çalışmalar mevcuttur. Ancak, dürüstlük değerine yönelik ölçek çalışmaları farklı değerlerle iç içe maddelerden oluşmaktadır. Dilmaç

(2007) tarafından geliştirilen İnsani Değerler Ölçeğinde sorumluluk, dostluk/arkadaşlık, barışçı olma, saygı, hoşgörü ve dürüstlük değerlerine ilişkin ifadelere yer verilmiştir. Ölçek 6 faktörden oluşmakta, bu faktörler toplam varyansın %34.48'ini açıklamaktadır. Faktörler arasında 7 maddeden oluşan "Dürüstlük" adı verilen ve varyansa %2.99 katkı sağlayan faktör de bulunmaktadır. Ölçeğin iç tutarlılık katsayısı (Cronbach Alpha) .92 olarak belirtilmiştir.

Balcı (2008) tarafından 6. sınıf öğrencilerinin sosyal bilgiler öğretim programında yer alan doğrudan verilecek değerlere ulaşma düzeyini ölçmek amacıyla 5'li Likert tipinde bir değer ölçeği geliştirmiştir. Ölçekte bilimsellik, doğal çevreye duyarlılık, sorumluluk, hak ve özgürlüklere saygı, yardımseverlik, çalışkanlık, tarihî ve kültürel mirasa duyarlılık değerleri temele alınmıştır. Açımlayıcı faktör analizi ile geliştirilen ölçek 31'li olumlu, 19'u olumsuz 50 maddeden ve 6 faktörden oluşmaktadır. Ölçeğin iç tutarlılık katsayısı (Cronbach Alpha) .82 olarak belirtilmiştir.

Bu çalışmada geliştirilen dürüstlük değer ölçeğine tek bir değeri ölçmesi ve 7. sınıf öğrencilerine hitap etmesi bakımından benzeyen üç farklı değer ölçeği Katılmış (2010) tarafından doktora tez çalışmasında geliştirilmiştir. Bu ölçekler Bilimsellik, Adil Olma ve Barış değeri ölçekleridir. Açımlayıcı faktör analiziyle geliştirilen ölçeklerin her biri üç faktörden oluşmaktadır. Bilimsellik ölçeği 21 madde, Adil Olma ölçeği 23 madde, Barış ölçeği 19 maddedir. Bilimsellik ölçeğindeki faktörler toplam varyansın %65.981'ini açıklamaktadır.

Ölçek bütünü'nün Cronbach Alpha değeri .95'tir. Adil Olma ölçeğindeki faktörler toplam varyansın %70.034'ünü açıklamaktadır. Ölçek bütünü'nün Cronbach Alpha değeri .95'tir. Barış ölçeğinin faktörleri toplam varyansın %62.145'ini açıklamaktadır. Ölçek bütünü'nün Cronbach Alpha değeri .84'tür.

Sosyal bilgiler öğretim programının içeriğinde değerler eğitimine oldukça önem verilmesine rağmen değerlendirme boyutunda değer ölçeklerine ihtiyaç olduğu görülmüştür. Programda yer alan her bir ünite farklı bir değerle ilişkilendirildiğinden, her bir ünitenin sonunda o üniteye dair akademik başarıyı ölçen testler olduğu gibi, öğrencilerin ünitenin doğrudan verilecek değerini kazanma düzeyini belirlemeye yönelik değer ölçekleri de bulunabilir. Bu çalışmanın alanyazına katkısının, dürüstlük değerine yönelik eğitim sonunda öğrencinin dürüstlük değerini kazanma düzeyini belirlemeye yönelik bir ölçek olacağı düşünülmektedir.

### **Amaç**

Bu çalışmanın amacı 7. sınıf öğrencilerinin dürüstlük değerini kazanma düzeylerini değerlendirmede kullanılabilecek bir dürüstlük ölçeği geliştirmektir.

### **Yöntem**

Bu çalışmada 7. sınıf öğrencilerinin dürüstlük değerini kazanma düzeylerini değerlendirmede kullanılabilecek bir dürüstlük ölçeği geliştirmek amacıyla Likert tipi ölçek geliştirme çalışması yapılmıştır. Likert tipi ölçekler geliştirme kolaylığı ve kullanılabilirliği açısından alanda oldukça tercih edilmektedir (Tavşancıl, 2010). Aynı zamanda bir insanda dürüstlük değeri-

nin salt varlığından ya da yokluğundan bahsetmenin güçlüğü nedeniyle ve iki ölçme geliştirme uzmanının da görüşüyle, derecelmeli bir ölçek olan Likert tipi ölçek bireyin sahip olduğu değerini düzeyini belirlemede uygun ölçek tipi olarak görülmüş ve ölçeğin Likert tipinde geliştirilmesine karar verilmiştir. Çalışmada ölçek geliştirme aşamaları izlenmiştir.

### **Çalışma Grubu**

Araştırmanın çalışma grubunu İstanbul ili Kadıköy ilçesinde bulunan Faik Reşit Unat, Hüseyin Ayaz ve Mustafa Aykın ilköğretim okullarında 2011-2012 öğretim yılında öğrenimine devam eden 262 7. sınıf öğrencisi oluşturmaktadır.

### **Ölçeğin Hazırlanması**

Ölçek geliştirme çalışmalarına başlamadan önce alanyazında geliştirilen ölçekler incelenmiş, alana katkı sağlayacak ölçek konusu belirlenmiş ve ölçek geliştirme çalışmalarına başlanmıştır. Ölçek geliştirme çalışmalarının ilk aşamasında dürüstlük değeriyle ilgili alan yazın taranmış, sosyal bilgiler öğretim programı (6-7) ve ders kitapları dürüstlük değeriyle ilgili kazanımlar ve içerik bakımından incelenmiştir.

İkinci aşamada madde yazım süreci başlamıştır. Madde yazımında alanyazından, araştırmacı gözlemlerinden, 7. sınıf sosyal bilgiler dersi kazanımlarından ve ders kitabındaki dürüstlük değerine ilişkin metinlerden, akademisyen ve öğretmenlerin madde önerilerinden yararlanılmıştır.

Üçüncü aşamada madde havuzundan hangi maddelerin seçileceği, kullanılan dilin öğrenci seviyesine uygunluğu ve anlaşılabilirliği konusunda üç akademisyen ve araştırmacı tartışarak maddeleri seçmiştir. Başlangıçta 69 maddelik dürüstlük ölçeği geçici formu hazırlanmıştır. Geçici form üç akademisyenin görüşüne sunulmuş, gelen dönütler doğrultusunda 49 maddelik geçici form hazırlanmıştır. Uzman görüşüne sunulacağından, bu forma bir yönerge eklenmiştir. Bu yönergede uzmanların hangi konularda inceleme yapacakları açıklanmıştır. Maddeler uzmanların "Uygundur", "Düzeltilmeli" ve "Çıkartılmalı" seçeneklerinden birini işaretleyebilecekleri, madde altına öneri yazabilecekleri ve ek görüşlerini belirtebilecekleri biçimde düzenlenmiştir.

Ölçek formu Ölçme ve Değerlendirme, Psikolojik Danışma ve Rehberlik, Psikoloji, Eğitim Programları ve Öğretim, Türkçe, Sosyal Bilgiler alanlarından 18 akademisyen ve Millî Eğitim Bakanlığında görev yapan, doktora eğitimine de devam eden 3 sosyal bilgiler öğretmeni olmak üzere 21 uzman tarafından incelenmiştir. Uzmanların en az % 90 oranında kalması yönünde görüş belirttiği 48 madde, pilot uygulama ölçek formuna alınarak deneme formu hazırlanmıştır.

Dördüncü aşamada, ölçeğin pilot çalışmasına geçilmiştir. Pilot çalışma öncesinde uygulamada dikkat edilmesi gerekli hususlar hakkında hazırlanan metinle ve yüz yüze görüşmey-

le öğretmenler bilgilendirilmiştir. Pilot uygulama, İstanbul ili Kadıköy ilçesinde bulunan Faik Reşit Unat, Hüseyin Ayaz ve Mustafa Aykın ilköğretim okullarında gerçekleştirilmiştir. Ölçeğin uygulanacağı örneklem seçiminde madde sayısının en az 5 katı örnekleme ulaşılmıştır. Öğrencilerin rastgele işaretleme yaptıklarına kanaat getirilen ve sadece ilk sayfası yapıлып diğer sayfaları boş bırakılan ölçekler analizden çıkartılmış, toplam 262 kullanılabilir ölçek verisi elde edilmiştir. Yapılan analizlerle katılımcı sayısı 253'e düşmüştür.

### **Ölçeğin Puanlanması**

Araştırmada dürüstlük değer ölçeğine verilecek yanıtlar "Hiçbir Zaman", "Nadiren", "Bazen", "Genellikle", "Her Zaman" şeklinde 5'li olarak derecelendirilmiştir. Bu Likert derecesine bağlı olarak, Hiçbir Zaman ifadesinden Her Zaman ifadesine doğru, birer artacak ya da birer eksilecek şekilde, 1 ile 5 arası puanlar verilmiştir. Olumlu ifadelerde Her Zaman ifadesi 5, Hiçbir Zaman ifadesi 1 puan alırken olumsuz ifadelerde Hiçbir Zaman ifadesi 5, Her Zaman ifadesi 1 puan almıştır.

### **Verilerin Analizi**

Kayıp değeri ya da tutarsız cevapları çok fazla olan kâğıtlar analiz dışı bırakılmıştır. Örneklemi etkilememesi amacıyla, kayıp değerlerin bulunduğu satıra araştırmacı yaklaşık bir değer atayabileceğinden (Çokluk, Şekercioğlu & Büyüköztürk, 2010), sayısı 2'yi geçmeyen ve dikkatten kaçtığına kanaat getirilen kayıp değer satırına, öğrencinin o maddenin iki öncesi ve iki sonrasına vermiş olduğu yanıtların ortalaması alınarak araştırmacı tarafından yaklaşık bir değer atanmıştır.

Verilerin analizi SPSS programıyla gerçekleştirilmiştir. Dürüstlük Ölçeği geliştirme çalışmalarında ölçeğin pilot uygulaması sonucunda elde edilen toplam puanların dağılımının normalliğine yönelik betimsel istatistikler yapılmıştır. Bu istatistiklerde Kolmogrov-Smirnov test puanı 0,70 çıkmış,  $p > 0,05$  olduğundan dağılımın normalliği kabul edilmiştir. Veriler %5 anlamlılık düzeyinde normal dağıldığından yapısal geçerlik analizi için açımlayıcı faktör analizi, güvenirlik analizi için iç tutarlılık katsayısı (Cronbach Alpha) değeri kullanılmıştır.

## **Bulgular**

Bu bölümde Dürüstlük Ölçeğinin geçerlik ve güvenirlik çalışmalarıyla ilgili bulgulara yer verilmiştir.

### **Ölçeğin Geçerlik Çalışmalarına Yönelik Bulgular**

Dürüstlük Ölçeğinin yapı geçerliği, açımlayıcı faktör analiziyle incelenmiştir. Örneklem faktör analizi için uygunluğunu tespit etmek amacıyla Bartlett Sphericity testi, verilerin faktör analizine uygunluğunu tespit etmek amacıyla Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) testi sonuçları kullanılmıştır. Elde edilen sonuçlar, Tablo 1'de verilmiştir.

**Tablo 1.**  
*Dürüstlük Ölçeği KMO ve Bartlett Testi Değerleri*

KMO		.854
	X <sup>2</sup>	3386.739
Bartlett Testi	Sd	351
	P	.000

Tablo 1’de verilen bulgular incelendiğinde, Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) değerinin .854 Bartlett testinin .01 düzeyinde anlamlı olduğu ( $p < 0.01$ ) görülmektedir. KMO değerinin .80’den büyük olması ve Bartlett testinin anlamlı olması veri setinin faktör analizine uygunluğunun mükemmel seviyede olduğunu göstermektedir. Veri setinin ve örneklem sayısının faktör analizine uygun olduğu tespit edildikten sonra, verilere faktör analizi yapılmıştır.

Ölçekte, hangi verilerin ölçekte yer alabileceği konusunda maddelerin madde yük değerlerine (Measures of Sampling Adequacy) bakılmıştır. Madde yük değeri .50 altındaki maddelerin analizden çıkartılması gerekmektedir (Sipahi, Yurtkoru & Çinko, 2010). Ölçekte yer alan maddelerin yük değerleri .70 üzerinde çıktığından madde çıkarma işlemi bu değerler üzerinden değil de faktör yük değerleri üzerinden yapılmıştır.

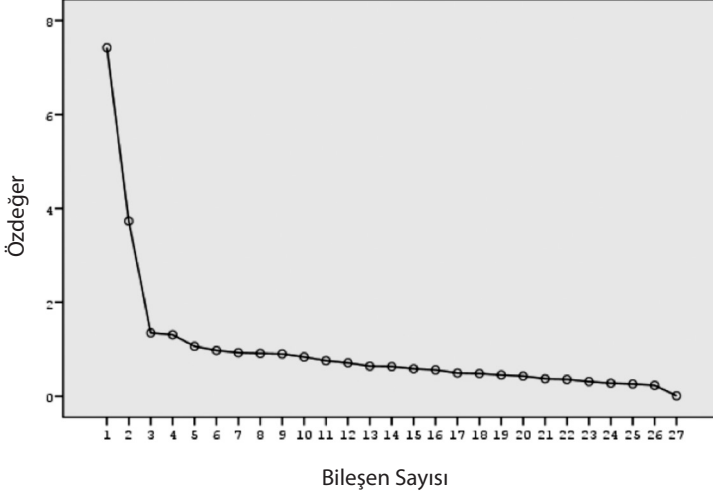
Ölçeğin kaç faktörlü olacağına, öz değerlere ve çizgi grafiğine bakılarak karar verilmiştir. Başlangıçta öz değeri 1 üzerinde olan faktörler anlamlı kabul edilmiş ve faktör yük değerlerinde .40 kesme noktası alınmıştır. Öz değeri yüksek ve madde sayısı az birçok faktör ortaya çıkınca çizgi grafiğine de bakılmış ve bu grafikte ölçeğin iki faktörlü çıktığı görülmüştür.

Faktör yük değeri .40 değerinin altındaki maddeler ve binişik maddeler ölçekten tek tek çıkarılmış, analiz yinelenmiştir. Araştırmalarda sık sık karşılaşılan veri kabarıklığı problemine düşmemek amacıyla sadece sonuçlar tablolaştırılmıştır. Yapılan analiz sonuçları Tablo 2’de verilmiştir.

**Tablo 2.**  
*Dürüstlük Ölçeği Madde Yük Değerleri*

Madde	2	4	5	8	13	16	18	20	21
Değer	.899	.823	.871	.799	.859	.857	.872	.864	.878
Madde	22	23	24	26	28	29	31	32	33
Değer	.858	.895	.870	.879	.900	.869	.854	.872	.843
Madde	36	37	38	41	42	43	45	47	48
Değer	.761	.756	.868	.863	.921	.866	.863	.934	.856

Tablo 2’de görüldüğü üzere maddelerin yük değerleri .70 üzerindedir ki bu değer maddelerin faktör analizine uygunluğunu gösterir. Ölçeğin kaç faktörlü olduğuna karar vermek için çizgi grafiğine bakılmıştır. Bu grafik Şekil 1’de verilmiştir.



**Şekil 1.** Dürüstlük Ölçeği Çizgi Grafiği

Şekil 1'deki, öz değere göre düzenlenen çizgi grafiğine baktığımızda ölçeğin iki faktöre kadar dikey bir düşüş gösterdiği ve iki faktörden sonra anlamlılık düzeyinin azaldığı görülmektedir. Bu nedenle ölçeğin iki faktörlü olmasına karar verilerek analiz öncesi bu faktör sayısı belirlenmiştir. Ölçek faktörlerinin özdeğer ve açıklanan varyans oranları Tablo 3'te verilmiştir.

**Tablo 3.**

*Dürüstlük Ölçeği Faktörleri ve Açıkladıkları Varyans Oranları*

Faktör Boyutları	Özdeğer	Açıklanan Varyans %	Kümülatif Varyans %
1	7,423	27,492	27,492
2	3,729	13,810	41,302

Tablo 3'te görüldüğü gibi dürüstlük ölçeği iki faktörden oluşmaktadır. Birinci faktörün özdeğeri 7,423 olup bu faktör toplam varyansın (%100) %27,492'sini açıklamaktadır. İkinci faktörün özdeğeri 3,729 olup bu faktör toplam varyansın %13,810'unu açıklamaktadır. Bu iki faktör birlikte toplam varyansın %41,302'sini açıklamaktadır. Ölçekte yer alan alt boyutların hangi maddelerden oluştuğu Tablo 4'te verilmiştir.

**Tablo 4.**

*Faktör Alt Boyutları ve İçerdiği Maddeler*

Faktörler	Madde Sayısı	Madde Numaraları
1	19	36, 37, 47, 31, 21, 24, 42, 28, 13, 48, 22, 45, 29, 5, 16, 33, 8, 4, 26
2	8	41, 38, 43, 32, 23, 20, 18, 2

Tablo 4 incelendiğinde birinci faktörün 19, ikinci faktörün ise 8 maddeden oluştuğu görülmektedir. Bu maddelerin yük değerleri döndürülmüş ve daha kolay bir yorum imkânı sağladığı için analiz sonuçlarındaki "Rotated Component Matrix" tablosu incelenerek tablolaştırılmıştır. Sonuçlar Tablo 5'te verilmiştir.

**Tablo 5.**  
*Dürüstlük Ölçeği Alt Boyutları ve Maddelerin Faktör Yük Değerleri*

	Madde	36	37	47	31	21	24	42	28	13	48
Faktör 1	Değer	.744	.743	.718	.710	.677	.663	.658	.650	.627	.547
	Madde	22	45	29	5	16	33	8	4	26	
Faktör 1	Değer	.546	.520	.508	.508	.497	.466	.462	.448	.425	
	Madde	41	38	43	32	23	20	18	2		
Faktör 2	Değer	.794	.776	.769	.759	.739	.658	.655	.557		

Tablo 5 incelendiğinde birinci faktörün 19 maddeden oluştuğu ve bu maddelerin faktör yük değerlerinin .744 ile .425 arasında değiştiği, ikinci faktörün 8 maddeden oluştuğu ve bu maddelerin faktör yük değerlerinin .794-.557 arasında değiştiği görülmektedir. Bu maddeler, asıl uygulama formunda Tablo 5'teki madde numaralarının büyüklük sıralamasına göre (2=1. sırada, 4=2. sırada, 5=3. sırada, ... 47=26. sırada, 48=27. sırada) yer almaktadır. Ölçeğin asıl formunda yer alan maddeler, faktör yük değerleri ve sıralamaları ile birlikte Tablo 6'da verilmiştir.

**Tablo 6.**  
*Dürüstlük Ölçeğinde Yer Alan Maddeler ve Faktör Yük Değerleri (FYD)*

Sıra	Madde	FYD
1 (2)	Yapmaktan hoşlandığım bir davranışın, yanlış olduğunu anladığımda tekrar yapmam.	.557
2 (4)	Ödevimi yapamadığımda öğretmenime bahaneler üretmek yerine gerçeği söylerim.	.448
3 (5)	Arkadaşlarıma yalan söylediğim zamanlar olur.	.508
4 (8)	Kendimle ilgili bazı sırları annemin öğrenmemesi için anneme bahaneler üretirim.	.462
5 (13)	Kişisel çıkarlarım (para, yüksek not, övgü, vb.) uğruna yalan söyleyebilirim.	.627
6 (16)	Sınavlarda kopya çektiğim olur.	.497
7 (18)	Sınavlarda yakın arkadaşlarıma bile kopya vermem.	.655
8 (20)	Kantinde sıra beklerken arkadaşlarımin önüne geçmem.	.658



9 (21)	Aile içinde yaşanan olayları arkadaşlarıma biraz abartarak anlatırım.	.677
10 (22)	Aileme, arkadaşlarımla ödev yapacağımızı söyleyerek gezmeye giderim.	.546
11 (23)	Bana emanet edilen bir eşyayı kendi ihtiyaçlarım için izinsiz kullanmam.	.739
12 (24)	Ödevlerimi başkasına yaptırıp kendim yapmış gibi gösteririm.	.663
13 (26)	Olumsuz bir tepkiye neden olacağını düşünsem bile doğruları söylerim.	.425
14 (28)	Hoşlandığım bir yiyecek olduğunda kardeşimin/arkadaşımın yiyeceğinden izinsiz yerim.	.650
15 (29)	Arkadaşımdan ödünç aldığım bir eşya zarar görse, bana verdiğinde zaten öyle olduğunu söylerim.	.508
16 (31)	Arkadaşlarıma sınavdan aldığım notu yükselterek söylerim.	.710
17 (32)	Hile yaparsam kazanacağımı bilsem bile oyunlarda hile yapmam.	.759
18 (33)	Anneme/babama söz verdiğim saatlerde eve gelirim.	.466
19 (36)	Annem/babam hoşlanmadığım bir görev verdiğinde hasta numarası yaparım.	.744
20 (37)	Derse geciktiğimde öğretmenime kabul edilebilir bahaneler üretirim.	.743
21 (38)	Kendi hatalarımı bir başkasının üstüne yüklemem.	.776
22 (41)	Bir filmde işe yaradığını gördüğüm bir yalanı kendi yaşantımda denemem.	.794
23 (42)	Dersten sıkıldığımda bir yerim ağrıyormuş gibi yaparak öğretmenimden izin isterim.	.658
24 (43)	Arkadaşlarımla eşyalarını izinsiz kullanmam.	.769
25 (45)	Ödevimi yapmadan derse geldiğimde, öğretmenime kabul edilebilir bahaneler uydururum.	.520
26 (47)	Eşyalarımı bana faydası olacak arkadaşlarımla paylaşır diğerlerine bahaneler uydururum.	.718
27 (48)	Sırlarımı kardeşlerimin öğrenmemesi için kardeşlerime bahaneler üretirim.	.547

Maddelerin faktör yük değerlerinin tespit edilmesinden sonra maddelerin içeriklerini dikkate alarak faktör isimlendirme çalışmalarına geçilmiştir. Bu çalışmalarda, madde genelinin ifade ettiği anlam dikkate alınmıştır. Birinci faktörün maddeleri Tablo 7'de verilmiştir.

**Tablo 7.**

*Dürüstlük Ölçeği Birinci Faktörde Yer Alan Maddeler*

Madde No	Madde
4	Ödevimi yapamadığımda öğretmenime bahaneler üretmek yerine gerçeği söylerim.
5	Arkadaşlarıma yalan söylediğim zamanlar olur.
13	Kişisel çıkarlarım (para, yüksek not, övgü, vb.) uğruna yalan söyleyebilirim.
16	Sınavlarda kopya çektiğim olur.
18	Sınavlarda yakın arkadaşlarıma bile kopya vermem.
21	Aile içinde yaşanan olayları arkadaşlarıma biraz abartarak anlatırım.



22	Aileme, arkadaşlarımla ödev yapacağımızı söyleyerek gezmeye giderim.
24	Ödevlerimi başkasına yaptırıp kendim yapmış gibi gösteririm.
26	Olumsuz bir tepkiye neden olacağını düşünsem bile doğruları söylerim.
28	Hoşlandığım bir yiyecek olduğunda kardeşimin/arkadaşımın yiyeceğinden izinsiz yerim.
29	Arkadaşımdan ödünç aldığım bir eşya zarar görse, bana verdiğinde zaten öyle olduğunu söylerim.
31	Arkadaşıma sınavdan aldığım notu yükselterek söylerim.
33	Anneme/babama söz verdiğim saatlerde eve gelirim.
36	Annem/babam hoşlanmadığım bir görev verdiğinde hasta numarası yaparım.
37	Derse geciktiğimde öğretmenime kabul edilebilir bahaneler üretirim.
42	Dersten sıkıldığımda bir yerim ağrıyormuş gibi yaparak öğretmenimden izin isterim.
45	Ödevimi yapmadan derse geldiğimde, öğretmenime kabul edilebilir bahaneler uydururum.
47	Eşyalarımı bana faydası olacak arkadaşlarımla paylaşır diğerlerine bahaneler uydururum.
48	Sırlarımı kardeşlerimin öğrenmemesi için kardeşlerime bahaneler üretirim.

Tablo 7 incelendiğinde birinci faktörde yer alan maddelerin, genellikle, bireyin dışa yansıyan davranışlarıyla ilgili olduğu görülmektedir. Yalan söyleme, numara yapma, istemediği bir şeyden kurtulmak ya da istediği birşeyi elde etmek amacıyla bahaneler üretme, verdiği sözü tutma, kopya çekme, mevcut durumu abartılı anlatma, vs. gibi davranışta gözlenebilir/kanıtlanabilir maddeler nedeniyle bu faktöre “dışsal dürüstlük” adı verilmiştir. İkinci faktörde yer alan maddeler Tablo 8’de verilmiştir.

**Tablo 8.**  
*Dürüstlük Ölçeği İkinci Faktörde Yer Alan Maddeler*

Sıra	Madde
2	Yapmaktan hoşlandığım bir davranışın, yanlış olduğunu anladığımda tekrar yapmam.
8	Kendimle ilgili bazı sırları annemin öğrenmemesi için anneme bahaneler üretirim.
20	Kantinde sıra beklerken arkadaşlarımla önüne geçmem.
23	Bana emanet edilen bir eşyayı kendi ihtiyaçlarım için izinsiz kullanmam.
32	Hile yaparsam kazanacağımı bilsem bile oyunlarda hile yapmam.
38	Kendi hatalarımı bir başkasının üstüne yüklemem.
41	Bir filmde işe yaradığını gördüğüm bir yalanı kendi yaşantımda denemem.
43	Arkadaşlarımla eşyalarını izinsiz kullanmam.

Tablo 8 incelendiğinde, ikinci faktörde yer alan maddelerin, genellikle, dürüstçe olmayan bir davranışı yapmama konusunda bireyin kendini kontrol etmesiyle ilgili olduğu görülmektedir. Yanlış kavradığında yinelememe, olumlu sonuç verme ihtimaline rağmen kendi çıkarları için hileye başvurmama, hatasını kabullenme, davranışlarında ayırt edici olma gibi değerler içselleştirdiğini, bireyin dürüst olmayan davranışlara yönelme arzusunu iradesiyle kontrol edebilme eğilimi kazandığını gösteren maddeler nedeniyle bu faktöre “içsel dürüstlük” adı verilmiştir.

Yapı geçerliliğini desteklemek amacıyla ölçekte bütünün alt boyutlarla ve alt boyutların birbiriyle korelasyonu da incelenmiştir. 0.50 altındaki değerler zayıf, 0.70 üzerindeki değerler kuvvetli bir korelasyonu göstermektedir (Sipahi, Yurtkoru & Çinko, 2010, s. 144-145). Bulgular Tablo 9’da verilmiştir.

**Tablo 9.**  
*Dürüstlük Ölçeğinin Bütününün Alt Boyutlarla, Alt Boyutların Birbiriyle İlişkisi*

		Dürüstlük Ölçeği	Dışsal Dürüstlük	İçsel Dürüstlük
Dürüstlük Ölçeği	Pearson Correlation	1	.805	.780
	Sig.(2-tailed)		.000	.000
Dışsal Dürüstlük	Pearson Correlation	.805	1	.256
	Sig.(2-tailed)	.000		.000
İçsel Dürüstlük	Pearson Correlation	.780	.256	1
	Sig.(2-tailed)	.000	.000	

P<0.01

Tablo 9’da görüldüğü üzere dürüstlük ölçeğinin bütününüyle ilişkisi 1 olup ölçek bütününün dışsal dürüstlük faktörüyle ilişkisi .805, içsel dürüstlük faktörüyle ilişkisi .780’dir. Bu değerler hem bütünün kendini mükemmel düzeyde temsilini hem de iki faktörün de bütünle ilişkisinin kuvvetli olduğunu göstermektedir. Her bir faktörün kendisiyle korelasyonu da 1, birbiriyle ilişkisi ise .256’dır. Faktörlerin içsel ilişkisinin zayıf olması, birbirine binişik yapılar olmadığını göstermektedir. Değerler pozitif yönde olup ölçeğin bütününü ve faktörleriyle, faktörlerin birbirleriyle ilişkileri p<.01 düzeyinde anlamlıdır. Tüm bu bulgular sonucunda ölçekteki maddelerin geçerliklerinin yüksek olduğu ve faktörlerde toplanan maddelerin aynı davranışı ölçmeye yönelik olduğu söylenebilir.

### **Ölçeğin Güvenirlik Çalışmalarına Yönelik Bulgular**

Dürüstlük Ölçeğinin test etmek istediği değeri ne derece doğru ölçtüğünü anlamak amacıyla güvenilirlik çalışmaları yapılmıştır. Güvenirlik çalışmaları kapsamında Spearman Brown, Strict Parallel, Cronbach Alpha, testin toplam puanlarına göre oluşturulan alt%27 ve

üst%27'lik grupların madde ortalama puanları arasındaki farkların ilişkisiz t-testi analizleri yapılmıştır. Ölçeğin iç tutarlılığı t-testi ve Cronbach Alpha ( ) güvenilirliğiyle, ölçeğin bütünü ve alt boyutlarının güvenilirliği Cronbach Alpha ve Strict Parallel ile, elde edilen test puanlarının tutarlığı ise Spearman Brown ile sınanmıştır. Ölçeğin bütününe ve alt boyutlarına ilişkin güvenilirlik katsayıları Tablo 10'da verilmiştir.

**Tablo 10.**

*Faktör Analizi Sonrası Ölçeğin Bütününe ve Alt Boyutlarına İlişkin Güvenirlik Katsayıları*

		Cronbach Alpha	Strict Parallel	Spearman Brown
Ölçek Bütünü	Dürüstlük Ölçeği	.877	.857	.867
	İçsel Dürüstlük	.870	.865	.855
Alt Boyutlar	Dışsal Dürüstlük	.892	.888	.859

Tablo 10 incelendiğinde ölçeğin bütününden elde edilen verilerin Cronbach Alpha değerinin .877, Strict Parallel değerinin .857, Spearman Brown değerinin .867 olduğu görülmektedir. Alt boyutların Cronbach Alpha değeri .870-.892, Strict Parallel değeri .865-.888, Spearman Brown değeri .855-.859 arasında değişmektedir. Değerlerin yüksek olması ölçek bütününe ve alt boyutlarının tutarlı ve güvenilir olduğunu göstermektedir. Ölçeğin bütününe ve alt boyutlarına ait toplam puanlara uygulanan ilişkisiz t-testi sonuçları Tablo 11'de verilmiştir.

**Tablo 11.**

*Dürüstlük Ölçeği Bütününe ve Alt Boyutlarına Ait Toplam Puanlara Uygulanan İlişkisiz T-Testi Sonuçları*

		n	s	sd	t	p	
Dürüstlük Ölçeği	Alt grup	67	125,10	12,84	132	7,44	.000
	Üst grup	67	107,61	14,31	132	7,44	.000
Dışsal Dürüstlük	Alt grup	67	91,25	7,60	132	5,88	.000
	Üst grup	67	82,13	10,15	132	5,88	.000
İçsel Dürüstlük	Alt grup	67	33,85	8,14	132	5,61	.000
	Üst grup	67	25,47	9,09	132	5,61	.000

Tablo 11 incelendiğinde dürüstlük değer ölçeğinin bütününe ve alt boyutlarının %27'lik üst grup ile %27'lik alt grup puanlarına yönelik gerçekleştirilen t-testi sonuçları, ölçeğin bütünü ve alt boyutları için  $p < 0.01$  düzeyinde anlamlı çıkmıştır. Gruplar arasındaki farkların anlamlı sonuç vermesi, ölçme aracının iç tutarlılığını ve bu ölçme aracındaki maddelerin ölçülen davranışlar bakımından ayırt edici bir özelliğe sahip olduğunu göstermektedir.

Bulgulardan hareketle, 19 maddelik dışsal dürüstlük ve 8 maddelik içsel dürüstlük faktöründen oluşan 27 maddelik Dürüstlük Değer Ölçeğinin, 7. sınıf öğrencilerinin eğitiminde dürüstlük değerini ölçmede kullanılmak üzere geçerli ve güvenilir olduğu söylenebilir.

## Sonuç ve Öneriler

Bu çalışmada, 7. sınıf öğrencilerinin dürüstlük değerini kazanma düzeylerini değerlendirmede kullanılabilecek bir dürüstlük ölçeği geliştirmek amaçlanmıştır. Bu amaçla 5'li Likert Tipi ölçek geliştirme çalışması yapılmıştır. Hazırlanan maddeler, uzman görüşüne sunulmuş deneme formu oluşturulmuş ve 48 maddelik deneme formunun pilot uygulaması 3 farklı okuldaki 7. sınıf öğrencileriyle yapılmış, 262 veri analize uygun bulunmuştur. Pilot uygulama sonrasında yapılan geçerlik ve güvenilirlik analizleri sonucunda ölçeğin 27 maddeden ve 2 faktörden oluştuğu görülmüştür.

Ölçeğin faktörleri, İçsel Dürüstlük (8 madde) ve Dışsal Dürüstlük (19 madde) olarak isimlendirilmiştir. Ölçekte iki faktörün açıkladığı toplam varyans %41.302'dir. Ölçek bütünü Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı .877, İçsel Dürüstlük faktörünün Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı .870 ve Dışsal Dürüstlük faktörünün Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı .892'dir.

Geçerlik ve güvenilirlik analizlerine ilişkin elde edilen bulgular, Dürüstlük Ölçeğinin geçerli ve güvenilir olduğunu göstermektedir. Dürüstlük Ölçeği, bu hâliyle 7. sınıf öğrencilerinin dürüstlük değerine sahip olma düzeyini ölçmek amacıyla eğitim sürecinde kullanılabilir. Ölçeğin, özellikle sosyal bilgiler 7. sınıf ünitelerinde doğrudan verilecek değer olarak belirtilen dürüstlük değerini ölçmeye yönelik katkı sağlaması beklenmektedir.

Ölçeğin geliştirilme sürecinde elde edilen bulguların daha geniş ve farklı örneklem gruplarıyla yapılacak araştırmalarla da desteklenmesi, ölçeğin geçerlik ve güvenilirliğini güçlendirebilir veya eksik yönlerini keşfederek ölçeğin gelişimine katkı sağlayabilir. Bu nedenle ölçeğin aynı yaş grubundaki farklı örneklem gruplarında da uygulanması önerilebilir.

## Kaynakça

Balcı, N. (2008). İlköğretim 6. sınıf sosyal bilgiler dersinde değer eğitiminin etkililiği. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.

Çokluk, Ö., Şekercioğlu, G. & Büyüköztürk, Ş. (2010). Sosyal bilimler için çok değişkenli istatistik: SPSS ve LISREL uygulamaları. Ankara: Pegem Akademi.

Dilmaç, B. (2007). Bir grup fen lisesi öğrencisine verilen insani değerler eğitiminin insani değerler ölçeği ile sınanması. Yayınlanmamış doktora tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

Güngör, E. (2010). Değerler psikolojisi üzerine araştırmalar. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Katılmış, A. (2010). Sosyal bilgiler derslerindeki bazı değerlerin kazandırılmasına yönelik bir karakter eğitimi programının geliştirilmesi. Yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.

Köklü, N. (1995). Tutumların ölçülmesi ve Likert tipi ölçeklerde kullanılan seçenekler. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 28(2), 81-93.

Milli Eğitim Bakanlığı. (1976). *Milli Eğitim Temel Kanunu*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi.

Milli Eğitim Bakanlığı. (2005). *Sosyal bilgiler öğretim programı (6-7)*. 12 Ağustos 2005, tarihinde <http://ttkb.meb.gov.tr/program2.aspx?islem=1&kno=39> adresinden edinilmiştir.

Milli Eğitim Bakanlığı. (2010). *18. Milli Eğitim Şurası*. 9 Mart 2013 tarihinde [http://www.meb.gov.tr/duyurular/duyurular2010/ttkb/18Sura\\_kararlari\\_tamami.pdf](http://www.meb.gov.tr/duyurular/duyurular2010/ttkb/18Sura_kararlari_tamami.pdf) adresinden edinilmiştir.

Sipahi, B., Yurtkoru, E. S. & Çinko, M. (2010). *Sosyal bilimlerde SPSS'le veri analizi*. İstanbul: Beta Yayınları.

Tavşancıl, E. (2010). *Tutumların ölçülmesi ve SPSS ile veri analizi*. Ankara: Nobel Yayınları.



# Okul Büyüklüğünün Meslek Liselerinde Görev Yapan Öğretmenlerin Mesleki Sorunları Üzerine Etkisi

Hilal Hanzade Kılıçtepe \*

**Öz:** Okul büyüklüğünün eğitimle ilgili birçok unsuru etkilediği bilinmektedir. Yurtdışında yapılmış olan birçok araştırma; okul büyüklüğü ile öğrenci başarısı, öğrenci disiplini, öğrencinin okula devamı, etkinliklere katılım ve verimlilik arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışmıştır. Ülkemizde ise okul büyüklüğü ile eğitimle ilgili diğer unsurların ilişkisini araştıran çalışmalar kısıtlıdır. Okulu oluşturan öğeler arasında, okulu amaçlarına ulaştıracak belki de en stratejik unsur öğretmendir. Öğretmenin motivasyonu, iş doyumunu, örgüte bağlılığı, örgütsel güven düzeyi, okul kültürü gibi etmenler eğitimin verimliliğini ve kalitesini etkiler. Öğretmenin mesleği ile ilgili sorunları ise öğretmenin okul hayatına ve öğrencilerine yansır. O halde okulu amaçlarına taşıyacak olan öğretmenin sorunları konusunun birçok açıdan incelenmesi gereklidir. Bu araştırmanın amacı, okul büyüklüğünün öğretmen sorunları üzerindeki etkisini saptamaktır. Araştırma nitel desende yapılmıştır. Araştırmaya, Kocaeli ili Başiskele ilçesinde bulunan meslek liselerinde görev yapan öğretmenler katılmıştır. Araştırmanın verileri öğretmenlerle görüşme yapılarak toplanmıştır. 15 öğretmenden toplanan veriler betimsel analiz yöntemiyle incelenmiştir. Araştırmada öğretmen sorunları öğrenci, yönetici ve veli açılarından ele alınmıştır. Araştırmanın sonucunda öğretmenlerin öğrenci, yönetim ve veliler ile ilgili sorunlarının okul büyüklüğü ile doğru orantılı olduğu bulunmuştur.

**Anahtar kelimeler:** Okul Büyüklüğü, Öğretmen Sorunları, Meslek Liseleri.

## Giriş

Okul büyüklüğünün eğitimdeki birçok unsuru nasıl etkilediği ile ilgili tartışmalar, Barker ve Gump'ın 1964 yılında yayınladıkları "Big School, Small School: School Size and Student Behaviour" adlı kitapla başlamıştır (Cotton, 1996, s.3). Okul büyüklüğü ile ilgili ülkemizde iki farklı yaklaşım mevcuttur. Başaran (1974), okul büyüklüğü ve küçüklüğünün, yani okulun eğitim olanaklarına ne oranda sahip olduğunun, öğrenci başarısında, öğrencinin sosyoekonomik ve sosyopsikolojik özgeçmişleri kadar önemli bir etkiye sahip olduğunu belirtmektedir. Çınkır (1996) ise okul büyüklüğünün, okulun içindeki eğitsel alanları, öğrencilerin kul-

\* Öğretmen, Çakabey Anadolu Lisesi.  
İletişim: hilalkilictepe@hotmail.com.

landığı toplumsal alanları, işgörenlerin kullandığı alanları, kullanılan eğitim araç gereçlerini ve öğrenci sayısını kapsadığını belirtmektedir (Akt. Akkalkan, 2009, s. 2).

Milli Eğitim Temel Kanunu da okul büyüklüğü ile ilgili "Eğitim kurumlarının yer, bina, tesis ve ekleri, donanım, araç gereç ve kapasiteleri ilgili standartlar önceden saptanır ve kurumların bu standartlara göre en uygun büyüklükte kurulması ve verimli olarak işletilmesi sağlanır." demektedir (MEB, Madde 14).

Okul büyüklüğü, hem yeni okulların yapılmasının planlanmasında, hem de kurulmuş olan okulların verimli bir şekilde yönetilmesinde, ulusal düzeyde alt ve üst sınırlarının belirlenmesi gereken bir kavramdır (Karakütük & Tunç, 2004, s.1). Çünkü okul büyüklüğü ile ilgili yapılmış araştırmalar incelendiğinde, bu konunun eğitimle ilgili çok önemli konuları etkilediği görülmektedir. Dolayısıyla eğitimin kalitesinde, niteliğinde ve eğitimin amaçlarına ulaşabilmesinde çok önemli bir rolü vardır.

İlgili alanyazın incelendiğinde bir okula küçük veya büyük okul diyebilmek için öğrenci sayılarının ne olduğu veya ne olması gerektiği konusunda fikir birliği bulunmadığı görülmektedir. Başaran'a (1982) göre en uygun büyüklükte bir ilköğretim okulunun 900-1200 arası öğrencisi olmalıdır. Bu okulun en az öğrenci sayısının 300'e kadar düşmesi, en fazla ise 1500'e kadar çıkması düşünülebilir. Lee ve Smith'e (1996) göre ise ortaöğretim okullarının öğrenci sayılarının 600-900 arasında olması gerekir. Swift'e (1984) göre ise küçük okul, öğrenci sayısı 300'ü geçmeyen okul demektir. Birçok araştırmacının verilerinden yararlanan Cotton (1996) birçok araştırmacının, okuldaki öğrenci sayısının 400-500'den fazla olmaması gerektiğini sonucuna vardıklarını söylemektedir. Okul büyüklüğü ile ilgili tartışmaları başlatan Barker ve Gump (1964), yüzlerce araştırmayı incelemiş ve en uygun okul büyüklüğünün 400-500 arası öğrenciye sahip okulların olduğunu belirtmişlerdir. En uygun (optimal) okul büyüklüğünün ne olduğu konusunda eğitim uzmanları arasında bir görüş birliği bulunmamaktadır. Yapılmış olan araştırmalarda okul büyüklüğünün en az, en uygun ve en fazla olmak üzere üç başlık altında toplandığı görülmektedir.

Okul büyüklüğünün öğretmen sorunları üzerindeki etkisini tespit edebilmek için sosyoekonomik çevre, okul türü gibi diğer değişkenleri kontrol altında tutmak gerekmektedir. Bu sebeple araştırmada aynı ilçede bulunan aynı tür liseler tercih edilmiştir. Araştırma evrenini, Kocaeli ili Başiskele ilçesinde bulunan 3 meslek lisesi oluşturmaktadır.

Bursalıoğlu'nun (2011, s. 39) ifade ettiği okulun yönetiminde rol oynayan öğeler, meslek liselerinde görev yapan öğretmenlerin sorunlarının incelenmesinde şablon olarak kullanılmıştır. Bursalıoğlu'na göre, okulun yönetiminde rol oynayan öğeler iç ve dış olmak üzere ikiye ayrılır. Okulu meydana getiren ve onun yapısında yer alan öğeler iç öğelerdir. Bunlar yönetici, öğretmen, öğrenci ve diğer personeldir. Dış öğeler ise okulun yapısında olmayıp okulu etkiler. Bunlar ise; ana-baba, baskı grupları, yönetim yapısı, iş piyasası ve merkez örgütüdür.



Öğretmenlerin en fazla iletişim içinde olduğu grup olan öğrenciler (Ünal & Ada, 2004, s. 46), öğretmenlerin kendilerini mutlu veya mutsuz kılan etken olarak gördükleri yöneticiler, okulun yönetiminde önemli bir rol oynayan veliler (Bursalıoğlu, 2011, s. 47- 50) meslek liselerinde görev yapan öğretmenlerin sorunlarının araştırılmasında kullanılan öğelerdir.

### Kocaeli’nde Bulunan Meslek Liselerinin Büyüklüğü

Kocaeli’nde bulunan meslek liseleri ve bu liselere ait öğrenci- öğretmen sayıları aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

**Tablo 1.**  
Kocaeli’nde bulunan meslek liseleri ve bu liselere ait öğrenci- öğretmen sayıları

İLÇE ADI	OKUL ADI	ÖĞRETMEN SAYISI	ÖĞRENCİ SAYISI
<b>BAŞİSKELE</b>	Bahçecik EML	58	687
	Karşıyaka Tüpraş ÇPL	59	765
	Yuvacık Mehmet Süha Uçar Lojistik ML	18	223
<b>ÇAYIROVA</b>	GOSB-Tadım Jale Yücel T ve EML	35	629
	Hatice Bayraktar T ve EML	36	649
	Şehit Davut Ali Karadağ T ve EML	18	322
	Yapı Kredi Bankası Kız T ve EML	22	516
<b>DARICA</b>	Anadolu Sağlık ML	36	980
	Aslan Çimento T ve EML	113	1680
	Deniz Yıldızları T ve EML	69	933
	İMKB Ticaret ML	53	1144
<b>DERİNCE</b>	Kız T ve EML	?	?
	Ticaret ML	46	667
	Seka Çocuk Dostları Anadolu Sağlık ML	20	296
<b>DİLOVASI</b>	Çok Programlı Lisesi	65	1511
	Tavşancıl Marşal Boya Ticaret ML	20	400
	Çolakoğlu Kız T ve EML	56	1078
<b>GEBZE</b>	Anadolu Sağlık ML	27	331
	STFA T ve EML	?	?
	Teknik ve EML	156	2566
	Ticaret ML	35	862
	PAGEV T ve EML	25	429
	Ticaret Odası Vakfı Ticaret ML	54	1044



<b>GÖLCÜK</b>	AKV Kız T ve EML	71	1014	
	Anadolu Sağlık ML	11	191	
	İhsaniye Ticaret ML	43	672	
	Teknik ve EML	135	1794	
<b>İZMİT</b>	Atatürk T ve EML	98	1800	
	Başöğretmen Ticaret ML	16	236	
	İnkılap Ticaret ML	17	240	
	Anadolu Sağlık ML	38	324	
	Kız Teknik ve EML	98	1539	
	Otelcilik ve Turizm ML	35	210	
	Teknik ve EML	240	2673	
	Ticaret ML	62	1136	
	Kanuni Kız T ve EML	11	130	
	Sabancı T ve EML	61	808	
	Şehit Öğretmen Engin Komut T Ve EML	28	327	
	Zübeyde Hanım Kız T ve EML	52	625	
	<b>KANDIRA</b>	Anadolu Sağlık ML	10	108
		Anadolu TL	30	608
Dr Pembe Müjgan Calp Anadolu Sağlık ML		30	349	
<b>KARAMÜRSEL</b>	Ticaret ML	20	368	
	Yıl T ve EML .100	57	800	
	Kız T ve EML	39	523	
	Fevziye Tezcan T ve EML	51	761	
<b>KARTEPE</b>	Anadolu Sağlık ML	10	167	
	T ve EML	81	1402	
	Yıldız Entegre T ve EML	51	891	
<b>KÖRFEZ</b>	Hereke Kız T ve EML	64	817	
	Hereke Nuh Çimento T ve EML	64	817	
	Kız T ve EML	17	412	
	Anadolu Sağlık ML	12	243	
	Teknik ve EML	79	1413	
	Milangaz Hacer Demirören ÇPL	33	728	

Kaynak: (Kocaeli MEM, 2014)

Tablo 1'de görüldüğü üzere Kocaeli'de bulunan meslek liselerinin çoğu büyük okul niteliğindedir. 12 ilçede toplam 55 tane meslek lisesi mevcuttur. Bunlardan iki tanesinin öğrenci- öğretmen sayılarına ulaşamamıştır. Kocaeli'de meslek liselerinde görevli toplam 2685 öğretmen; eğitim gören toplam 82042 öğrenci vardır. Öğretmen başına ortalama 30

öğrenci düşmektedir. Kocaeli’nde bulunan meslek liseleri okul büyüklüğü açısından incelendiğinde; toplam öğrenci sayısı toplam okul sayısına bölündüğünde 1547; toplam okul sayısı toplam öğretmen sayısına bölüldüğünde ise 50 olduğu görülmektedir. Bu rakamlara göre; Kocaeli’nde bulunan meslek liselerinin genel olarak büyük okullar oldukları ortaya çıkmaktadır.

### **Araştırmanın Yöntemi**

Derinlemesine bilgi edinebilmek amacıyla araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden yarı yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılmıştır.

### **Araştırmanın Amacı**

Bu araştırmanın amacı, meslek liselerinde görev öğretmenlerin mesleki sorunlarının okul büyüklüğü ile ilişkili olup olmadığını tespit etmektir. Bu çerçevede bu okullarda görev yapan öğretmenlerin sorunları öğrenciler, okul yönetimi ve veliler bazında incelenmiştir.

### **Katılımcılar**

Katılımcılar, 2013-2014 eğitim öğretim yılında, Kocaeli ili Başiskele ilçesinde meslek liselerinde görev yapan öğretmenler arasından seçilmiştir. Araştırmada aynı ilçede bulunan okullarının tercih edilmesinin sebebi öğretmenlerin içinde bulunduğu çevre değişkeninin kontrol altında tutulmak istenmesidir. İlçede 3 tane meslek lisesi bulunmaktadır. Bu okullara ait öğrenci ve öğretmen sayıları aşağıdaki çizelgede belirtilmiştir.

**Tablo 2.**  
*Kocaeli/ Başiskele’de Bulunan Meslek Liseleri ve Bu Okullara Ait Öğretmen-Öğrenci Sayıları*

<b>Okul Kodu</b>	<b>Öğretmen Sayısı</b>	<b>Öğrenci Sayısı</b>
Okul A	58	687
Okul B	59	765
Okul C	18	223

Tablo 2’de görüldüğü üzere Okul A ve Okul B’nin büyük; Okul C’nin ise küçük bir okul olduğunu söyleyebiliriz. Araştırmaya, konu olan okullarda görevli öğretmenlerden, araştırmaya katılma isteği esas temelinde 15 öğretmen ile görüşme yapılmıştır. Araştırmada evrenin yaklaşık %12’sine ulaşılmıştır.

### **Verilerin Toplanması**

Veriler, öğretmenlerden randevu alınarak, öğretmenlerin kendi okullarında görüşme yapılarak toplanmıştır. Öğretmenlerle görüşme sırasında ses kayıt cihazı kullanılmıştır.

### **Ölçme Araçları**

Araştırmada veriler, yarı yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılarak toplanmıştır. Bu kapsamda araştırmacı tarafından 2 uzman görüşü de alınarak bir görüşme formu oluşturulmuştur. Konuyla ilgili yapılandırılan görüşme formunun ön çalışması, örneklem dışındaki 3 öğretmene uygulanmıştır. Uygulama sonucunda, araştırma sorularının doğru algılandığı ve araştırmacının amacına hizmet ettiği görülmüştür. Bu ön çalışmaya katılan öğretmenler, daha sonra araştırmaya dahil edilmemiştir.

Kocaeli İli Başiskele İlçe'sinde bulunan meslek liselerinde görevli olan öğretmenlerle yüz yüze görüşme yapılarak veri toplama aracında bulunan aşağıdaki sorular sorulmuştur:

1. Meslek lisesinde görev yapan bir öğretmen olarak öğrencilerle ilgili yaşadığınız sorunlar nelerdir?
2. Meslek lisesinde görev yapan bir öğretmen olarak okul yönetimi ilgili yaşadığınız sorunlar nelerdir?
3. Meslek lisesinde görev yapan öğretmen olarak velilerle ilgili yaşadığınız sorunlar nelerdir?

### **Verilerin Analizi ve Yorumlanması**

Araştırmanın verileri, formlardaki notların ve ses kayıtlarının düzenlenmesinin ardından nitel araştırma yaklaşımı çerçevesinde betimsel analiz tekniği kullanılarak çözümlenmiştir. Verilerin yorumlanmasında ise öğretmenlerin cevapları yüzdelik olarak hesaplanmıştır.

### **Bulgular ve Yorum**

#### **Öğretmenlerin Öğrenciler ile İlgili Yaşadıkları Sorunları Değerlendirmeleri**

Araştırma sonucunda öğretmenler öğrenciler ile ilgili sorunlarını;

- akademik seviye düşüklüğü,
- derslere karşı ilgisizlik,
- dersleri önemsememe
- öğrencilerin bir hedeflerinin olmayışı

olarak ifade etmişlerdir. Bu sorunların büyük iki okul ve küçük okulda görev yapan öğretmenler tarafından tekrarlanma sıklığı aşağıdaki gibidir:

<b>Sorun</b>	<b>Büyük Okul</b>	<b>Küçük Okul</b>
Akademik Seviye Düşüklüğü	100%	60%
Derslere Karşı İlgisizlik	100%	40%
Dersleri Önemsememe	90%	40%
Öğrencilerin Hedeflerinin Olmayışı	70%	20%

Tablo 3'de görüldüğü üzere öğretmenlerin ifade ettiği öğrencilerle ilgili tüm sorunlarda büyük okul öğretmenleri daha çok sorun yaşamaktadır. Bu konuda bazı öğretmenlerin ifadeleri şu şekildedir:

Ö5: "Meslek lisesine gelen öğrenciler, ilköğretimde seviyesi en düşük öğrenciler olduğu için ciddi zorluklar yaşıyoruz. Kendi branşımız adına, okumayı bile bilmeyen veya ilkokul seviyesinde okuyan öğrenciler var."

Ö6: "Dersleri mecburen öğrencilerin seviyelerine indirerek işliyoruz. Çocuk daha doğru düzgün çarpım tablosunu bilmezken üzerine birtakım işlemler yaptırmaya çalışırsanız doğal olarak zorlanırsınız."

Ö7: "Öğrencilerin hazırbulunuşluluk sorunu var. Ortaokuldan seviyeleri yetersiz olarak geliyorlar."

Ö5: "Öğrencilerimizin bir hedefleri olmadığı için kendilerini boşlukta hissediyorlar. Örneğin bu sebeple derslerde not tutmuyorlar, ders araç ve gereçlerini getirmiyorlar."

Ö6: "Meslek lisesi öğrencilerinin en baştaki sorunu kendilerine hedef belirleyememeleridir."

Ö7: "Okumaya niyetleri yok."

Ö10: "Öğrencilerin bir amacı, hedefi olmadığını, derste hazırbulunuşluluklarının yeterli olmadığını görüyorum."

### **Öğretmenlerin Okul Yönetimi ile İlgili Sorunları Değerlendirmeleri**

Araştırma sonucunda, büyük okulda görev yapan öğretmenler, okul yönetimi ile ilgili

- ders programlarının ve nöbetlerin düzensiz oluşunu,
- yöneticilerin eğitim ortamını hazır hale getirmede yetersiz kalışını,
- yöneticilerle etkili iletişimin kurulamayışını

sorun olarak görmektedir. Küçük okulda görev yapan öğretmenler ise okul yönetimi ile ilgili sorun yaşamadıklarını ifade etmişlerdir.

**Tablo 4.**

*Öğretmenlerin Okul Yönetimi ile İlgili Yaşadıkları Sorunlar ve Bu Sorunların Tekrarlanma Sıklığı*

<b>Sorun</b>	<b>Büyük Okul</b>	<b>Küçük Okul</b>
Ders Programları ve Nöbetlerin Düzensiz Oluşu	40%	-
Yöneticilerin Eğitim Ortamının Hazır Hale Getirmede Yetersiz Oluşu	20%	-
Etkili İletişimin Kurulamayışı	20%	-

Büyük okullarda görev yapan öğretmenlerin, okul yönetimi ile yaşadıkları sorunlar öğrencilerle ilgili yaşadıkları sorunlara kıyasla daha az gözükmetedir. Bunun sebebi öğretmenlerin öğrencilerle daha çok vakit geçiriyor oluşu olabilir. Küçük okulda görev yapan öğretmenlerin okul yönetimi ile ilgili yaşadıkları bir sorun olmadığını söylemeleri küçük okulda güven-

nin, iletişimin istenilen boyutta olduğunu göstermektedir. Bu konuda bazı öğretmenlerin ifadeleri şu şekildedir:

Ö1: " Okulda dil laboratuvarı yok. Öğrencilerle kitapların dinleme (listening) bölümlerini teybi-  
miz olmadığı için yapamıyoruz. Fiziksel ihtiyaçlarımız karşılanmıyor."

Ö3: " Okuldaki idareciler eğitim ortamını hazır hale getirmek zorundadır; fakat ben onları bu  
konuda yetersiz görüyorum. Bürokrasinin içinde sıkışmış durumdadır. Bu da beni pasif hale  
getiriyor. Örneğin prosedürün uzun sürmesi sebebiyle öğrencileri rahat bir şekilde okul dışında  
gezi-gözleme götürmüyorum. Halbuki okul idaresi aktif olsa bunlar rahatlıkla yapılabilir."

### **Öğretmenlerin Velileri İle İlgili Sorunları Değerlendirmeleri**

Araştırma sonucunda, öğretmenler veliler ile ilgili olarak velilerin ilgisiz oluşunu sorun ola-  
rak gördükleri ortaya çıkmıştır.

<b>Tablo 5.</b> <i>Öğretmenlerin Velileri ile ilgili Yaşadıkları Sorunlar ve Bu Sorunların Tekrarlanma Sıklığı</i>		
<b>Sorun</b>	<b>Büyük Okul</b>	<b>Küçük Okul</b>
Velilerin İlgisiz Oluşu	70%	60%

Tablo 5'te görüldüğü üzere velilerin ilgisiz oluşu konusunda büyük okul ve küçük okulda  
görev yapan öğretmenlerinin görüş yüzdeleri birbirlerine yakın bulunmuştur. Buna rağmen  
büyük okullarda görevli öğretmenler bu konuda küçük okulda görev yapan öğretmenler-  
den daha çok sorun yaşamaktadır. Bu konuda bazı öğretmenlerin görüşleri şu şekildedir:

Ö1: " Veliler ilgisiz. Veli toplantılarına en fazla 3-4 kişi geliyor. Öğrencilerle evde de ilgilenmiyorlar."

Ö2: " Veliler de ilgisiz. Okula gönderdim, sınıfı geçsin diye bekliyorlar. Toplantılara katılmayıp  
sadece sene sonunda öğrencinin sınıfını geçirmeye yönelik talepte bulunmak için geliyorlar."

Ö12: " 2 yıldır benimle gelip konuşan bir veli olmadı."

### **Tartışma ve Sonuç**

Araştırmanın bulguları, okul büyüklüğünün incelenen öğretmen sorunları açısından olum-  
suz bir etkiye sahip olduğunu göstermiştir. Okullar büyüdükçe öğretmen sorunlarının ya-  
şanma sıklığı artmaktadır. Bu durum literatür ile tutarlılık göstermektedir. Memduhoğlu ve  
Zengin'in yaptıkları araştırmalarında (2011) öğretmenlerin örgütsel güven düzeyleri görece  
küçük okullarda daha yüksektir. Aynı konuyu araştıran Bökeoğlu ve Yılmaz (2008) da okulda-  
ki öğretmen ve öğrenci sayısı azaldıkça genel anlamda okuldaki örgütsel güven düzeyinin  
arttığını bulmuşlardır. Okul kültürünü bazı değişkenler açısından inceleyen Şahin (2010),  
küçük okullarda çalışan öğretmenlerin okul kültürüne ilişkin algılarının daha yüksek olduğu-

nu bulmuştur. Bakioğlu ve Geyin'in (2009) yaptıkları araştırmada da öğretmenlerin okuldaki güvenlik problemlerinin okulun büyüklüğü ile doğru orantılı bulunduğunu belirtmişlerdir.

Okul büyüklüğü, okulların var olma sebebi olan öğrenciler açısından incelendiğinde de küçük okulların genel anlamda öğrencilerin akademik başarılarında, sosyal gelişimlerinde ve çevreyle olan ilişkilerinde daha olumlu sonuçlar verdikleri görülmektedir. Barker ve Gump'ın 1964 yılında başlattıkları "okul büyüklüğü" tartışmalarından bu yana genel anlamda küçük okulların öğrenciler açısından daha avantajlı oldukları bulunmuştur. Okuldaki şiddet olaylarının küçük okullarda daha az görüldüğü (Işık, 2004), öğrencilerin daha yakından tanınabilmesi, öğrencilerin devam ve disiplin yönünden daha avantajlı oldukları (Akkalkan, 2009), öğrencilerin okuldan ayrılma konusunda küçük okulların daha iyi durumda olduğu (Werblow & Duesbery, 2009), küçük okullarda eğitim alan öğrencilerin okullarına daha bağlı oldukları ve matematik başarılarının daha yüksek olduğu (Weiss, Carolan & Baker, 2010), özellikle azınlık ve fakir öğrenciler açısından küçük okulların daha uygun olduğu (Cotton, 1996) yapılan araştırmalar sonucunda bulunmuştur. Bu durumun tersini gösteren araştırmalar mevcut olsa da bu araştırmaların sayısı daha azdır. Örneğin Celeste'in (2007) yaptığı araştırmada, öğrencilerin okul aktivitelerine katılımı ve gönüllülük konu başlıklarında küçük okulların lehine bir sonuç çıkmadığı vurgulanmıştır.

Okul büyüklüğünün öğrenci ve öğretmen dışında eğitimin niteliğini de etkilediği bilinmektedir. Türkiye'de kent merkezlerinde bulunan liselerin fiziksel koşulların yeterliliğini araştırarak Karakütük vd. (2012) küçük ve orta büyüklükte olan okulların fiziksel koşullarının, büyük okullarinkinden daha yeterli olduğu bulmuştur.

Yardımcıoğlu ve Ürdal (2012) çalışmalarında, Türkiye'nin eğitim niteliğinin, 25 OECD ve 15 AB ülkesi karşısındaki durumunun ortaya koymayı amaçlanmışlardır. Eğitimin niteliğini ortaya koymak için literatürde kullanılan öğrenci-öğretmen oranı (sınıf büyüklüğü), öğrenci başına düşen toplam eğitim harcamaları ve uluslararası sınavlardaki başarı düzeyleri (PISA Sınavı) ölçütleri kullanılmış ve Türkiye, 25 OECD ve 15 AB ülkesi ile karşılaştırmıştır. Yapılan analizler sonucunda eğitimin niteliğini gösteren öğrenci-öğretmen oranı (sınıf büyüklüğü), öğrenci başına düşen toplam eğitim harcamaları ve uluslararası sınavlardaki başarı düzeyleri (PISA Sınavı) ölçütlerinin her üçünde de Türkiye'nin gerek 25 OECD ve gerekse 15 AB ülkesi ortalamasının oldukça uzağında yer aldığı görülmüştür. Bu kapsamda Türkiye'de eğitimin niteliğinin söz konusu ülkelerle karşılaştırıldığında oldukça düşük seviyede olduğunu belirtmişlerdir.

Alanyazın incelediğinde genel anlamda küçük okulların öğretmen, öğrenci ve eğitim kalitesi açısından daha avantajlı oldukları gözükmektedir. Öğretmen sorunlarının okul büyüklüğü ile ilişkisinin incelediği bu araştırmada da, okul büyüklüğünün öğretmen sorunları açısından olumsuz bir etkiye sahip olduğu ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla siyasa yapıcılar eğitimi birçok açıdan etkileyen okul büyüklüğü konusuna milli eğitim politikasını şekillendirirken daha hassas davranmalıdırlar.

## Kaynakça

Akkalkan, H. (2009). *Okul büyüklüğünün öğrencilerin akademik başarısı, okula devamı ve disiplini ile ilişkisi*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Bakioğlu A. & Geyin, Ç. (2009). What does school size do: safety perceptions of educators and students. *US- China Education Review*, 6(10), 1-7.

Barker, R. & Gump, P. (1964). *Big school, small school: High school size and student behaviour*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Başaran, İ. E. (1982). *Temel eğitim ve yönetimi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayın No: 112.

Bökeoğlu, Ö. Ç. & Yılmaz, K. (Bahar, 2008). İlköğretim okullarında örgütsel güven hakkında öğretmen görüşleri. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 54, 211-233.

Bursalioğlu, Z. (2011). *Okul yönetiminde yeni ve davranış*. Ankara: Pegem A Yayıncılık.

Cotton, K. (1996). School size, school climate and student performance. *Academic Search Premier*, 47(4).

Işık, H. (2004). Okul güvenliği: kavramsal bir çözümleme. *Milli Eğitim Dergisi*, 164.

Karakütük, K. & Tunç, B. (2004). Okul büyüklüğü- sınıf büyüklüğü. *Akdeniz Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, (1).

Karakütük, K., Tunç, B., Bülbül, T., Özdem G., Taşdan, M., Çelikkaleli, Ö., Bayram, A. (2012). Türkiye’de genel ortaöğretim okullarının büyüklüğüne göre fiziksel koşullarının yeterliliği. *Journal of Faculty of Educational Sciences*, 45(2), 183-204.

V. E., & Julie, B. S. (1996). High school size: Which works best, and for whom? 02/02/2014 tarihinde ([http://www.eric.ed.gov/ERICDocs/data/ericdocs2/contentstorage\\_01/0000000b/80/26/dc/9b.pdf](http://www.eric.ed.gov/ERICDocs/data/ericdocs2/contentstorage_01/0000000b/80/26/dc/9b.pdf))

Milli Eğitim Bakanlığı. (t.y.). *Mevzuat Bankası*. 10 Mart 2014 tarihinde <http://mevzuat.meb.gov.tr/html/88.html/>

Milli Eğitim Bakanlığı. 14/04/2014 tarihinde [www.meb.gov.tr/baglanti/okullar/index.asp?ilkodu=41](http://www.meb.gov.tr/baglanti/okullar/index.asp?ilkodu=41)

Memduhoğlu, H. B., & Zengin, M. (2011). İlköğretim okullarında örgütsel güvene ilişkin öğretmen görüşleri. *YYÜ Eğitim Fakültesi Dergisi*, 8(1), 211-217.

Swift, D. (1984). Finding and keeping teachers: strategies for small schools. 10/03/2014 tarihinde [files.eric.ed.gov/fulltext/ED259875.pdf](http://files.eric.ed.gov/fulltext/ED259875.pdf)

Şahin, S. (2010). Okul kültürünün bazı değişkenler açısından incelenmesi. *İlköğretim Online*, 9(2), 561-575.

Ünal, S., & Ada, S. (2004). *Öğretmenlik mesleğine giriş*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları.

Yardımcıoğlu, F. & Ürdal T. (2012). Türkiye’de eğitim niteliğinin oecd ve ab ülkeleri ile karşılaştırmalı bir analizi. *Finans Politik ve Ekonomik Yorumlar*, 49(570), 35-50.

Weiss, C., Carolan, B., & Baker, C. (2010). Big school, small school: (re)testing assumptions about high school size, school engagement and mathematics achievement. *Journal Young Adolescence*, 39, 163-176.

J., & Duesbery, L. (2009). The impact of high school size on math achievement and dropout rate. *The High School Journal*, 1, 14-23.



# Halk Kültürü Dersinin Değer Öğretimindeki Yeri

Ömer Kemiksiz\*

**Öz:** Türk millî eğitiminin temel amaçlarından biri de genç kuşakların, geçmişini ve bugünü doğru öğrenip geleceğe yönelmelerini ve daha mutlu, daha sağlıklı bir hayat için ait oldukları kültürü, bu kültürün oluştuğu çevreyi tanımalarını sağlamaktır. Bu amaçla Millî Eğitim Bakanlığı tarafından 2006 yılından başlamak üzere kademeli olarak ortaokul 6, 7 ve 8. sınıf öğrencilerine yönelik Seçmeli Halk Kültürü Dersi Öğretim Programı uygulamaya konulmuştur. “Değer” kavramı, Halk Kültürü Dersi Öğretim Programı’nın üzerinde önemle durduğu kavramlardan biridir. Bu çalışmada Halk Kültürü dersindeki öğrenme alanları ve ünitelerde değer öğretiminin durumu tespit edilmiştir. Halk Kültürü Dersi Öğretim Programı’na göre öğrencilere dönem içinde kazandırılması hedeflenen değerler dayanışma, estetik, hoşgörü, misafirperverlik, farklılıklara saygı duyma, sorumluluk, yardımseverlik ve kültürel mirası yaşatmaya duyarlılık olma üzere yedi tanedir. Araştırma sonuçlarına göre bu değerlerden kültürel mirası yaşatmaya duyarlılık değeri, üç sınıf seviyesinde toplam 22 kez kullanılarak en fazla kullanılan değer olmuştur. Diğer değerlerden farklılıklara saygı duyma 19, estetik ve sorumluluk 12, hoşgörü ise 10 kez kullanılmıştır. 5 kez kullanılan dayanışma, 2 kez kullanılan yardımseverlik ve 1 kez kullanılan misafirperverlik değerleri en az kullanılan değerler olmuştur.

**Anahtar kelimeler:** Halk Kültürü, Öğretim Programı, Kılavuz Kitap, Değer Öğretimi.

## Giriş

Değer öğretimi, son yıllarda eğitim-öğretim faaliyetlerinde ön plana çıkan kavramlardan biridir. Değer, bir sosyal grup veya toplumun kendi varlık, birlik, işleyiş ve devamını sağlamak ve sürdürmek için üyelerinin çoğunluğu tarafından doğru ve gerekli oldukları kabul edilen ortak düşünce, amaç, temel ahlaki ilke ya da inançlardır (MEB, 2008, s. 12). Türkçe Sözlük’te (2010, s. 607) bu kavramla ilgili çeşitli tanımlar yapılmıştır. “Bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçü, bir şeyin değdiği karşılık, kıymet; üstün nitelik, meziyet, kıymet; bir ulusun sahip olduğu sosyal, kültürel, ekonomik ve bilimsel değerlerini kapsayan maddi ve manevi öğelerin bütünü.” ifadeleri öne çıkan kavramlardandır. Kavramlara ilgili yapılan farklı tanımlamalara baktığımızda inanç ve ilke merkezli bir yaklaşımın olduğunu görmekteyiz. Yılmaz (2009, s. 110) tarafından aktarılan bu tanımlardan bazıları şunlardır.

\* Arş. Gör., Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Bölümü.  
İletişim: okemiksiz@bartin.edu.tr.

Değer; grubu veya toplumu oluşturan insanların işleyiş ve devamını sağlamak ve sürdürmek için üyelerinin çoğunluğu tarafından doğru ve gerekli oldukları kabul edilen; onların duygu, düşünce, amaç ve menfaatini yansıtan genelleştirilmiş ahlaki ilke veya inançlara denir (Kızılcelik & Erjem, 1992). Değerler, kişilerin hayatını yönlendirici ilkeler olarak kabul edilen ve onları hayatta güdeleyen amaçların sosyal birer temsilcileridir (Rohan, 2000). Bir başka deyişle değerler, bir çeşit inanç olup insanların iyiyi, doğruyu ve güzeli tanımlamak için koymuş olduğu ölçütler veya standartlardır (Özkalp & Kırel, 2003).

Güngör'e (1998, s. 27) göre değer hükmü, bir şeyin arzu edilebilir veya edilemez olduğunu belirten ifade ise değer de bir şeyin arzu edilebilir veya edilemez olduğu hakkındaki inançtır. Karaköse (2008, s. 115) ise değeri, "genel olarak bireylerin davranışlarını yönlendirmede ve belirlemede kullanılan ölçütler; ideal ve arzu edilen yaşam biçimlerini ifade eden genel prensipler" olarak tasvir etmektedir.

Kişinin sahip olduğu değer yargıları, onun dünyaya bakış açısını etkiler. Bu sebeple çocukların yetiştirilmesi/eğitilmesi sürecinde onların olumlu değerlerle donatılmasına önem verilmesi gerekir. Yapılandırmacı yaklaşım anlayışının öğretim programlarında uygulanmaya başlanmasıyla "değer" kavramına ayrı bir önem atfedilmiştir. Son yıllarda değer öğretimi alanında yapılan çalışmaların artarak devam etmesi, çeşitli yayınların piyasaya sürülmesi, okullarda farklı aktivitelerin düzenlenmesi, derneklerin kurulması vb. bu konuya dikkatlerin çekilmesinde faydalı olmuştur.

Değerler, insanların tutum ve davranışlarını etkiler; tutum ve davranışları belirleme, biçimlendirme ve yönlendirmede önemli rol oynarlar. Bireylerin, grupların ve çeşitli kültürlerin değerleri hakkında bilgi edinerek, onların tutum ve davranışlarını büyük ölçüde önceden kestirebiliriz (Başaran, 1992'den Akt. Dilmaç, 2002, s. 2).

Değerler, bireylerin kendisi ile ilgili inançlarını içerir. Değerler duyuşsal alanın kendi kendini kontrol becerisini içeren, belirlenmiş amaçlara doğru yol gösterici planlanmış hareketleri, tepkileri ve iradeye bağlı hareketleri yönlendiren özelliklerdir. Bireyin yaşamını kendine göre anlamlı kılan, kendi özgürlüğünü öne çıkaran, geleceğini şekillendiren zihinsel öğrenmelerin hem ön cephesini hem de arka planını oluşturan ve çoğu zaman başkaları tarafından net bir şekilde algılanamayan durumlar değerleri ifade eder (Kılıç, 2002, s. 154).

Değer kavramı, psikoloji ve felsefede de çeşitli şekillerde ele alınmıştır. Değerler konusunu ele alan "aksiyoloji", felsefi anlamda bir terim olarak karşımıza çıkar. Yiğit'e (2007, s. 36) göre aksiyoloji, bir "değer" araştırmasıdır. Eğitimcilerin bir rolü de öğrencilerde değerler oluşturmaya çalışmaktır.

Psikolojide değerın önemi, onun objektif bir esasa dayanıp dayanmamasında değil, fakat insan davranışlarının yol göstericisi olarak oynadığı roledir (Güngör, 1998, s. 28).

Değerin özellikleri şöyle sıralanabilir:

1. Toplum ya da bireyler tarafından benimsenen birleştirici olgulardır.
2. Toplumun sosyal ihtiyaçlarını karşıladığına ve bireylerin iyiliği için olduğuna inanılan ölçütlerdir.
3. Sadece bilinci değil, duygu ve heyecanları da ilgilendiren yargılardır.
4. Bireyin bilincinde yer alan ve davranışı yönlendiren güdülerdir (MEB, 2008, s. 12).
5. Değer, normu içerir. Değerlerin normlardan farkı, normlardan daha genel ve soyut bir nitelik taşımasıdır.

Güngör'e (1998, s. 70) göre değerlerin öğrenilmesi, daha ziyade rol öğrenmesi şeklinde bir sosyal öğrenmedir. Herkesin toplumun içinde bir mevkisi (kız, erkek, memur, tüccar, evli, dul, genç vs.) ve bu mevki için toplumun uygun gördüğü rolleri vardır. Şu hâlde biz bulunduğumuz bir mevkide, o mevkideki insanların neler yapması, neler düşünmesi, nelere kıymet vermesi vs. gerektiği hakkındaki bilgilere sahip oluruz. Bir erkek olarak cesaret, azim ve sebat, soğukkanlılık gibi vasıflar bizim değer verdiğimiz şeyler olur; bir genç kız iffetli kalmanın büyük bir değer olduğunu öğrenir. Bu değerlerin arkalarında toplumun desteği buldukça bunlar bizde kuvvetle yer eder, fakat bu değerler, destek zayıfladıkça değişmeye veya bozulmaya uğrar.

Değer öğretiminde en büyük görev, hiç kuşkusuz ki eğitim öğretim kurumlarına düşmektedir. Bu süreçte öğrencilerin yalnız bilgilerle donatılması değil, bu bilgilerin olumlu eylemler olarak hayata geçirilmesi de önemlidir. Toplum içinde değer gören ve kişiye değer kazandıran davranışların gösterilmesinde rehberlik görevi okullara ve bu okullarda çalışan personele aittir. Bu noktada çocuğun ilk eğitim ortamı olan ailenin ve okullarda uygulanan öğretim programlarının da süreçte etkili olduğunu vurgulamak gerekir. Okul-aile-öğretim programı bağlamında öğrencilerin olumlu davranışlara yönlendirilmesi, toplum nezdinde kıymet gören bireyler olarak yetiştirilmesi önem arz etmektedir.

Eğitim-öğretimin temel amaçlarından biri, insanlara güzel davranışlar kazandırmaktır; başka bir deyişle nerede, nasıl, davranacağını bilen, kendi daire alanının farkında olan, başka dairelere rahatsızlık vermeyen, başka dairelere tecavüz etmeyen, ayrıca hâl ve hareketleriyle başkalarına örnek olacak insanlar yetiştirmektir. Tabii ki bu eğitim tarzında öğrencilerin duygu ve düşünce dünyası olgunlaşacak; olgunluk ve dilin iyi kullanılması, kişiler arasındaki iletişimi verimli kılacak ve böylece eğitimin de arzu ettiği sorunsuz veya az sorunlu bir toplum oluşacaktır (Coşkun & Sargın, 2007, s. 335).

Öğrencilere olumlu davranışlar kazandırmada en büyük görev öğretmenlere düşmektedir. Her öğretmen, öğrencilere değerler ve olumlu davranışlar kazandırmak için, derste ve ders dışında gerekli çabayı göstermeli, onlara bilgiyle beraber görgüyü de kazandırmalıdır. Özellikle ilköğretim çağındaki öğrencilerin gözünde öğretmenin ne kadar önemli bir model

olduğu düşünülduğünde öğretmene yüklenen bu misyon daha iyi anlaşılacaktır. Böylesi bir görevi üstlenen öğretmenlerin de değer öğretimi noktasında öğrencilerine rehberlik etmeleri ve örnek olmaları gerekir.

Öğretmen, öğrencilerine sadece ders içeriklerini değil, bunun yanı sıra toplum ve dünya ile ilgili değerleri de aktarabilmeli onlara tartışma yollarını açabilmelidir. Bunu gerçekleştirebilmesi, öğretmenin benimsediği bir değerler felsefesi ile olanaklıdır (Yiğit, 2007, s. 38).

Dilmaç'a (2002, s. 4) göre, değerlerin öğrenilmesi aşamasında öğretmenler;

- a) Model olmalı.
- b) Sınıf içinde ortak bir sosyal doku oluşturmalı.
- c) Her öğrenciye sorumluluk verip onların ahlaki gelişimine katkıda bulunmalı.
- d) Cesaretlendirip değerler kazandırmalı.
- e) Öğrencilere karar verme olanağı tanımalı.
- f) Paylaşım fırsatı vermeli.
- g) Ortaklaşa çalışmaya teşvik etmeli.
- h) Tartışma ve paylaşma ortamları oluşturmalı (Tyree & Vence, 1997).
- i) Kendini bilme ile ilişkili olarak soru sordurmaya yönlendirmeli (Golbecker, 1976).
- j) Okulda öğretmenlerin, evde aile bireylerinin kazandıracakları değerleri göz önüne alarak çocuklara model olmalıdırlar (Cottom, 1996).

Sonuç olarak öğrencilere değerlerin öğretiminde öğretmenlere önemli görevler düşmektedir. Ancak, öğretim programlarının ve ders kitaplarının da öğretmenlerin bu görevlerini sürdüreceği nitelikte hazırlanmasında fayda vardır.

### **Halk Kültürü Dersi ve Değer Öğretimi**

Halk bilimi, doğumdan ölüme kadar insanın yaşantısında yer alan maddi ve manevi bütün kültür öğelerini bilimsel olarak derleyen, sınıflandıran, değerlendiren ve bunların sistematik bir açıklamasını yaparak halk kültürünün genel gelişme ve değişme kurallarını inceleyen, kültürler arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları belirleyip ortaya koyan, gerektiğinde elde ettiği sonuçları halkın yararına olacak biçimde düzenleyip halka aktaran ve birtakım uygulamalar öneren bir bilim dalıdır. Halk kültürü ise üretilen, yaşatılan, sözlü veya yazılı olarak gelecek kuşaklara aktarılan, örgün olmayan ve geleneksel alanlarda yoğunlaşan ortak değer, davranışlarla yaşayış kalıplarının bütünüdür. Genç kuşakların kültürel değerleri benimsemesi ve onları sahiplenmesinde eğitim öğretim kurumlarına büyük görevler düşmektedir.

1739 sayılı Millî Eğitim Temel Kanunu'na göre Türk millî eğitimin genel amaçları bölümünde Türk milletinin bütün fertlerini "Türk milletinin millî, ahlaki, insani, manevi ve kültürel değerlerini benimseyen, koruyan ve geliştiren, ailesini, vatanını, milletini seven ve daima yüceltmeye çalışan..."; "beden, zihin, ahlak, ruh ve duygu bakımından dengeli ve sağlıklı bir şekilde gelişmiş bir kişiliğe ve karaktere, hür ve bilimsel düşünme gücüne, geniş bir dünya görüşüne sahip; insan haklarına saygılı; kişilik ve teşebbüse değer veren, topluma karşı sorumluluk duyan; yapıcı, yaratıcı ve verimli kişiler olarak yetiştirmek" şeklindeki ifadelerle eğitim öğretim kurumlarına devam eden çocukların/gençlerin hangi kazanımlara sahip olmasının beklendiği açıklanmıştır.

Halk Kültürü Dersi Öğretim Programı'nın öğrenciye kültürel değerlerin yozlaşmış olmamasını önleme, onları koruyup artırarak yerelliklerine ve ulusallıklarına çağdaş boyutlar katma bilincini kazandıracığı belirtilmiştir.

Halk Kültürü Dersi Öğretim Programı;

1. Öğrencilerin bilgi, beceri ve değerlerinin gelişmesini sağlayarak öğrenmeyi öğrenmenin gerçekleşmesini ön planda tutar.
2. Öğrencileri, gözlem, araştırma ve derleme yapmaya özendirir.
3. Öğrencilerin fiziksel ve duygusal açıdan sağlıklı ve mutlu bireyler olarak yetişmesini amaçlar.
4. Millî kimliği merkeze alarak evrensel değerlerin benimsenmesine ve öğrencilerin kendi kültürünü diğer kültürler içinde konumlandırmasına yardımcı olur.
5. Öğrencilerin sahip oldukları kültürel zenginliği görmesini sağlar.
6. Öğrencilerin öğrenme sürecinde deneyimlerini kullanmasına ve çevreyle etkileşim kurmasına olanak sağlar.
7. Her öğrenciye ulaşabilmek için öğrenme, öğretme yöntem ve tekniklerindeki çeşitliliği dikkate alır.
8. Oluşturulacak öğrenci çalışma dosyalarıyla öğrenme ve öğretme süreçlerinde öğrencinin değerlendirilmesine olanak sağlar.

Yukarıdaki amaçları genel olarak değerlendirdiğimizde öğrencilerde değer bilincinin oluşturulmaya çalışıldığını söyleyebiliriz.

Halk kültürü dersi öğretim programı ile öğrencilere kazandırılmak istenen değerler şunlardır:

1. Dayanışma
2. Estetik
3. Hoşgörü
4. Misafirperverlik

5. Farklılıklara saygı duyma

6. Sorumluluk

7. Yardımseverlik

8. Kültürel mirası yaşatmaya duyarlık.

Halk Kültürü Dersi Öğretim Programı, yedi öğrenme alanı çerçevesinde yapılandırılmıştır. Bu öğrenme alanları; Halk Bilimi, Toplumsal Uygulamalar, Halk Sanatları, Sözlü Anlatımlar, Halk Bilgisi, Müzik- Oyun- Eğlence ve Küreselleşme ve Halk Kültürüdür. Öğrenme alanları 6. sınıftan 8. sınıfa kadar devam etmektedir. Bir öğrenme alanı bir ya da birden fazla ünite içerebilir. 6. sınıfta 7 öğrenme alanına karşılık 7 ünite vardır. 7. sınıfta aynı sayıda öğrenme alanı olmasına rağmen 9 ve 8. sınıfta ise 10 ünite vardır.

Bu çalışmada incelenen öğrenme alanları ve üniteler, aşağıdaki tablolarda sınıflar bazında gösterilmiştir.

**Tablo 1.**  
*Halk Kültürü Dersi 6. Sınıf Öğrenme Alanları ve Üniteleri*

Öğrenme Alanı	6. Sınıf
	Ünite
Halk Bilimi	Halk ve Kültür
Toplumsal Uygulamalar	Geçiş Dönemleri
Halk Sanatları	Giyim Kuşam ve Süslenme
Sözlü Anlatımlar	Bilmece, Tekerleme, Masal
Halk Bilgisi	Halk Mutfağı
Müzik, Oyun, Eğlence	Çocuk Oyun ve Oyuncakları
Küreselleşme ve Halk Kültürü	Kültürel Mirası Koruma Bilinci

**Tablo 2.**  
*Halk Kültürü Dersi 7. Sınıf Öğrenme Alanları ve Üniteleri*

Öğrenme Alanı	7. Sınıf
	Ünite
Halk Bilimi	Halk Biliminin Kaynakları
Toplumsal Uygulamalar	Bayramlar, Kutlamalar
Halk Sanatları	Geleneksel El Sanatları
Sözlü Anlatımlar	1) Halk Şiiri 2) Fıkra
Halk Bilgisi	Halk Hekimliği
Müzik, Oyun, Eğlence	1) Halk Müziği 2) Halk Oyunları
Küreselleşme ve Halk Kültürü	Kültür Turizmi

**Tablo 3.**  
Halk Kültürü Dersi 8. Sınıf Öğrenme Alanları ve Üniteleri

Öğrenme Alanı	8. Sınıf
	Ünite
Halk Bilimi	Gelenek ve Değişme
Toplumsal Uygulamalar	Halk İnançları
Halk Sanatları	Halk Mimarisi
Sözlü Anlatımlar	1) Atasözleri, Deyimler 2) Mit, Efsane (Söylen, Söylence) 3) Destan, Halk Hikâyesi
Halk Bilgisi	1) Halk Hukuku 2) Halk Takvimi
Müzik, Oyun, Eğlence	Müze ve Halk Bilimi Müzeciliği
Küreselleşme ve Halk Kültürü	Kültürel Mirası Koruma Bilinci

Bu bölümde Halk Kültürü Dersi Öğretim Programı'nda yer alan sekiz değer sınıflar bazındaki durumuna değinilecektir. Değerlendirmede öğrenme alanlarını oluşturan ünitelerdeki kazanımlar da ele alınacaktır. Bu bağlamda aşağıda verilen sorulara cevap aranacaktır:

1. Halk Kültürü Dersi Öğretim Programı'nda yer verilen değerlerin 6. sınıftaki kullanım durumu nasıldır?
2. Halk Kültürü Dersi Öğretim Programı'nda yer verilen değerlerin 7. sınıftaki kullanım durumu nasıldır?
3. Halk Kültürü Dersi Öğretim Programı'nda yer verilen değerlerin 8. sınıftaki kullanım durumu nasıldır?

### **6. Sınıf Halk Kültürü Dersindeki Kazanımlar ve Değerler**

6. sınıf "Halk Bilimi" öğrenme alanının "Halk ve Kültür" adlı ünitesinde öğrencilere üç kazanım verilmesi hedeflenmiştir. Bu kazanımlar şunlardır:

1. Kültür içinde halk kültürünün yerini fark eder.
2. Bilimsel bir disiplin olan halk biliminin inceleme, araştırma alanlarını tanıır.
3. Halk bilimi ürünlerinin derlenmesinin önemini kavrar.

Bu ünitenin işlenişi esnasında verilecek olan değer ise "kültürel mirası yaşatmaya duyarlık"tır.

"Toplumsal Uygulamalar" öğrenme alanındaki "Geçiş Dönemleri" ünitesinde toplam altı kazanım karşımıza çıkmaktadır.

1. Kendi doğumundan hareketle doğumla birlikte gerçekleştirilen uygulamaları ailesinden araştırarak anlamlandırır.

2. Adının verilmiş öyküsünü büyüklerinden öğrenerek ad verilirken belirleyici olan etmenleri analiz eder.

3. Sünnet ve sünnet geleneği ile ilgili uygulamaları fark ederek bunlara çevresinden örnek verir.

4. Asker uğurlama uygulamalarını araştırarak askerliğin kültür içindeki yerini fark eder.

5. Evlenme biçimlerini, aşamalarını ve ilgili uygulamaları çevresinden derleyerek tanır.

6. Ölümle ilgili uygulamaları ve bu uygulamalar sırasında ortaya çıkan toplumsal dayanışmayı fark eder.

Bu ünitenin işleniş esnasında verilecek olan değerler ise *"farklılıklara saygı duyma, dayanışma ve kültürel mirası yaşatmaya duyarlık"*tır.

"Halk Sanatları" öğrenme alanındaki "Giyim Kuşam ve Süslenme" ünitesinde üç kazanım bulunmaktadır.

1.Halkın giyim kuşamını belirleyen etmenleri araştırarak geçmişten günümüze giyim kuşam ve süslenmedeki değişimi sorgular.

2. Halkın giyim kuşamında kullanılan süs öğelerinin, motiflerin ve renklerin anlamlarını araştırır.

3. Çevresinin günlük giyim kuşamı ile törensel giyim kuşamını karşılaştırır.

Bu ünitenin işleniş esnasında verilecek olan değerler ise *"estetik, farklılıklara saygı duyma ve kültürel mirası yaşatmaya duyarlık"*tır.

"Sözlü Anlatımlar" öğrenme alanındaki "Bilmece, Tekerleme, Masal" ünitesinde üç kazanım yer almaktadır.

1. Çevresindeki bilmece ve tekerlemeleri derleyerek bunların kültür içindeki yerini fark eder.

2. Derlediği/dinlediği/öğrendiği bir masalı anlatarak masal anlatma geleneğini tanır.

3. İletişim araçlarının masal anlatma geleneği üzerindeki etkisini tartışır.

Bu ünitenin işleniş esnasında verilecek olan değerler ise *"hoşgörü, sorumluluk ve kültürel mirası yaşatmaya duyarlık"*tır.

"Halk Bilgisi" öğrenme alanındaki "Halk Mutfağı" ünitesinde beş kazanıma yer verilmiştir.

1. Dünyanın sayılı mutfaklarından biri olarak değerlendirilen Türk mutfağından yaygın örnekleri tanır.

2. Yaşadığı çevrenin mutfağından seçkin örnekleri tanıtır.

3. Ailesinde ve çevresinde yiyeceklerin elde edilmesi, hazırlanması ve saklanması ile ilgili uygulamaları fark eder.



4. Sofra adabı ve yemek yeme alışkanlıklarının dünü ve bugününü tartışır.

5. Özel gün yemeklerini ve ikram geleneğini tanır.

Bu ünitenin işlenişi esnasında verilecek olan değerler ise “*farklılıklara saygı duyma ve kültürel mirası yaşatmaya duyarlık*”tır.

“Müzik, Oyun, Eğlence” öğrenme alanındaki “Çocuk Oyun ve Oyuncakları” ünitesinde üç kazanım bulunmaktadır.

1. Oyunun işlevlerini ve kendi yaşamındaki yerini fark eder.
2. Geleneksel çocuk oyun ve oyuncaklarını kendi oyun ve oyuncakları ile karşılaştırır.
3. Oyun alanları ile çağdaş kent ilişkisini sorgular.

Bu ünitenin işlenişi esnasında verilecek olan değerler ise “*sorumluluk ve kültürel mirası yaşatmaya duyarlık*”tır.

6. sınıfın son ünitesi olan “Küreselleşme ve Halk Kültürü” öğrenme alanındaki “Kültürel Mirası Koruma Bilinci” ünitesinde üç kazanım yer almaktadır.

1. Somut Olmayan Kültürel Miras Sözleşmesi’ni tanır.
2. Yerel, kültürel zenginliklerin küreselleşme sürecindeki yerini fark eder.
3. Kültürel mirası benimseme ve koruma konusunda duyarlı olur.

Bu ünitenin işlenişi esnasında verilecek olan değerler ise “*sorumluluk ve kültürel mirası yaşatmaya duyarlık*”tır.

6. sınıflardaki yedi öğrenme alanında yer alan toplam yedi ünite de 26 kazanım bulunmaktadır. Bu kazanımlardaki beceri ifadelerine baktığımızda “fark eder” yedi, “tanır” ise altı kez ile en fazla kullanılan beceriler olmuştur. Dersin öğretim programında öğrencilere verileceği belirtilen sekiz değer in bu sınıf seviyesi için durumu şu şekildedir:

*Kültürel mirası yaşatmaya duyarlık* değeri, bütün ünitelerde yer verilen tek değer olarak dikkati çekmektedir. *Farklılıklara saygı duyma* ve *sorumluluk* değerlerine üç ünite de yer verilirken *dayanışma*, *estetik* ve *hoşgörü* değerlerine ise birer kez yer verilmiştir. Programdaki *misafirperverlik* ve *yardımseverlik* değerlerine 6. sınıflarda hiç yer verilmemiştir.

### **7. Sınıf Halk Kültürü Dersindeki Kazanımlar ve Değerler**

7. sınıf “Halk Bilimi” öğrenme alanının “Halk Kültürünün Kaynakları” adlı ünitesinde öğrencilere dört kazanımın verilmesi hedeflenmiştir. Bu kazanımlar şunlardır:

1. Halk biliminin kaynaklarının sözlü, yazılı ve görsel alanlarda olduğunu fark eder.
2. Halk kültürünün geçmişteki durumunun öğrenilmesin de ve geleceğe aktarılmasında yazılı kaynakların yerini ve önemini fark eder.

3. Halk kültürünü aktarmada sözlü kaynakların rolünü fark eder.

4. Görsel kaynakların halk kültürü açısından önemini kavrar.

Bu ünitenin işlenişi esnasında verilecek olan değerler ise "*kültürel mirası yaşatmaya duyarlık, farklılıklara saygı duyma ve hoşgörü*"dür.

"Toplumsal Uygulamalar" öğrenme alanındaki "Bayramlar, Kutlamalar" ünitesinde toplam dört kazanım karşımıza çıkmaktadır.

1. Bayramların, kutlamaların sosyal ve kültürel işlevlerini tartışır ve yorumlar.

2. Bayram çeşitlerini tanıır.

3. Bayram ve kutlamalardaki uygulamalara çevresinden örnekler vererek bunları karşılaştırır.

4. Bayram ve kutlamaların halk kültürünün aktarılmasındaki önemini fark eder.

Bu ünitenin işlenişi esnasında verilecek olan değerler ise "*hoşgörü, farklılıklara saygı duyma, misafirperverlik, kültürel mirası yaşatmaya duyarlık, dayanışma ve yardımseverlik*"tir.

"Halk Sanatları" öğrenme alanındaki "Geleneksel El Sanatları" ünitesinde altı kazanım bulunmaktadır.

1. El sanatlarının halkın ihtiyaçlarından doğduğunu, halkın zevk ve yaratıcılığını yansıttığını fark eder.

2. El sanatları ile ilgili geleneksel meslekleri tanıır.

3. El sanatlarının usta-çırak ilişkisi içinde üretildiğini fark eder.

4. Çevresinde yaşayan el sanatlarını araştırır.

5. El sanatı ürünleri ile fabrikasyon ürünler arasındaki farkı tartışır.

6. Günümüzde el sanatlarına yeniden duyulan ilginin nedenlerini sorgular.

Bu ünitenin işlenişi esnasında verilecek olan değerler ise "*estetik, kültürel mirası yaşatmaya duyarlık ve sorumluluk*"tur.

"Sözlü Anlatımlar" öğrenme alanındaki "Halk Şiiri (Türkü, Mâni, Ninni)" ünitesinde dört kazanım yer almaktadır.

1. Halk şiirinin halk kültürü ve halk yaşamının bir yansıması olduğunu fark eder.

2. Halk şiirinin kültürel etkileşim ve iletişimdeki rolünü fark eder.

3. Halk şiiri ürünlerinin yaratıcılarını tanıır.

4. Halk şiirinin günümüzdeki üretim biçimlerini araştırarak bunlara örnekler verir.

Bu ünitenin işlenişi esnasında verilecek olan değerler ise “*estetik, hoşgörü ve farklılıklara saygı duyma*”dır.

“Sözlü Anlatımlar” öğrenme alanındaki “Fıkra” ünitesinde üç kazanım bulunmaktadır.

1. Genel ve bölgesel nitelikli fıkraları yorumlar.
2. Kültürel iletişim ögesi olan fıkranın eğitici, öğretici ve eğlendirici özelliklerini fark eder.
3. Fıkra tiplerinin sadece geçmişte değil günümüzde de oluştuğunu fark eder.

Bu ünitenin işlenişi esnasında verilecek olan değerler ise “*estetik, farklılıklara saygı duyma ve hoşgörü*”dür.

“Halk Bilgisi” öğrenme alanındaki “Halk Hekimliği” ünitesinde iki kazanıma yer verilmiştir.

- 1.Halk hekimliğinin oluşum nedenlerini araştırır.
2. Günümüzdeki halk hekimliği uygulamalarını araştırarak bu uygulamaları sorgular.

Bu ünitenin işlenişi esnasında verilecek olan değerler ise “*sorumluluk, yardımseverlik ve dayanışma*”dır.

“Müzik, Oyun, Eğlence” öğrenme alanındaki “Halk Müziği” ünitesi dört kazanımı içerir.

1. Halk müziğinin kültürel etkileşim ve iletişimdeki yerini kavrar.
2. Halk müziğinin yörelere göre çeşitlilik gösterdiğini fark eder.
3. Türk halk müziği alanındaki ürünleri, bunların icracı ve yaratıcılarını tanır.
4. Halk çalgılarını tanır.

Bu ünitenin işlenişi esnasında verilecek olan değerler ise “*estetik, farklılıklara saygı duyma, kültürel mirası yaşatmaya duyarlık ve hoşgörü*”dür.

“Müzik, Oyun, Eğlence” öğrenme alanındaki “Halk Oyunları” ünitesinde beş kazanım bulunmaktadır.

1. Halk oyunlarının halk yaşamındaki yerini ve rolünü fark eder.
2. Halk oyunlarının içinde olduğu coğrafya, iklim, sosyokültürel ve ekonomik yaşam ile ilişkisini algılar.
3. Çevresinde oynanan halk oyunlarını araştırır.
4. Yöresel halk oyunlarındaki çalgıları tanır.
5. Halk oyunlarının sahnelenmesiyle ortaya çıkan yeni yaratma ve uygulamaları fark eder.

Bu ünitenin işlenişi esnasında verilecek olan değerler ise “*estetik, dayanışma, hoşgörü, farklılıklara saygı duyma ve kültürel mirası yaşatmaya duyarlık*”tır.

7. sınıfın son ünitesi olan “Küreselleşme ve Halk Kültürü” öğrenme alanındaki “Kültür Turizmi” ünitesinde tek kazanım yer almaktadır.

1. Kültür turizminde yararlanılan halk kültürü ürünlerini araştırır.

Bu ünitenin işlenişi esnasında verilecek olan değerler ise *“sorumluluk ve kültürel mirası yaşatmaya duyarlık”*tır.

7. sınıflardaki yedi öğrenme alanında yer alan toplam dokuz üniteye otuz üç kazanım bulunmaktadır. Bu kazanımlardaki beceri ifadelerine baktığımızda “fark eder” on üç, “tanır” ise altı kez ile en fazla kullanılan beceriler olmuştur. Bu iki beceri ifadesi bir önceki sınıf seviyesinde de en fazla kullanılan ifadeler olmuştur. Dersin öğretim programında öğrencilere verileceği belirtilen sekiz değer bu sınıf seviyesi için durumu şu şekildedir:

*Kültürel mirası yaşatmaya duyarlık, farklılıklara saygı duyma ve hoşgörü* değerleri altı üniteye yer alarak bu sınıf seviyesi için öne çıkan değerler olmuştur. Bunları beş üniteye yer verilen *estetik* değeri izlemektedir. *Sorumluluk* ve *dayanışma* değerleri üç, *yardımseverlik* değeri de iki üniteye yer almaktadır. *Misafirperverlik* değeri ise tek üniteye yer alarak en az kullanılan değer olmuştur. Böylece programdaki sekiz değer tamamı, 7. sınıftaki ünitelerde kullanılmıştır.

### **8. Sınıf Halk Kültürü Dersindeki Kazanımlar ve Değerler**

8. sınıf “Halk Bilimi” öğrenme alanının “Gelenek ve Değişme” adlı ünitesinde öğrencilere üç kazanımın verilmesi hedeflenmiştir. Bu kazanımlar şunlardır:

1. Geleneğin toplumsal ve kültürel hayatımızdaki yerini kavrar.
2. Gelenek ile kültürel değişim arasındaki ilişkiyi sorgular.
3. Halk kültürünün sürekliliğinde geleneğin rolünü açıklar.

Bu ünitenin işlenişi esnasında verilecek olan değerler ise *“farklılıklara saygı duyma, dayanışma, hoşgörü ve kültürel mirası yaşatmaya duyarlık”*tır.

“Toplumsal Uygulamalar” öğrenme alanındaki “Bayramlar, Kutlamalar” ünitesinde toplam üç kazanım karşımıza çıkmaktadır.

1. Halk inanışlarının oluşum nedenlerini sorgular.
2. Halk inanışlarının, geçmiş kültürlerden ve inançlardan izler taşıdığına farkına varır.
3. Halk inanışlarının toplum yaşantısındaki yansımalarına örnekler verir.

Bu ünitenin işlenişi esnasında verilecek olan değerler ise *“farklılıklara saygı duyma, hoşgörü ve kültürel mirası yaşatmaya duyarlık”*tır.

“Halk Sanatları” öğrenme alanındaki “Halk Mimarisi” ünitesinde dört kazanım bulunmaktadır.

1. Halk mimarisini örnekleri ile tanır.
2. Halk mimarisinin kültürle ilişkisini kavrar.
3. Halk mimarisindeki konutun bölümlerini, yardımcı yapılarını ve işlevlerini açıklar.
4. Halk mimarisini koruma ve yaşatma yöntemlerine ilişkin önerilerde bulunur.

Bu ünitenin işlenişi esnasında verilecek olan değerler ise *“farklılıklara saygı duyma, kültürel mirası yaşatmaya duyarlık, estetik ve sorumluluk”*tur.

“Sözlü Anlatımlar” öğrenme alanındaki “Atasözleri, Deyimler” ünitesinde üç kazanım yer almaktadır.

1. Atasözü ve deyimlerin sözlü kültür içindeki yerini ve bunların halkın düşüncesini, yaşayışını, değer yargılarını yansıttığını fark eder.
2. Atasözü ve deyimlerin kültürel süreklilik içinde üretilmeye devam ettiğini kavrar.
3. Atasözü ve deyimlerin ortaya çıkışı ile ilgili hikâyeler oluştuğunu fark eder.

Bu ünitenin işlenişi esnasında verilecek olan değerler ise *“kültürel mirası yaşatmaya duyarlık, sorumluluk, estetik ve farklılıklara saygı duyma”*dır.

“Sözlü Anlatımlar” öğrenme alanındaki “Mit, Efsane” ünitesinde iki kazanıma yer verilmiştir.

1. Mitlerin halk kültürüne yansımalarını fark eder.
2. Efsanelerin halk kültürü içinde mekân, varlık ve olaylarla ilişkisini kavrar.

Bu ünitenin işlenişi esnasında verilecek olan değerler ise *“estetik, farklılıklara saygı duyma ve kültürel mirası yaşatmaya duyarlık”*tır.

“Sözlü Anlatımlar” öğrenme alanındaki “Destan, Halk Hikâyesi” ünitesinde iki kazanım yer almaktadır.

1. Destan ve halk hikâyelerinin sözlü kültür içindeki yerini ve bunların ozan, âşık vb. anlatıcılar tarafından anlatıldığını fark eder.
2. Destan ve halk hikâyelerinin yeni sanatsal üretilmeye esin kaynağı olabileceğini fark eder.

Bu ünitenin işlenişi esnasında verilecek olan değerler ise *“estetik, sorumluluk, kültürel mirası yaşatmaya duyarlık ve farklılıklara saygı duyma”*dır.

“Halk Bilgisi” öğrenme alanındaki “Halk Hukuku” ünitesi dört kazanımı içerir.

1. Yazılı hukukta anayasa, yasa ve yönetmeliklerle oluşturulan hukuk düzeninin, halk hukukunda töre(örf), gelenek (anane) ve görenek (âdet)lerle oluşturulduğunu fark eder.
2. Halk hukukunun, halk kültürünün geleneksel ve sözlü kurallarından oluştuğunu fark eder.

3. Halk hukuku kurallarının(normlarının)-yazılı hukukun normları gibi-ihtiyaçlara göre biçimlendiğini ve değiştiğini kavrar.

4. Halk hukukunun toplumun gereksinimleri doğrultusunda yazılı hukuka kaynaklık ettiğini fark eder.

Bu ünitenin işlenişi esnasında verilecek olan değerler ise *"farklılıklara saygı duyma ve hoşgörü"*dür.

"Halk Bilgisi" öğrenme alanındaki "Halk Takvimi" ünitesinde dört kazanım bulunmaktadır.

1.Takvim çeşitliliğini kavrar.

2. Halk takviminin döngüsel zaman kavramıyla oluştuğunu fark eder.

3. Çevresinin gün, ay, yıl vb. takvim bilgileri ile ilgili adlandırmalarını araştırır.

4. Halk takviminin halk hayatına yansımalarını kavrar.

Bu ünitenin işlenişi esnasında verilecek olan değerler ise *"kültürel mirası yaşatmaya duyarlık, sorumluluk ve farklılıklara saygı duyma"*dır.

"Müzik, Oyun, Eğlence" öğrenme alanındaki "Halk Tiyatrosu" ünitesinde üç kazanım bulunmaktadır.

1. Halk tiyatrosunun halk yaşamındaki rolünü kavrar.

2. Türk halk tiyatrosunun türlerini fark eder.

3. Geleneksel tiyatro ile modern tiyatronun etkileşimini fark eder.

Bu ünitenin işlenişi esnasında verilecek olan değerler ise *"kültürel mirası yaşatmaya duyarlık, sorumluluk, estetik ve farklılıklara saygı duyma"*dır.

8. sınıfın son ünitesi olan "Küreselleşme ve Halk Kültürü" öğrenme alanındaki "Müze ve Halk Bilim Müzeciliği" ünitesinde üç kazanım yer almaktadır.

1. Kültürel öğelerin toplanması, korunması ve müzeleştirilmesinin önemini kavrar.

2. Müzenin kuşaklar arası kültürel iletişimin oluşmasına katkı sağladığının farkına varır.

3. Halk kültürü ile ilgili müzelerden dönemin halk yaşamı konusunda bilgi edinir.

Bu ünitenin işlenişi esnasında verilecek olan değerler ise *"kültürel mirası yaşatmaya duyarlık, sorumluluk, estetik ve farklılıklara saygı duyma"*dır.

8. sınıflardaki yedi öğrenme alanında yer alan toplam on ünite de otuz bir kazanım bulunmaktadır. Bu kazanımlardaki beceri ifadelerine baktığımızda "fark eder" on üç, "kavrar" ise dokuz kez ile en fazla kullanılan beceriler olmuştur. 6. ve 7. sınıf seviyesinde en fazla kullanılan beceri ifadelerinden biri olan "tanır" becerisine bu sınıfta yalnızca bir kez yer verilmiştir.

Dersin öğretim programında öğrencilere verileceği belirtilen sekiz değer bu sınıf seviyesi için durumu şu şekildedir:

*Farklılıklara saygı duyma* değeri on ünitenin tamamında yer almıştır. *Kültürel mirası yaşatmaya duyarlık* dokuz, *estetik* ve *sorumluluk* değerleri de altı üniteye yer alarak bu sınıf seviyesi için öne çıkan değerler olmuştur. *Hoşgörü* değeri üç, *dayanışma* değeri de bir üniteye yer almıştır. 6. sınıf seviyesinde olduğu gibi 8. sınıflarda da *misafirperverlik* ve *yardımseverlik* değerlerine hiç yer verilmemiştir.

## Sonuç

Çalışmada elde edilen bulgulardan hareketle sonuçları şöyle sıralayabiliriz:

Halk Kültürü Dersi Programı'nda yer alan değerlerden *kültürel mirası yaşatmaya duyarlık* değeri üç sınıf seviyesinde toplam 22 kez kullanılarak en fazla kullanılan değer olmuştur. Diğer değerlerden *farklılıklara saygı duyma* 19, *estetik ve sorumluluk* 12, *hoşgörü* ise 10 kez kullanılmıştır. 5 kez kullanılan *dayanışma*, 2 kez kullanılan *yardımseverlik* ve 1 kez kullanılan *misafirperverlik* değerleri en az kullanılan değerler olarak dikkati çekmektedir.

6. sınıfta 7 üniteye yıl içinde toplam 17 değer kazandırılması amaçlanmıştır. 7. sınıftaki 9 üniteye yıl içindeki toplam değer sayısı 32, 8. sınıftaki 10 üniteye toplam değeri sayısı ise 35 olarak ortaya çıkmıştır.

Programdaki değerlerin tamamı yalnızca 7. sınıf seviyesinde kullanılmıştır. 6. ve 8. sınıflarda ikiye değer kullanılmamıştır. Bu iki değer de her iki sınıf seviyesinde *misafirperverlik* ve *yardımseverlik* değerleri olmuştur.

Öğretim programındaki yedi öğrenme alanına göre bütün sınıf seviyeleri bazındaki "değer"lerin durumuna baktığımızda "Halk Bilimi" öğrenme alanında dört farklı değer (*kültürel mirası yaşatmaya duyarlık, farklılıklara saygı duyma, hoşgörü, dayanışma*) yer aldığını görmekteyiz. "Toplumsal Uygulamalar" öğrenme alanında ise altı değere (*kültürel mirası yaşatmaya duyarlık, farklılıklara saygı duyma, hoşgörü, dayanışma, misafirperverlik, yardımseverlik*) yer verilmiştir. "Halk Sanatları" ve "Sözlü Anlatımlar" öğrenme alanlarında beş (*kültürel mirası yaşatmaya duyarlık, farklılıklara saygı duyma, hoşgörü, estetik, sorumluluk*) farklı değere yer verilmiştir. "Halk Bilgisi" öğrenme alanı altı farklı değer (*kültürel mirası yaşatmaya duyarlık, farklılıklara saygı duyma, sorumluluk, hoşgörü, dayanışma, yardımseverlik*) yer aldığı öğrenme alanlarından biridir. Aynı şekilde "Müzik, Oyun, Eğlence" öğrenme alanında da altı farklı değer (*kültürel mirası yaşatmaya duyarlık, farklılıklara saygı duyma, sorumluluk, hoşgörü, dayanışma, estetik*) karşımıza çıkmaktadır. "Küreselleşme ve Halk Kültürü" öğrenme alanında da dört farklı değer (*kültürel mirası yaşatmaya duyarlık, farklılıklara saygı duyma, sorumluluk, estetik*) bulunmaktadır. Buna göre öğretim programındaki sekiz farklı değer için altı tanesi üç; beş tanesi iki ve dört tanesi de iki öğrenme alanında yer almıştır.

Bazı değerlerin sınıflar bazında kademeli bir artış gösterdiğini görmekteyiz. *Estetik* değeri 6. sınıflarda 1, 7. sınıflarda 5, 8. sınıflarda 6 üniteye yer almıştır. *Farklılıklara saygı duyma* değeri 6. sınıflarda 3, 7. sınıflarda 6, 8. sınıflarda 10 üniteye yer almıştır.

## Kaynakça

- Coşkun, V. & Sargın, M. (2007). Yapılandırmacı yaklaşım çerçevesinde ilköğretim 6. sınıf Türkçe ders kitabında strateji. E. Erginer (Ed.), *16. ulusal eğitim bilimleri kongresi kitabı* (C. 1) içinde (s. 334-337). Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi.
- Dılmaç, B. (2002). *İnsanca değerler eğitimi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Güngör, E. (1998). *Değerler psikolojisi üzerine araştırmalar*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Karaköse, T. (2008). Okul müdürlerini itibarlı kılan değerlerin belirlenmesine yönelik nitel bir çalışma. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 6(16), 113-129.
- Kılıç, A. (2002). Duyuşsal alan özellikleri ve bireye kazandırılması. *Eğitim Araştırmaları Dergisi*, 8, 153-164.
- MEB. (2006). *İlköğretim halk kültürü (6. sınıf) dersi öğretim programı ve kılavuzu*. Ankara: MEB Yayınları.
- MEB. (2007). *İlköğretim halk kültürü (7. sınıf) dersi öğretim programı ve kılavuzu*. Ankara: MEB Yayınları.
- MEB. (2008). *İlköğretim halk kültürü (8. sınıf) dersi öğretim programı ve kılavuzu*. Ankara: MEB Yayınları.
- TDK. (2010). *Büyük Türkçe sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Yılmaz, E. (2009). Öğretmenlerin değer tercihlerinin bazı değişkenler açısından incelenmesi. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 7(17), 109-128.
- Yiğit, B. (2007). Eğitimin felsefi temelleri. M. D. Karslı (Ed.), *Eğitim bilimine giriş* içinde (s. 29-49). Ankara: Pegem Yayınları.